LIBRAIRES
MONTRÉAL

5

1857

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN

5

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie
19, RUE MONTPARNASSE, 19

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN

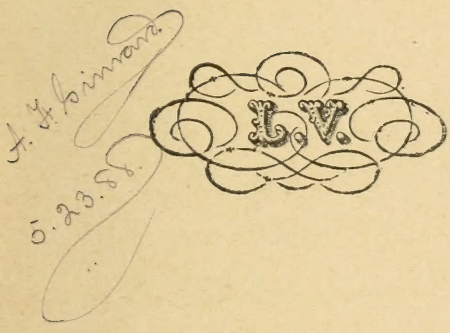
TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

QUATRIÈME ÉDITION

TOME DOUZIÈME



PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR
13, RUE DELAMBRE, 13

1880

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

NOV 25 1931

1432

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/sommetheologique12thom

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN.

TROISIÈME PARTIE
(SUITE).

TRAITÉ DE L'INCARNATION.
(Suite).

QUESTION XX.
De ce qui regarde le Christ en tant qu'il fut soumis à son Père.

Il s'agit ici de déterminer le langage qu'il convient d'employer quand on considère le Christ vis-à-vis de son Père (1). On peut, d'abord, avoir en vue les rapports du Christ avec le Père dans le sens direct ; par exemple,

(1) Après avoir considéré le mystère de l'Incarnation en lui-même, et sous tous les rapports, on peut bien le dire, qui présentent un accès à la pensée et à la science humaine, notre saint auteur a étudié avec autant de sollicitude, de pénétration et d'ordre l'être même du Christ, dans ce qu'on pourroit appeler sa constitution intime, dans les relations des deux na-

---

TERTIA PARS.
(CONTINUATIO).

TRACTATUS DE INCARNATIONE.
(Continuatio).

QUÆSTIO XX.
De convenientibus Christo secundum quod Patri fuit subjectus, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad Patrem.

Quorum quædam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad Patrem; putà quòd est

la soumission qu'il eut pour lui, les prières qu'il lui adressa, le sacerdoce qu'il remplit à son égard. On peut envisager, ensuite, les rapports du Père avec le Christ, et se demander, à cet égard, par exemple, s'il l'a adopté, s'il l'a prédestiné.

Nous avons donc à traiter premièrement de la sujétion du Christ envers son Père; secondement, de la prière du Christ; troisièmement, de son sacerdoce; quatrièmement, de l'adoption, pour savoir si elle peut convenir au Christ; cinquièmement enfin, de sa prédestination.

Sur le premier point, deux questions se présentent à résoudre : 1° Le Christ est-il soumis à son Père? 2° Est-il soumis à lui-même?

ARTICLE I.

Faut-il dire que le Christ est soumis à son Père?

Il paroît qu'on ne doit pas dire que le Christ est soumis à son Père. 1° Tout ce qui est soumis à Dieu le Père est créature; car, comme il est dit, *De Eccles. Dogm.*, cap. 4, «dans la Trinité il n'y a ni dépendance ni sujétion.» Or on ne peut pas dire d'une manière absolue que le Christ est une créature, ainsi qu'il a été démontré, quest. XVI, art. 8. Donc on ne doit pas dire non plus absolument que le Christ est soumis à Dieu le Père.

tures hypostatiquement unies. Et, comme la nature divine a été dès le commencement de la *Somme théologique*, ainsi qu'il le falloit, l'objet d'une étude approfondie, et comme en outre cette nature étant la perfection absolue ne sauroit subir de modification quelconque, il avoit surtout à examiner ici ce qu'étoit devenue la nature humaine par suite de son union avec la divinité. De là ces thèses, si nombreuses et si graves que nous avons vues se succéder sur l'intelligence, la puissance, la volonté et les opérations de l'Homme-Dieu. A l'importance intrinsèque de ces divers sujets se joignoit, comme nous l'avons remarqué dans plus d'une circonstance, l'intérêt provenant des luttes soutenues par l'Eglise contre les sectes plus ou moins puissantes qui ont erré sur ces matières, et dont les efforts alloient le plus souvent jusqu'à saper les fondements mêmes du christianisme. En poursuivant maintenant ce magni-

---

ei subjectus, quòd ipsum oravit, quòd ei in sacerdotio ministravit. Quædam vero dicuntur vel dici possunt secundum habitudinem Patris ad ipsum; putà, si Pater eum adoptasset, et quòd eum prædestinavit.

Primò igitur, considerandum est de subjectione Christi ad Patrem; secundò, de ejus oratione; tertiò, de ipsius sacerdotio; quarto, de adoptione, an ei conveniat; quintò, de ejus prædestinatione.

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm Christus sit subjectus Patri. 2° Utrùm sit subjectus sibiipsi.

ARTICULUS I.

Utrùm dicendum sit Christum subjectum esse Patri.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit dicendum Christum esse subjectum Patri. Omne enim quod subjicitur Deo Patri est creatura; quia, ut dicitur in lib. *De Eccles. dogmatibus* (cap. 4) : « In Trinitate nihil est serviens, neque subjectum. » Sed non est simpliciter dicendum quòd Christus sit creatura, ut suprà dictum est (qu. 16, art. 8). Ergo etiam non est simpliciter dicendum quòd Christus sit Deo Patri subjectus.

(1) De his etiam I. part., qu. 42, art. 4, ad 1, et qu. 43, art. 7, ad 1; ut et III, *Sent.*, dist. 11, art. 1, ad 2; et dist. 17, art. 3, quæstiunc. 1, corp.; et in I. *ad Cor.*, XV, lect. 3, fine.

2° On dit qu'une chose est soumise à Dieu quand elle est dans un état de servitude vis-à-vis de son domaine. Or l'état de servitude ne sauroit être attribué à la nature humaine telle qu'elle est dans le Christ; car voici ce que dit saint Jean Damascène, III, 21 : « Il faut savoir que nous ne pouvons pas donner à cette nature le nom d'esclave; les noms d'esclavage et de domination ne sont pas des noms qui s'appliquent à la nature, ni qui soient des signes absolus de connoissance, ils n'expriment que de simples relations, comme les noms de paternité et de filiation. » Donc le Christ en vertu même de sa nature humaine n'a pas été soumis à son Père.

3° Il est dit, *I. Corinth.*, XV, 28 : « Quand toutes choses auront été soumises au Fils, le Fils sera lui-même alors soumis à celui qui l'aura placé au-dessus de tout. » Or nous lisons, *Hebr.*, II, 8 : « Nous ne voyons pas que toutes choses lui soient encore soumises. » Donc il n'est pas lui-même soumis à son Père, qui doit lui tout soumettre.

Mais le contraire résulte de ce que dit le Sauveur lui-même, *Joann.*, XIV, 28 : « Mon Père est plus grand que moi (1). » Et voici comment saint Augustin explique cela, *De Trin.*, I, 17 : « C'est à bon droit que l'Ecriture sainte affirme tour à tour, et que le Fils est égal au Père, et que le Père est plus grand que le Fils; l'un s'applique à la forme divine l'autre à la forme humaine, sans qu'il y ait là aucune confusion. » Or le plus petit est soumis au plus grand. Donc le Christ dans sa forme humaine ou de serviteur est soumis à son Père.

fique travail sur « l'auteur et le consommateur de notre foi, » nous rencontrerons encore de redoutables adversaires à combattre, une profonde doctrine à développer, de nouveaux aspects à saisir, le couronnement à mettre, enfin, à ce grand traité de l'Incarnation, l'un des chefs-d'œuvres du docteur angélique.

(1) Plus d'une fois dans l'Evangile, d'une manière explicite ou implicite, Jésus-Christ se déclare inférieur à son Père céleste. Mais tout aussi souvent, et d'une manière non moins évidente, il déclare être son égal ou même ne faire qu'un avec lui. Arius n'a voulu entendre que les premiers témoignages. L'erreur qu'il y a puisée par une fausse interprétation a été assez victorieusement combattue pour qu'on puisse examiner et mettre en lumière ce en quoi le Messie est inférieur à Celui qui l'a envoyé, sans paroître en aucune façon incliner vers l'arianisme.

---

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid Deo subjectum, quòd est ejus dominio serviens. Sed humanæ naturæ in Christo non potest attribui servitus; dicit enim Damascenus in III. lib. (cap. 21) : « Sciendum est, quòd neque servam ipsam, » scilicet humanam naturam Christi, « dicere possumus; servitutis enim et dominationis nomina, non naturæ sunt nomina, cognitionisque signa, sed eorum quæ ad aliquid, quemadmodum paternitatis et filiationis nomina. » Ergo Christus secundum humanam naturam non est subjectus Deo Patri.

3. Præterea, prioris *ad Cor.*, XV, dicitur : « Cum autem subjecta illi fuerint omnia, tunc ipse filius subjectus erit illi qui sibi subjecit omnia. » Sed, sicut dicitur *Hebr.*, II, « nunc necdum videmus omnia subjecta ei. » Ergo nondum ipse est subjectus Patri, qui ei subjecit omnia.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Joan.*, XIV : « Pater major me est. » Et Augustinus dicit I. *De Trinit.* (cap. 17) : « Non immeritò Scriptura utrumque dicit, et æqualem Patri Filium, et Patrem majorem Filio; illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi, sine ulla confusione intelligitur. » Sed minor est subjectus majori. Ergo Christus, secundum formam servi, est Patri subjectus.

(Conclusion. — Le Christ a été soumis à Dieu son Père par dépendance de nature, par son état de servitude et par son obéissance.)

A tout être revêtu d'une nature conviennent évidemment les choses propres à cette nature même. Or la nature humaine a essentiellement vis-à-vis de Dieu une triple sujétion : l'une provient de la différence de bonté ou de perfection, en ce sens que la nature divine est l'essence même de la bonté, comme nous l'avons dit d'après l'Aréopagite, tandis que la nature créée participe seulement dans une certaine mesure à la bonté divine, étant ainsi soumise en quelque sorte aux influences de cette bonté. En second lieu, la nature humaine est soumise à Dieu par l'effet même de la puissance divine, en ce que cette nature, comme toute créature, subit l'opération de la sagesse et de la puissance infinies. La nature humaine, enfin, est spécialement soumise à Dieu, par rapport à son acte propre, en ce que de sa propre volonté, elle obéit aux divins préceptes. Cette triple sujétion, le Christ la professe à l'égard de son Père. Sous le premier rapport, il dit, *Matth.*, XIX, 17 : « Pourquoi m'interrogez-vous sur ce qui est bon ? Dieu seul est bon. » Sur quoi saint Jérôme dit : « Celui qui l'avoit appelé bon Maître, sans le reconnoître comme Dieu ou Fils de Dieu, apprend de lui qu'un homme, même saint, ne sauroit être appelé bon quand on le compare à Dieu. » Et par là le Christ donnoit bien à comprendre que selon sa nature humaine il n'atteignoit pas à la hauteur de la divine bonté. Or, comme « dans les choses qui ne sont pas grandes par le volume ou la quantité, la grandeur se confond avec la bonté, » ainsi que le dit saint Augustin, *De Trin.*, VI, 8, il s'ensuit évidemment que le Christ est inférieur à son Père sous le rapport de sa nature humaine. Le second genre de sujétion est également attribué au Christ, en ce que tout ce qui s'est accompli dans son humanité, est regardé comme une disposition de la sagesse divine. Voilà pourquoi l'Aréopagite dit, *De Cœlest.*

(Conclusio. — Christus Deo Patri subjectus fuit secundum bonitatem, servitutem et obedientiam.)

Respondeo dicendum, quòd quilibet habenti aliquam naturam, conveniunt ea quæ sunt propria illi naturæ. Natura autem humana ex sui conditione habet triplicem subjectionem ad Deum : unam quidem secundum gradum bonitatis, prout scilicet divina natura est ipsa essentia bonitatis, ut patet per Dionysium cap. 1. *De divin. Nomin.;* natura autem creata habet quamdam participationem divinæ bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subjecta. Secundò, humana natura subjicitur Deo, quantum ad Dei potestatem, prout scilicet natura humana, sicut et quælibet creatura, subjacet operationi divinæ dispositionis. Tertio modo, specialiter humana natura Deo subjicitur quantum ad proprium suum actum; in quantum scilicet propria voluntate obedit mandatis ejus. Et hanc triplicem subjectionem ad Patrem Christus de seipso confitetur : prima quidem *Matth.*, XIX : « Quid me interrogas de bono? unus est bonus, Deus. » Ubi Hieronymus, dicit : « Qui magistrum vocaverat bonum, et non Deum, vel Dei Filium confessus erat, discit hominem, quamvis sanctum, in comparatione Dei non esse bonum. » Per quod dedit intelligere quòd ipse secundum humanam naturam non pertingebat ad gradum bonitatis divinæ. Et quia « in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius, » ut Augustinus dicit in VI. *De Trinit.* (cap. 8), ex hac ratione Pater dicitur major Christo secundum humanam naturam. Secunda etiam subjectio Christo attribuitur, in quantum omnia quæ circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur. Unde Dionysius dicit cap. IV. *Cœlest.*

hierarch., cap. 4 : « Le Christ est soumis à l'ordre établi par Dieu son Père. » Et telle est la sujétion de servitude, selon laquelle toute créature est soumise à Dieu, puisqu'il en dispose à son gré, conformément à cette parole, *Sap.*, XVI, 24 : « La créature vous sert, vous qui l'avez faite. » C'est dans ce sens que, selon l'expression de l'Apôtre, le Christ a pris la forme de serviteur ou d'esclave. Le Christ affirme de lui-même le troisième genre de sujétion quand il dit, par exemple, *Joan.*, VIII, 29 : « Je fais toujours ce qui lui est agréable. » Et telle est la sujétion d'obéissance qu'il pratique à l'égard de son Père jusqu'à subir la mort, conformément à ce que dit encore l'Apôtre *Philip.*, II, 8 : « Il a été obéissant envers son Père jusqu'à la mort (1). »

Je réponds aux arguments : 1 On ne doit pas dire d'une manière absolue que le Christ est une créature, cela ne doit s'entendre que de sa nature humaine, qu'on ajoute ou qu'on n'ajoute pas cette restriction ; c'est ce que nous avons expliqué, quest. XVI, art. 8. Or cela s'applique égale-

(1) Tous les théologiens s'accordent à dire que le Christ, à raison de son humanité, est placé sous la dépendance de Dieu, qu'il lui est soumis en toutes choses, que Dieu peut disposer de lui au gré de sa souveraine puissance; que l'humanité du Christ, néanmoins, à raison de son union hypostatique avec le Verbe, possède les trésors et les honneurs de la divinité. La question est donc de savoir si, malgré cela, le Christ peut convenablement être appelé le serviteur de Dieu. Qu'il le soit en réalité, on ne sauroit le révoquer en doute, d'après ce qui vient d'être dit. C'est donc ici une question de convenance et de rigoureuse précision dans le langage théologique. Vasquez et quelques autres en petit nombre se déclarent pour la négative. On vient de voir dans quel sens saint Thomas veut que le Christ soit réellement et puisse être appelé le serviteur de Dieu. C'est l'opinion soutenue par les thomistes et la généralité des théologiens, sans distinction d'école. Et, en vérité, ils peuvent s'autoriser de l'exemple des plus illustres adversaires de l'arianisme et du texte même des Livres saints.

Saint Athanase, *Contra Arian.*, orat. III, après avoir rappelé ces qualifications, *fait, formé, serviteur*, à propos du Christ, dit formellement : « Tous les mots de ce genre lui sont parfaitement applicables à raison de la nature humaine. » Saint Jean Chrysostôme, parlant *sur l'Epître aux Philippiens*, homil. VII, n'est pas moins explicite : « Si par sa nature divine il est Dieu parfait, par sa forme humaine il est parfaitement serviteur. » Saint Augustin, après ce que nous avons vu de lui, dit encore, *Epist.* CLXXVIII : « En le voyant dans une telle infirmité, non-seulement nous disons qu'il est soumis à son Père, mais nous le proclamons serviteur. » Du reste, l'Ecriture elle-même, avons-nous dit, ne semble guère permettre un doute sur la légitimité de cette expression, puisqu'elle est la première à s'en servir. Voici les paroles que le Prophète met dans la bouche de Dieu, *Isa.*, XLII et LV : « Voici mon serviteur, je l'accueillerai.... Le Juste, mon serviteur, en justifiera un grand nombre. » Et nul doute qu'il ne s'agisse là du Messie. Ce nom lui est encore donné par d'autres prophètes.

---

hierarch., quòd « Christus subjicitur Dei Patris ordinationibus. » Et hæc est subjectio servitutis, secundum quod omnis creatura Deo servit, ejus ordinationis subjecta, secundum illud *Sapient.*, XVI : « Creatura tibi factori deserviens. » Et secundum hoc etiam Filius Dei, *Philip.*, II, dicitur formam servi accepisse. Tertiam etiam subjectionem attribuit sibipsi *Joan.*, VIII, dicens : « Quæ placita sunt ei, facio semper. » Et hæc est subjectio obedientiæ Patri usque ad mortem; unde dicitur *Philip.*, II, quòd « factus est obediens Patri (1) usque ad mortem. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut non est simpliciter intelligendum quòd Christus sit creatura, sed solùm secundum humanam naturam, sive apponatur ei determinatio, sive non, ut suprà dictum est (qu. 16, art. 8); ita etiam

(1) Vel simpliciter, *obediens usque ad mortem*, ex Apostoli textu, sed manifestè subintelligi debet *Patri*, à quo moriendi præceptum acceperat.

ment à cette proposition, *le Christ est soumis à son Père;* on ne doit l'entendre que de sa nature humaine, alors même qu'on n'ajoute pas cette restriction; qu'il est mieux néanmoins de faire pour repousser l'hérésie d'Arius, lequel prétendoit que le Fils étoit absolument inférieur au Père.

2° La relation impliquée par ces deux termes servitude et domination, repose sur une relation d'activité et de passivité, en tant qu'il y a là deux êtres, le maître et le serviteur, dont l'un meut l'autre par son commandement. Or l'action n'est pas attribuée à la nature, ce n'est pas elle qui est considérée comme agent, c'est la personne; car, nous l'avons dit plusieurs fois à la suite du Philosophe, les actes appartiennent aux suppôts et aux individus. On attribue seulement l'action à la nature comme au principe par lequel la personne ou l'hypostase agit. Ainsi donc, bien qu'on ne puisse pas dire d'une manière rigoureuse qu'une nature commande ou sert, on dit, à proprement parler, que toute hypostase ou personne commande ou sert en vertu de telle nature. Par conséquent, rien n'empêche de dire dans ce sens que le Christ est soumis à son Père, qu'il est son serviteur, à raison de la nature humaine.

3° Saint Augustin dit, *De Trin.*, I, 8 : « Le Christ remettra la souveraine puissance à Dieu son Père, quand il aura conduit jusqu'à la claire vision, jusqu'à la contemplation directe de l'essence divine, commune au Père et au Fils, ceux sur lesquels il règne maintenant par la foi. » C'est alors qu'il sera complètement soumis à son Père, non-seulement en lui-même, mais encore dans ses membres, désormais rendus pleinement participants de la divine bonté. C'est alors aussi que toutes choses lui seront entièrement soumises par l'accomplissement final de sa volonté sur elles; ce qui ne veut pas dire qu'elles ne lui soient pas dès ce moment soumises à raison de sa puissance; car n'a-t-il pas lui-même dit, *Matth.*, ult., 20 : « Toute-puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. »

---

non est simpliciter intelligendum quòd Christus sit subjectus Patri, sed solum secundum humanam naturam, etiamsi hæc determinatio non apponatur; quam tamen convenientius est apponere, ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre.

Ad secundum dicendum, quòd relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione, in quantum scilicet servi est moveri à domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturæ, sicut agenti, sed personæ; actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum. Attribuitur tamen actio naturæ, sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo, quamvis non propriè dicatur quòd natura sit domina vel serva, potest tamen propriè dici quòd quælibet hypostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc nihil prohibet, Christum dicere Patri subjectum vel servum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I. *De Trin.* (cap. 8), « tunc Christus tradet regnum Deo et Patri, quando justos in quibus nunc regnat per fidem, perducturus est ad speciem, ut scilicet videant ipsam essentiam communem Patri et Filio. » Et tunc totaliter erit Patri subjectus, non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinæ bonitatis. Tunc etiam omnia erunt plenè ei subjecta per finalem impletionem suæ voluntatis de eis; licet etiam modò sint omnia ei subjecta quantum ad potestatem, secundum illud *Matth.*, ult. : « Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. »

ARTICLE II.

Le Christ est-il soumis à lui-même?

Il paroît que le Christ n'est pas soumis à lui-même. 1° Saint Cyrille dit dans sa lettre Synodale, approuvée par le concile d'Ephèse : « Le Christ n'est ni son propre serviteur ni son propre maître ; c'est une chose puérile ou plutôt impie de penser ou de dire cela. » Saint Jean Damascène, III, 21, s'exprime dans le même sens : « Il n'y a qu'un être dans le Christ ; le Christ ne peut donc pas être à la fois son propre serviteur et son propre maître. » Or nous disons qu'il est le serviteur du Père, en tant qu'il lui est soumis. Donc le Christ n'est pas soumis à lui-même.

2° Quand on parle de serviteur et de maître, c'est une relation qu'on exprime. Or il n'y a pas de relation d'un individu avec lui-même ; on ne dit pas d'une chose, comme s'exprime saint Hilaire, *De Trin.*, III, « qu'elle est semblable ou égale à elle-même. » Donc on ne peut pas dire que le Christ est son propre serviteur, ni, par conséquent, qu'il est soumis à lui-même.

3° « De même que une ame raisonnable et une chair constituent un nomme, de même Dieu et l'homme constituent un seul Christ, » selon l'expression comue de saint Athanase. Or on ne dit pas d'un homme qu'il est soumis à lui-même, son propre serviteur, ou plus grand que lui-même, par la raison que le corps sera soumis à l'ame. Il ne faut donc pas dire non plus que le Christ est soumis à lui-même, bien que son humanité soit soumise à sa divinité.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire, *De Trin.*, I, 7 : « La vérité nous fait voir de la sorte, (c'est-à-dire en nous montrant le Christ comme inférieur à son Père par la nature humaine,) que le Christ est également inférieur à lui-même. »

ARTICULUS II.

Utrùm Christus sit subjectus sibiipsi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd Christus non sit subjectus sibiipsi. Dicit enim Cyrillus in Epistola synodica, quam scilicet synodus Ephesina recepit : « Neque ipse Christus sibi servus est, nec Dominus ; fatuum enim est vel potius impium hoc sentire vel dicere. » Et hoc etiam asserit Damascenus in lib. III, cap. 21, dicens : « Unum enim ens Christus, non potest servus esse suiipsius et Dominus. » Sed in tantum Christus dicitur servus Patris, in quantum est ei subjectus. Ergo Christus non est subjectus sibiipsi.

2. Præterea, servus refertur ad Dominum. Sed relatio non est alicujus ad seipsum ; unde et Hilarius dicit in lib. *De Trinit.*, quòd « nihil est sibi simile aut æquale. » Ergo Christus non potest dici servus suiipsius, et per consequens nec sibi esse subjectus.

3. Præterea, « sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus, » ut Athanasius dicit. Sed homo non dicitur subjectus sibiipsi, vel servus suiipsius, aut major seipso, propter hoc quod corpus ejus subjectum est animæ. Ergo neque Christus dicitur subjectus sibiipsi, propter hoc quod ejus humanitas subjecta est divinitati ipsius.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *De Trinit.* (cap. 7) : « Veritas ostendit secundum istum modum (quo scilicet Pater est major Christo secundum humanam naturam) etiam seipso minorem Filium. »

1° Le saint Evêque d'Hippone dit au même endroit : « La forme de serviteur a été prise par le Fils, de telle façon qu'il ne dépouillât pas la forme de Dieu. » Or, selon cette forme divine, commune au Père et au Fils, le Fils est inférieur au Père à raison de la nature humaine. Donc le Fils est également inférieur à lui-même sous le même rapport (1).

2° Le Christ selon sa nature humaine est le serviteur de Dieu le Père, comme il l'a lui-même insinué, *Joan.*, XX, 17 : « Je remonte vers mon Père, qui est aussi votre Père, vers mon Dieu, qui est aussi votre Dieu. » Or quiconque est le serviteur du Père est aussi le serviteur du Fils ; car autrement tout ce qui est à l'un ne seroit pas à l'autre. Donc le Christ est son propre serviteur, il est soumis à lui-même.

(CONCLUSION. — Le Christ n'est pas soumis à lui-même, si l'on fait se rapporter à la Personne divine la domination et la soumission ; mais par rapport à la nature humaine, on peut dire que le Christ est soumis à lui-même.)

La domination et la servitude sont attribuées à une personne ou hypostase, en vertu de telle nature. Lors donc qu'il est dit du Christ qu'il est son propre maître ou son propre serviteur, ou bien encore que le Verbe de Dieu est le maître du Christ en tant qu'homme, cela peut être entendu de deux manières : ou bien on peut entendre par là qu'il y ait deux hypostases ou personnes, de telle sorte, que la personne du Verbe divin, qui commande, soit autre que celle de l'homme qui obéit ; et cela revient à l'hérésie de Nestorius. Aussi lisons-nous dans la condamnation prononcée contre cet hérésiarque, au concile d'Ephèse, *Can.*, VI : « Si quelqu'un dit que le Verbe procédant de Dieu le Père est le Dieu ou le Seigneur du Christ, et ne confesse pas plutôt que le même Christ est simultanément

(1) Nous avons vu plusieurs fois des arguments faits en des sens tout-à-fait opposés et qui s'éloignoient également de la vraie doctrine ; mais ici les seconds nous paroissent corroborer uniquement la pensée de l'auteur. Et ce qui semble le prouver, c'est que nous les verrons demeurer sans réponse, tandis qu'il est répondu, comme à l'ordinaire, aux trois premiers.

---

1. Præterea, sicut ipse argumentabatur ibidem : « Sic accepta est à Filio Dei forma servi, ut non omitteretur forma Dei. » Sed secundùm formam Dei, quæ est communis Patri et Filio, Pater est filio major secundum humanam naturam. Ergo etiam Filius est major seipso secundum humanam naturam.

2. Præterea, Christus secundum humanam naturam est servus Dei Patris, secundum illud *Joan.*, XX : « Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum. » Sed quicumque est servus Patris, est servus Filii ; alioquin non omnia quæ sunt Patris, essent Filii. Ergo Christus est servus suiipsius, et sibi subditus.

(CONCLUSIO. — Christus non est sibi subjectus, si dominium et subjectio ad divinam referatur personam ; est autem sibi subjectus secundum humanam naturam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), esse dominum et servum, attribuitur personæ vel hypostasi secundùm aliquam naturam. Cùm ergo dicitur Christum esse dominum vel servum sui ipsius, vel quòd Verbum Dei est Dominus hominis Christi, hoc potest intelligi dupliciter : uno modo, ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis, vel personæ, quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis, et alia hominis servientis ; quod pertinet ad hæresim Nestorii. Unde in condemnatione Nestorii dicitur in Synodo *Ephes.*, I : « Si quis dicit Deum vel Dominum esse Christi ex Deo Patre Verbum et non magis eumdem ipsum confitetur simul Deum et hominem, ut-

Dieu et homme, le Verbe fait chair, comme l'enseignent les Ecritures, qu'il soit anathème. » Dans ce sens donc saint Cyrille nie, aussi bien que saint Jean Damascène, et nous devons également nier que le Christ soit inférieur ou soumis à lui-même. Ou bien ces propositions peuvent être entendues selon la diversité des deux natures réunies dans une même personne ou hypostase; et de la sorte nous pouvons dire, en considérant l'une des deux natures, celle qui lui est commune avec le Père, que le Christ domine et commande avec son Père, et en considérant l'autre nature, celle qui lui est commune avec nous, qu'il est soumis et qu'il sert. C'est ainsi que l'entend saint Augustin, quand il dit que le Fils est inférieur à lui-même. Il ne faut pas oublier cependant que le nom de Christ ou de Fils étant celui de la personne elle-même, on ne doit dire de lui d'une manière absolue et sans restriction que ce qui lui convient à raison de la personne, laquelle est éternelle. On peut donc affirmer de lui surtout les relations qui sont propres et appartiennent exclusivement à la personne ou hypostase; mais quant à celles qui s'appliquent à sa nature humaine, on ne doit pas les lui attribuer sans les accompagner d'une explication ou restriction. Ainsi nous dirons simplement le Christ est le Très-Grand, le Dominateur, le Maître; mais si nous avons à dire qu'il est sujet, serviteur, inférieur, il faut ajouter quelque chose qui montre que nous entendons cela de la naturehumaine.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Cyrille et saint Jean Damascène refusent d'admettre que le Christ ait été soumis à lui-même, s'il faut entendre par là qu'il y ait en lui plus d'un suppôt; chose nécessaire, en effet, pour qu'on soit réellement soumis à quelqu'un ou le maître de quelqu'un.

2° Absolument parlant, autre est le maître, autre le serviteur; on peut néanmoins sauvegarder les idées de domination et de soumission, en ne

---

pote Verbum factum carnem, secundum Scripturas, anathema sit. » Et hoc modo negatur à Cyrillo et Damasceno. Et sub eodem sensu negandum est, Christum esse minorem seipso, vel esse sibiipsi subjectum. Alio modo potest intelligi secundum diversitatem naturarum in una persona vel hypostasi; et sic dicere possumus secundum unam earum, in qua cum Patre convenit, simul eum cum Patre præesse et dominari; secundùm verò alteram naturam, in qua nobiscum convenit, ipsum subesse et servire. Et per hunc modum dicit Augustinus Filium esse seipso minorem. Sciendum tamen, quòd cùm hoc nomen *Christus* sit nomen personæ, sicut et hoc nomen *Filius*, illa per se et absolutè possunt dici de Christo, quæ conveniunt ei ratione suæ personæ, quæ est æterna, et maximè hujusmodi relationes, quæ magis propriè videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea quæ conveniunt ei secundùm humanam naturam, sunt ei potius attribuenda cum determinatione; ut videlicet dicamus Christum esse simpliciter maximum, et dominum et præsidentem; quòd autem sit subjectus vel servus vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet secundùm humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Cyrillus et Damascenus negant Christum esse « dominum sui ipsius, » secundùm quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quæ requiritur ad hoc quod aliquis simpliciter sit dominus alicujus.

Ad secundum dicendum, quòd simpliciter quidem oportet esse alium *dominum*, et alium *servum* (1); potest tamen aliqua ratio dominii

(1) Id est, oportet ut sit alius ille qui est dominus, et alius etiam ille qui est servus, etc.

considérant qu'un individu vis-à-vis de lui-même, mais en le considérant sous différents rapports.

3° Eu égard aux deux parties, l'une supérieure et l'autre inférieure, qui constituent l'homme, le Philosophe a pu dire, *Ethic*, V, 15, qu'il existe une justice de l'homme par rapport à lui-même, en ce sens que les appétits irascible et concupiscible obéissent à la raison. On peut donc de la même manière dire de l'homme qu'il est son propre maître ou son propre serviteur (1).

La réponse aux autres arguments est clairement renfermée dans ce que nous venons de dire. Saint Augustin veut que le Christ soit inférieur et soumis à lui-même, à raison de sa nature humaine, mais non en supposant qu'il y ait en lui deux suppôts.

QUESTION XXI.

De la prière du Christ.

Tel est le sujet dont nous avons maintenant à nous occuper. Sur cela quatre questions à résoudre : 1° Convenoit-il au Christ de prier ? 2° Cela lui convenoit-il quant à la partie sensitive de l'ame ? 3° Lui convenoit-il de prier pour lui-même, ou seulement pour les autres ? 4° Toute prière du Christ a-t-elle été exaucée ?

(1) Saint Paul parle de ces deux hommes que chacun peut trouver au dedans de lui-même. Dans le Christ, ce double aspect du même être est constitué par les deux natures qu'il réunit.

---

et servitutis servari, prout idem est dominus et servus sui ipsius secundùm aliud et aliud.

Ad tertium dicendum, quod propter diversas partes hominis, quarum una est superior et alia inferior, dicit etiam Philosophus in V. *Ethic.*, quòd est hominis ad seipsum justitia, in quantum irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi. Unde per hunc modum etiam unus homo potest dici sibi subjectus et serviens, secundum diversas sui partes.

Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus asserit Filium seipso minorem esse, vel sibi subjectum, secundùm humanam naturam, non secundùm diversitatem suppositorum.

QUÆSTIO XXI.

De oratione Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de oratione Christi. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm Christo conveniat orare. 2° Utrùm conveniat ei secundùm suam sensualitatem. 3° Utrùm conveniat ei orare pro seipso, an tantum pro aliis. 4° Utrùm omnis ejus oratio sit exaudita.

ARTICLE I.

Convenoit-il au Christ de prier?

Il paroît qu'il ne convenoit pas au Christ de prier. 1° Selon saint Jean Damascène, III, 24, « prier, c'est demander à Dieu les choses qu'il convient de lui demander. » Or, comme le Christ avoit toute puissance, il ne paroît pas pouvoir lui convenir de demander quelque chose à quelqu'un. Donc il ne paroît pas lui convenir non plus de prier.

2° Il ne faut pas demander dans la prière une chose que l'on sait devoir certainement arriver; ainsi nous ne demandons pas que le soleil se lève demain; il ne convient pas davantage de demander une chose que l'on sait ne devoir en aucune façon avoir lieu. Or le Christ connoissoit à tous égards les choses futures. Donc il ne lui convenoit pas de prier pour demander une chose quelconque.

3° Le même saint Jean Damascène, dans le livre et le chapitre déjà cités, définit la prière : « Une élévation de notre intelligence ou de notre âme vers Dieu. » Or l'intelligence du Christ n'avoit pas besoin de s'élever à Dieu, puisqu'elle lui étoit sans cesse unie, non-seulement à raison de l'union hypostatique, mais encore parce qu'elle possédoit déjà la béatitude. Donc il ne convenoit nullement au Christ de prier.

Mais le contraire nous est dit en plusieurs endroits de l'Evangile; ainsi, par exemple, *Luc.*, VI, 12 : « En ces jours il se retira sur la montagne pour prier, et il passa la nuit dans la divine prière (1). »

(1) En fait, notre divin Sauveur a prié, il consacroit même de longues et fréquentes heures à l'exercice de la prière; rien de plus certain, rien de plus formellement consigné dans l'Evangile. Aussi n'est-ce pas là ce que l'auteur veut prouver; il veut seulement nous montrer que la prière a sa raison d'être dans la nature humaine du Christ et dans la mission qu'il venoit remplir sur la terre. Celui qui devoit satisfaire pour nous, en souffrant à notre place la mort que nous avions méritée, et suppléer de la sorte à l'insuffisance de nos œuvres et de nos expiations, ne devoit-il pas aussi suppléer à l'insuffisance de nos prières? De plus, il vouloit, par son exemple encore plus que par ses discours, nous enseigner à prier, comme notre saint

---

ARTICULUS I.

Utrùm Christo competat orare.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Christo non competat orare. Nam, sicut Damascenus dicit (lib. III, cap. 24), « oratio est petitio decentium à Deo. » Sed cùm Christus omnia facere posset, non videtur ei convenire quòd aliquis ab aliquo peteret. Ergo videtur quòd Christo non conveniat orare.

2. Præterea, non oportet orando petere illud quod aliquid scit pro certo esse futurum; sicut non oramus quòd sol oriatur cras; neque est etiam conveniens quòd aliquis orando petat, quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum. Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. III. (cap. 24), quòd « oratio est ascensus intellectus in Deum. » Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum; quia semper intellectus ejus erat Deo conjunctus, non solùm secundùm unionem hypostasis, sed etiam secundùm fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, VII : « Factum est in illis diebus exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei. »

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 17, art. 3, quæstiunc. 1; ut et IV, dist. 15, qu. 4, art. 6, quæstiunc. 2, ad 1; et *Joan.*, XI, lect. 6, col. 2 fine.

(Conclusion. — Comme la volonté humaine n'est pas efficace par elle-même et qu'elle a besoin du secours de la puissance divine, il convenoit au Christ, en tant qu'homme, de prier et de demander à Dieu dans la prière l'accomplissement de sa volonté.)

Ainsi que nous l'avons dit, II, II, quest. LXXXIII, art. 1, la prière est une expression de notre volonté auprès de Dieu, afin qu'il daigne l'accomplir. S'il n'y avoit dans le Christ qu'une seule volonté, la volonté divine, assurément il ne lui conviendroit en aucune façon de prier; car la volonté divine est douée d'une efficacité égale à elle-même, selon cette parole, *Ps.* CXXXIV, 6 : « Tout ce que le Seigneur a voulu, il l'a fait. » Mais comme dans le Christ il y a, outre la volonté divine, une volonté humaine; et comme celle-ci ne peut pas réaliser par elle-même ce qu'elle veut, ayant besoin pour cela de la puissance divine, il convenoit au Christ de prier, en tant qu'il étoit homme, puisqu'il n'avoit comme tel qu'une volonté bornée.

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ pouvoit, sans doute, accomplir tout ce qu'il vouloit, mais en tant que Dieu et non en tant qu'homme; car en tant qu'homme il n'avoit pas la toute-puissance, ainsi que nous l'avons établi, quest. XIII, art. 1. Et néanmoins, comme il étoit Dieu et homme en même temps, s'il voulut offrir à son Père le tribut de ses prières, ce n'étoit pas de sa part une preuve d'impuissance, c'étoit une instruction qu'il nous donnoit : en premier lieu, il nous montroit ainsi qu'il venoit du Père; ce qui lui fait dire, *Joan.*, XI, 42 : « A cause du peuple qui m'entoure, j'ai dit ceci (la prière qu'il vient d'adresser à Dieu), afin qu'ils croient que vous m'avez envoyé. » Sur quoi saint Hilaire dit, *De Trin.*, X : « Pour lui il

auteur va le dire dans la réponse au premier argument. Ajoutons à cela que la prière rentre d'une manière essentielle dans l'office de Médiateur; et cette médiation par la prière, le Christ continue à la remplir, au sein même de la gloire céleste, selon la foi universelle des chrétiens, l'enseignement constant de la tradition et la parole formelle des Livres saints.

(Conclusio. — Cùm voluntas humana non sit per seipsam efficax, sed divinæ virtutis ope egeat, convenit Christo, secundum quod homo, orare et Deum deprecari ut suam voluntatem impleat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est in II. parte (1) oratio est quædam explicatio propriæ voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo competeret ei orare; quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quæ vult, secundùm illud *Psalm.* CXXXIV : « Omnia quæcumque voluit Dominus fecit. » Sed quia in Christo est alia voluntas divina, et alia humana, et voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum quæ vult, nisi per virtutem divinam; inde est quòd Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus poterat perficere omnia quæ volebat, secundùm quod Deus, non autem secundùm quod homo; quia secundùm quod homo, non habuit omnipotentiam, ut suprà habitum est (qu. 13, art. 1). Nihilominus ipse idem Deus existens et homo, voluit ad Patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem : primò quidem, ut ostenderet se esse à Patre; unde ipse dicit *Joan.*, XI : « Propter populum qui circumstat, dixi, » scilicet Verba orationis (2), « ut credant quia tu me misisti. » Unde Hilarius in X. *De Trinit.*, dicit : « Non prece egut, nobis oravit,

(1) Vel 2, 2, qu. 83, art. 1, ubi ad primum oratio *interpres desiderii* nuncupatur.

(2) Annon potiùs verba per quæ gratias agit Patri, quòd ipsius orationem exaudisset, ibi nihilominus non expressam? ut vers. 42 videre est.

n'avoit pas besoin de prière, c'est pour nous qu'il prie, afin que nous sachions qu'il est le Fils de Dieu. » En second lieu, il a voulu nous donner l'exemple de la prière ; et de là ce que dit saint Ambroise, *Super Luc.*, V, 6 : « Ne prêtez pas à sa prière une oreille insidieuse et n'allez pas vous imaginer que le Fils de Dieu prie comme un être foible et qui a besoin d'obtenir ce qu'il ne peut faire par lui-même. Auteur de tout pouvoir, maître de toute obéissance, il nous forme par ses exemples à la pratique de la vertu. » Saint Augustin dit dans le même sens, *Super. Joan.*, tract. CIV : « Ayant pris la forme de serviteur, le Seigneur pouvoit, s'il lui eût été nécessaire de prier, prier en silence ; mais il a voulu payer le tribut de sa prière à Dieu de manière à ne pas perdre de vue qu'il étoit notre instituteur. »

2° Parmi les choses que le Christ savoit devoir arriver, il savoit que plusieurs auroient lieu à cause de sa prière même (1) ; et certes il pouvoit demander de telles choses à Dieu.

3° L'élévation n'est autre chose qu'un mouvement vers les choses d'en haut. Or le mouvement, comme il est dit, *De anima*, III, 28, s'entend de deux manières : d'une manière propre et rigoureuse, d'abord ; c'est le passage de la puissance à l'acte, l'acte donné à l'être imparfait ; et dans ce sens monter ou s'élever convient uniquement à l'être qui n'est qu'en puissance par rapport à cette élévation, et non en acte. Or, comme le dit saint Jean Damascène à l'endroit même cité dans l'argument, l'intellect humain du Christ n'a pas besoin de s'élever ainsi vers Dieu, puisqu'il ne cesse de lui être uni, et par son être personnel, et par la contemplation béatifique. Le mouvement peut, ensuite, exprimer l'acte d'un être déjà parfait, ou qui existe en acte ; ainsi, penser, sentir, c'est une sorte de mouvement. Et dans ce sens l'intellect du Christ monte sans cesse en Dieu, puisqu'il le contemple sans cesse avec le respect dû à sa grandeur.

(1) On reconnoît ici le principe sur lequel on a coutume d'appuyer la démonstration philosophique de la nécessité de la prière, en tant qu'elle rentre dans l'économie du plan divin.

---

ne Filius ignoraretur. » Secundò, ut nobis exemplum orandi daret ; unde Ambrosius dicit super *Luc.* (lib. V, cap. 6) : « Noli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit ; potestatis enim auctor, obedientiæ magister, ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. » Unde et Augustinus dicit super *Joann.* (Tract. CIV) : « Poterat Dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio : sed ita se Patri exhibere voluit precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem. »

Ad secundum dicendum, quòd inter alia quæ Christus scivit futura, scivit quædam esse fienda propter suam orationem ; et hujusmodi non inconvenienter à Deo petiit.

Ad tertium dicendum, quòd ascensio nihil est aliud, quam motus in id quod est sursum. Motus autem, ut habetur in III. *De anima* (text. 28), dupliciter dicitur : uno modo propriè, secundùm quod importat exitum de potentia in actum, prout est *actus imperfecti* ; et sic ascendere competit ei quod est potentia sursum, et non actu. Et hoc modo, ut Damascenus dicit in III. (ubi suprà), intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum ; cùm sit semper Deo unitus, et secundùm *esse* personale, et secundùm contemplationem beatam. Alio modo dicitur motus qui est *actus perfecti*, id est existentis in actu ; sicut *intelligere* et *sentire* dicuntur quidam motus. Et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum, ut supra se existentem.

ARTICLE II.

Convient-il au Christ de prier, même quant à la partie sensitive de l'ame?

Il paroît qu'il convenoit au Christ de prier, même quant à la partie sensitive. 1° Voici ce qu'il dit lui-même par la bouche de son Prophète, *Psalm.* LXXXIII, 3 : « Mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant. » Or la partie sensitive ou l'appétit de la chair, c'est la même chose. Donc la partie sensitive de l'ame du Christ a pu s'élever vers le Dieu vivant, par ses transports, et prier de la même manière.

2° Il appartient de prier, semble-t-il, à celui-là même qui désire ce qui est demandé dans la prière. Or le Christ a demandé des choses que désiroit la partie sensitive, comme quand il disoit : « Que ce calice passe loin de moi,» *Matth.*, XXVI, 39. Donc la partie sensitive dans le Christ a elle-même prié.

3° C'est plus d'être uni à Dieu en personne que de s'élever à lui par la prière. Or la partie sensitive a été prise par Dieu dans l'unité de personne, comme toute autre partie de la nature humaine. Donc, à plus forte raison, pouvoit-elle s'élever à Dieu par la prière.

Mais le contraire résulte de ce que le Fils de Dieu en prenant notre nature, « a été fait semblable aux hommes, » selon l'expression de saint Paul, *Philip.*, II. Or les autres hommes ne prient pas selon leur appétit sensitif. Donc ni le Christ non plus.

(Conclusion. — Comme la prière est un acte de la partie raisonnable et une élévation de l'ame à Dieu, le Christ n'a pas dû prier selon la partie sensitive, si ce n'est tout au plus en exprimant les désirs de cette partie, ses affections et ses souffrances.)

ARTICULUS II.

Utrùm Christo conveniat orare, secundùm suam sensualitatem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Christo conveniat orare secundùm suam sensualitatem. Dicitur enim in *Psal.* LXXXIII, ex persona Christi : « Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. » Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo sensualitas Christi potuit ascendere in Deum vivum, exultando, et pari modo orando.

2. Præterea, ejus videtur esse orare, cujus est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit ejus sensualitas (2), cùm dicit : « Transeat à me calix iste, » sicut dicitur *Matth.*, XXVI. Ergo sensualitas Christi oravit.

3. Præterea, magis est uniri Deo in persona, quàm ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta à Deo in unitatem personæ, sicut et quælibet pars humanæ naturæ. Ergo multò magis potuit ascendere in Deum orando.

Sed contra est, quod dicitur *Philip.*, II, quòd Filius Dei secundùm naturam quam assumpsit, « in similitudinem hominum factus est, » Sed alii homines non orant secundùm sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundùm sensualitatem.

(Conclusio. — Cùm oratio sit rationis actus et mentis in Deum elevatio non convenit Christo secundum sensualitatem orare, nisi quatenus ejus oratio sensualitatis affectum, tanquam advocata ejus, exprimit.)

(1) De his etiam infrà, art. 4, corp. et ad 4; et III, dist. 17, art. 3, quæstiunc. 3; et *Opusc.*, III, cap. 240; et *Opusc.*, VII.

(2) In bonam partem sumpta pro appetitu sensitivo, cùm alioqui vulgò malè sonet propter corruptionem sensûs vel sensitivi appetitûs, quæ in Christo non fuit.

Quand on dit prier selon la partie sensitive, cela peut s'entendre de deux manières : de manière que la prière soit prise pour un acte de la partie sensitive, d'abord ; et dans ce sens le Christ n'a pas prié selon la partie sensitive de son ame ; et cela, parce la sensibilité dans le Christ étoit de la même nature et de la même espèce que la nôtre. Or en nous la partie sensitive ne peut pas prier, et pour deux raisons ; parce que les sens ne s'élèvent pas naturellement au-dessus des choses sensibles, et ne peuvent dès lors s'élever à Dieu, comme la prière l'exige ; parce que la prière implique une idée d'ordre, en ce que elle demande une chose qui doit être accomplie par Dieu, ce que la raison seule peut concevoir. Il suit donc de là que la prière est un acte de la raison, comme nous l'avons établi, II, II, quest. LXXXIII, art. 1. En second lieu, on peut dire qu'un homme prie selon la partie sensitive, en ce que par sa prière il offre à Dieu les désirs et les impressions de la sensibilité. Sous ce rapport, nous pouvons dire que le Christ a prié selon la partie sensitive, puisque sa prière en exprimoit les souffrances et les désirs ; et il a voulu qu'il en fût ainsi pour nous donner une triple leçon : pour nous bien montrer qu'il a réellement pris la nature humaine avec toutes ses affections ; pour nous faire voir qu'il est permis à l'homme selon ses affections naturelles de vouloir une chose que Dieu ne veut pas ; et enfin, que l'homme doit soumettre ses affections et ses sentiments à la volonté divine. C'est là ce qui fait dire à saint Augustin expliquant le psaume XXXII : « Le Christ vivant en homme sur la terre manifeste une volonté humaine et individuelle quand il dit, *que ce calice passe loin de moi.* En effet, c'étoit là une volonté humaine réclamant quelque chose de propre et de personnel. Mais comme il veut que l'homme ait un cœur droit et soit ramené vers

---

Respondeo dicendum, quòd orare secundùm sensualitatem, potest intelligi dupliciter : uno modo, sic quòd ipsa oratio sit actus sensualitatis; et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit, quia ejus sensualitas ejusdem naturæ et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest sensualitas orare duplici ratione : primò quidem, quia motus sensualitatis non potest sensibilia transcendere; et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem; secundò, quia oratio importat quamdam ordinationem, prout scilicet aliquis desiderat aliquid quasi à Deo implendum; et hoc est solius rationis. Unde oratio est actus rationis, ut in II. parte habitum est (1). Alio modo potest dici aliquis orare secundùm sensualitatem, quia scilicet ejus oratio orando Deo proponit quod est in appetitu sensualitatis ipsius. Et secundùm hoc Christus oravit secundùm sensualitatem, in quantùm scilicet oratio ejus exprimebat sensualitatis affectum, tanquam sensualitatis advocata; et hoc, ut nos de tribus instrueret : primo quidem, ut ostenderet se veram naturam humanam suscepisse cum omnibus naturalibus affectibus; secundò, ut ostenderet quòd homini licet secundùm naturalem affectum aliquid velle quod Deus non vult; tertiò, ut ostendat quòd proprium affectum debet homo divinæ voluntati subjicere. Unde Augustinus in *Psalm.* XXXII, dicit : « Christus hominem gerens ostendit privatam quamdam hominis voluntatem, cùm dicit, » transeat à me calix iste; « hæc enim erat voluntas humana, proprium aliquid et tanquam privatum volens. Sed quia recto corde rectum vult esse hominem, ad Deum dirigi,

(1) Seu 2, 2, qu. 83, art. 1. Ad eum sensum refert S. Thomas quod à Cassiodoro quasi *oris ratio* nuncupatur, etsi allusione quadam tantùm; quam et assignat Isidorus lib. I. *Etymolog.* vel *Origin.*, cap. 5.

Dieu, il ajoute, *que votre volonté se fasse et non la mienne.* C'est comme s'il nous disoit : Vous pouvez vous voir en moi et comprendre qu'il vous est permis de vouloir certaines choses, bien que Dieu ne les veuille pas (1).»

Je réponds aux arguments : 1° Si notre chair tressaille dans le Dieu vivant, selon l'expression du Prophète, ce n'est pas qu'elle puisse par elle-même s'élever à Dieu, c'est parce que la joie du cœur rejaillit sur la chair, l'appétit sensitif subissant l'impulsion de l'appétit raisonnable.

2° Bien que la sensibilité ait voulu ce que la raison demandoit, ce n'étoit pas à la première, mais uniquement à la seconde, comme nous l'avons dit, qu'il appartenoit de le demander.

3° L'union hypostatique se fait dans l'être même de la personne, ce qui embrasse les diverses parties de la nature humaine ; mais l'élévation que la prière implique ne sauroit regarder que la raison, avons-nous également dit : il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE III.

Convenoit-il au Christ de prier pour lui-même ?

Il paroît qu'il ne convenoit pas au Christ de prier pour lui-même. 1° Saint Hilaire dit, *De Trin.*, X : « Quand sa prière n'étoit pour lui d'aucun avantage, il parloit et prioit pour l'avancement de notre foi. » Donc il paroît que le Christ prioit, non pour lui, mais pour nous.

(1) Nous avons vu plus haut que la prière a été definie par saint Jean Damascène, « une élévation de notre intellect ou de notre ame vers Dieu. » Et cette définition, qui du reste a prévalu dans l'enseignement même élémentaire de la Religion, résume en termes clairs et précis la doctrine des Pères sur cet objet. Saint Augustin, par exemple, appelle la prière, tantôt, « un retour du cœur à Dieu, » *Serm. in Monte*, II, 7, tantôt, « une élévation des choses terrestres aux choses du ciel. » C'est toujours, on le voit, un mouvement de l'ame, de l'ame intellective et raisonnable, un exercice de la pensée, que la prière implique. Ce n'est donc pas précisément par la partie sensitive de l'ame qu'on peut prier ; ce qui, soit dit en passant, condamne certains travers trop communs dans la prière. Si le sentiment doit s'y mêler, comme conséquence nécessaire de la pensée, c'est celui qui tient à la partie supérieure ou

---

subdit, » verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu ; « ac si dicat, videte in me, quia potest aliquis proprium velle, etsi Deus aliud velit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam à corde in carnem, in quantùm appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.

Ad secundum dicendum, quòd licèt sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd unio in persona est secundùm *esse* personale, quod pertinet ad quamlibet partem humanæ naturæ ; sed ascensio orationis est per actum, qui non convenit nisi rationi, ut dictum est : unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm fuerit conveniens Christum pro se orare.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Christo non fuerit conveniens pro se orare. Dicit enim Hilarius in X. *De Trinit.* : « Cùm sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen nostræ fidei loquebatur. » Sic ergo videtur quòd Christus non sibi, sed nobis oravit.

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 17, art. 3, quæstiunc. 2 ; et *Joan.*, XII, lect. 4, col. 2.

2° Nul ne prie que pour demander une chose qu'il veut ; car, comme il vient d'être dit dans le premier article, la prière est une sorte d'exposé que nous faisons à Dieu de notre volonté, pour qu'il la remplisse. Or le Christ acceptoit volontairement ses souffrances ; et voici ce que dit saint Augustin. *Contra Faust.*, XXVI, 8 : « L'homme souvent se met en colère sans le vouloir, il s'afflige sans le vouloir, il dort sans le vouloir, et il éprouve de même la faim et la soif. Mais le Christ n'a éprouvé ces choses que parce qu'il l'a voulu. » Donc il ne lui convenoit pas de prier pour lui-même.

3° Saint Cyprien dit, *De Orat. Dom.* : « Cet instituteur de la paix fraternelle, ce maître de l'unité n'a pas voulu que nos prières se fissent isolément et à l'écart, de telle sorte qu'en priant on ne priât que pour soi-même. » Or le Christ a lui-même accompli ce qu'il a enseigné, selon cette parole, *Act.*, I : « Jésus commença à faire, et puis il enseigna. » Donc le Christ n'a jamais prié pour lui seul.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est cette prière qu'il adresse lui-même à son Père. *Joann.*, XVII, 1 : « Glorifiez votre Fils. »

(Conclusion. — Le Christ a prié pour lui-même, non-seulement en exprimant les affections de sa sensibilité ou les simples volitions de sa nature, mais encore les actes d'une volonté délibérée ; et cela afin de nous donner l'exemple et de nous montrer dans son Père l'auteur de tous les biens.)

Le Christ a prié pour lui-même de deux manières : d'abord, en exprimant les affections de sa sensibilité, dans le sens que nous venons de le dire, ou bien les inclinations de sa volonté naturelle, telle que nous l'avons également caractérisée plus haut ; c'est ainsi qu'il prioit quand il demandoit, par exemple, que le calice de sa passion fût éloigné de lui. Il prioit

intellective. Et cependant Dieu nous permet, par égard pour notre foiblesse, de lui demander des biens temporels ou la délivrance des maux de même nature, pourvu que nous les demandions dans un but louable et que nous sachions en définitive nous soumettre à la divine volonté. C'est ce dont le Christ nous a donné l'exemple.

---

2. Præterea, nullus orat nisi pro eo quod vult; quia, sicut dictum est (art. 1), oratio est quædam explicatio voluntatis per Deum implendæ. Sed Christus volebat pati ea quæ patiebatur; dicit enim Augustinus XXVI. *Contra Faustum* (cap. 8) : « Homo plerumque irascitur, etsi nolit, contristatur, etsi nolit, dormit, etsi nolit, esurit ac sitit. Ille autem (scilicet Christus) omnia ista fecit, quia voluit. » Ergo ei non competebat pro seipso orare.

3. Præterea, Cyprianus dicit in lib. *De oratione Dominica* : « Pacis doctor et unitatis Magister noluit sigillatim et privatim preces fieri, ut quis cùm precatur pro se tantum precetur. » Sed Christus illud implevit quod docuit, secundùm illud *Act.*, I : « Cœpit Jesus facere et docere. » Ergo Christus nunquam pro se solo oravit.

Sed contra est, quòd ipse Dominus orando dicit *Joan.*, XVII : « Clarifica Filium tuum. »

(Conclusio. — Oravit Christus pro se, non modo sensualitatis, vel simplicis voluntatis, sed etiam deliberatæ voluntatis affectum exprimendo, ut nobis orandi præberet exemplum, et patrem suum omnis boni auctorem ostenderet.)

Respondeo dicendum, quòd Christus pro se oravit dupliciter : uno modo, exprimendo affectum sensualitatis (ut suprà dictum est), vel etiam voluntatis simplicis, quæ consideratur ut *natura*, sicut cùm oravit à se calicem pas-

encore pour lui-même sous l'impulsion d'une volonté délibérée, et que nous avons appelée raisonnable ou rationnelle; c'est ce qu'il fit en demandant la gloire de la résurrection. La prière du Christ pour lui-même s'explique aisément aux yeux de la raison; car, comme nous l'avons dit dans le premier article, le Christ a voulu prier son Père céleste, pour nous donner l'exemple de la prière et pour nous montrer que le Père est le principe éternel dont il procède éternellement par sa nature divine, et dont il a reçu tous les biens qu'il possède dans sa nature humaine. Or, dans cette dernière nature, on peut distinguer des biens que le Christ avoit déjà reçus durant le cours de sa vie mortelle, et des biens qu'il n'avoit pas encore, mais qu'il devoit recevoir plus tard. Aussi, de même qu'il rendoit grace à son Père pour les bienfaits accordés à sa nature humaine, en reconnoissant qu'il en est la source et l'auteur, comme on le voit clairement, *Matth.*, XXVI, et *Joann.*, XI; de même, et pour proclamer de nouveau la pnissance de son Père, il le prioit et lui demandoit ce qui manquoit encore à sa nature humaine, comme la glorification de son corps et autres biens du même genre (1). Encore en cela il devenoit notre modèle, il nous apprenoit par son exemple à rendre graces à Dieu pour les bienfaits que nous en avons reçus, et à le prier pour en obtenir de nouveaux.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Hilaire parle en cet endroit de la prière vocale, qui dans le fait n'étoit pas nécessaire au Christ pour lui-

(1) En nous montrant comment le Christ a pu prier pour lui-même, l'auteur résume dans ces quelques mots les principales fins de la prière. Reconnoître, en effet, le souverain domaine de Dieu sur les créatures, lui rendre graces pour tous les bienfaits dont il nous a comblés, lui demander ceux dont nous avons encore besoin, tel est le triple objet que nous devons nécessairement nous proposer quand nous prions; et nous pouvons aisément le retrouver dans les diverses prières que le Christ adresse à son Père dans l'Evangile. Tout cela implique évidemment de la part d'une simple créature, l'aveu de son néant originel et de l'impuissance absolue où elle est de se suffire à elle-même. Pour nous, pécheurs et enfants d'une race coupable, ajoutons-y l'aveu de notre indignité et la demande du divin pardon; et nous aurons, non-seulement les fins de la prière, mais encore celles du sacrifice; ce qui ne doit nullement nous étonner, puisque le sacrifice est la plus parfaite de toutes les prières, ou plutôt la prière parfaite.

---

sionis transferri; alio modo, exprimendo affectum voluntatis deliberatæ, quæ consideratur *ut ratio*, sicut cùm petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter; sicut enim dictum est (art. 1), Christus ad hoc uti voluit oratione ad Patrem, ut nobis daret exemplum orandi, ut ostenderet Patrem suum esse auctorem (1); à quo et æternaliter processit secundùm divinam naturam, et secundum naturam humanam ab eo habet quidquid boni habet. Sicut autem in humana natura, quædam bona habebat à Patre jam percepta, ita etiam expectabat ab eo quædam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo, sicut pro bonis jam perceptis in humana natura gratias agebat Patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet *Matth.*, XXVI et *Joan.*, XI, ita etiam ut Patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat ea quæ sibi deerant secundùm humanam naturam, putà gloriam corporis, et alia hujusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum, ut de perceptis à nobis muneribus gratias agamus, et etiam nondum habita orando postulemus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Hilarius loquitur quantum ad orationem vocalem, quæ non erat ei necessaria propter ipsum, sed so-

(1) Sic enim eum quoad æternam ac divinam nativitatem per auctoris etiam nomen Hilarius designat, lib. IX. *De Trinit.*, aliquantò post principium.

même, et ne l'étoit que pour nous; aussi le saint Docteur dit-il expressément que ce n'étoit pas au Christ même que la parole de sa prière étoit avantageuse. Et, en effet, si « le Seigneur entend le désir des pauvres, » comme il est dit *Psalm.* IX, à combien plus forte raison la volonté toute seule du Christ n'aura-t-elle pas auprès de Dieu la puissance de la prière? N'a-t-il pas dit lui-même à son Père, *Joann.*, XI, 42 : « Pour moi, je savois que vous m'exaucez toujours; mais j'ai dit cela à cause du peuple qui m'entoure, afin qu'ils croient que vous m'avez envoyé. »

2° Sans doute le Christ acceptoit volontairement ses souffrances, pour le temps même où il devoit les endurer; mais il vouloit la glorification de son corps, pour le temps qui suivroit sa passion; et cette glorification, il l'attendoit de son Père comme du principe même de son être; il étoit donc juste qu'il en fît l'objet de sa prière.

3° La gloire elle-même que le Christ demandoit en priant, avoit pour objet le salut des hommes, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, IV, 25 : « Il est ressuscité pour notre justification. » Et de la sorte la prière même qu'il faisoit pour lui, se rapportoit encore au bien des autres; ainsi, quand un homme quelconque demande à Dieu un bien avec l'intention d'en user dans l'intérêt des autres, ce n'est pas pour lui seul qu'il prie, il prie encore pour ceux auxquels il veut être utile.

ARTICLE IV.

La prière du Christ a-t-elle été toujours exaucée?

Il paroît que la prière du Christ n'a pas toujours été exaucée. 1° Il demanda que le calice de la passion fût éloigné de lui, *Matth.*, XXVI; ce

---

lum propter nos; unde signanter dicit, quòd « sibi non proficiebat deprecationis sermo. » Si enim « desiderium pauperum exaudit Dominus, » ut in *Psalm.* IX. dicitur, multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud Patrem. Unde ipse dicebat *Joan.*, XI : « Ego sciebam quoniam semper me audis; sed propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti. »

Ad secundum dicendum, quòd Christus volebat quidem pati illa quæ patiebatur, pro tempore illo; sed nihilominus volebat, ut post passionem, gloriam corporis consequeretur, quam nondum habebat. Quam quidem gloriam expectabat à Patre sicut ab auctore; et ideo convenienter ab ipso eam petebat.

Ad tertium dicendum, quòd ipsa gloria quam Christus orando petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundùm illud *Rom.*, IV : « Resurrexit propter justificationem nostram (1). » Et ideo illa etiam oratio, quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis; sicut et quicumque homo aliquod bonum à Deo postulat, ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

ARTICULUS IV.

Utrùm oratio Christi semper fuerit exaudita.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd oratio Christi non semper fuerit exaudita. Petiit enim à se removeri calicem passionis, ut

(1) Id est, *ut nos justificaret resurgendo*, ait ibidem S. Thomas, lect. 3. Hinc *Act.*, II, vers. 33 : *Dexterâ Dei exaltatus effudit hunc Spiritum, etc.*

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 17, art. 3, quæstiunc. 3 et 4; et *Opusc.*, VII, super illud : *Fiat voluntas tua;* et *Psalm.* XX, col. 4; et *Joan.*, II, lect. 4, col. 2; et *ad Hebr.*, V, lect. 1, col. 3.

qui n'eut pas néanmoins lieu. Donc il paroît que toutes les prières du Christ n'ont pas été exaucées.

2° Il pria pour demander le pardon de ses bourreaux, *Luc.*, XXII. Or le pardon ne fut pas accordé à tous ceux qui prirent part à sa mort; puisque les juifs ont été si terriblement châtiés pour ce péché. Donc il paroît que toutes les prières du Christ n'étoient pas exaucées.

3° Il pria pour ceux qui devoient croire en lui sur la parole des apôtres, demandant qu'ils fussent tous réunis dans l'unité et qu'ils parvinssent à être avec lui. Or tous ne parviennent pas à ce double but. Donc la prière du Christ ne fut pas toujours exaucée.

4° Le Christ dit par son Prophète, *Psalm.* XXI, 3 : « J'élèverai ma voix tout le jour, et vous ne m'exaucerez pas. » Donc toute prière faite par le Christ n'a pas été exaucée.

Mais l'Apôtre dit ainsi le contraire, *Hebr.*, V, 7 : « Ayant sacrifié avec de grands cris et des larmes, il a été exaucé à cause de son respect pour son Père. »

(Conclusion. — La volonté absolue du Christ ayant toujours été conforme à celle de Dieu, sa prière a toujours été nécessairement exaucée.)

La prière, avons-nous dit, est en quelque sorte la traduction de la volonté humaine. On peut donc regarder la prière de quelqu'un comme exaucée quand sa volonté est accomplie. Or, lorsqu'on dit simplement la volonté de l'homme, c'est de la volonté raisonnable qu'on entend parler; car nous ne voulons d'une manière absolue que ce que nous voulons d'une volonté délibérée. Une volonté qui provient de l'inspiration des sens, ou bien celle qui naît d'un simple mouvement de la nature n'est pas absolument une volonté, elle ne l'est que jusqu'à un certain point et sous réserve, sous la réserve que rien ne s'opposera à ce que nous voulons ainsi; et c'est par la délibération de la raison que l'on découvre les motifs de

---

patet *Matth.*, XXVI, qui tamen ab eo non fuit translatus. Ergo videtur quòd non omnis oratio ejus fuerit exaudita.

2. Præterea, ipse oravit ut peccatum crucifixoribus suis ignosceretur, ut patet *Luc.*, XXII. Non tamen omnibus peccatum illud fuit dimissum; nam Judæi fuerunt pro peccato illo puniti. Ergo videtur, quòd non omnis ejus oratio sit exaudita.

3. Præterea, Dominus oravit pro his qui erant credituri per verbum Apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent, et ut pervenirent ad hoc quòd essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis ejus oratio est exaudita.

4. Præterea, in *Psal.* XXI, dicitur in persona Christi : « Clamabo per diem et non exaudies. » Non ergo omnis oratio Christi fuit exaudita.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Hebr.*, V : « Cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia. »

(Conclusio. — Cum Christi voluntas absoluta, Deo semper fuerit conformis, semper ejus oratio à Deo Patre fuit exaudita.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanæ. Tunc ergo alicujus orantis exauditur oratio, quando ejus voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est rationis voluntas; hoc enim absolutè volumus, quod secundùm deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundùm motum sensualitatis, vel etiam secundùm motum voluntatis simplicis, quæ consideratur *ut natura*, non simpliciter volumus, sed secundùm quid; scilicet si aliud non obsistat, quod per deliberatio-

s'abstenir. Une telle volonté devroit donc être appelée velléité plutôt que volonté absolue, puisqu'elle est subordonnée à telle considération, à tel obstacle. Or, par sa volonté de raison le Christ ne voulut jamais autre chose que ce que Dieu vouloit. Par conséquent, toutes ses volontés absolues, mêmes humaines, furent accomplies, comme étant conformes à la volonté de Dieu; et dès lors aussi sa prière fut toujours exaucée. C'est ce qu'on peut dire également de tout homme; sa prière est toujours exaucée quand sa volonté est conforme à celle de Dieu, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 27 : « Celui qui scrute les cœurs, sait (ou bien approuve) ce que l'Esprit désire (c'est-à-dire ce qu'il sait être désiré par les Saints), car il demande pour les Saints selon Dieu; » ce qui veut dire conformément à la volonté divine (1).

Je réponds aux arguments : 1° Cette prière du Christ au sujet du calice de sa passion est diversement interprétée par les saints docteurs. Voici comment l'explique saint Hilaire, *Super. Matth.*, can. XXXI : « En demandant que ce calice passe, il ne demande pas précisément d'en être lui-même délivré, mais bien de le voir accepté par d'autres après lui; il prie donc pour ceux qui devoient souffrir à son exemple. C'est comme s'il disoit : Je bois ce calice de ma passion; qu'ils le boivent eux aussi, mais avec une ferme espérance, sans aucune impression de douleur, sans crainte de la mort. » D'après saint Jérôme, en disant, *ce calice*, le Sauveur désigne expressément le peuple juif, dont le crime ne pouvoit en aucune façon être excusé par l'ignorance, s'il vient à faire mourir celui que lui annoncent cette loi et ces prophètes qu'il a sous les yeux. Saint Denis d'Alexandrie interprète ainsi ce même texte : « Quand le Sauveur dit, *éloignez de moi ce calice*, cela ne veut pas dire que ce calice ne doit pas lui être offert; car s'il n'est d'abord venu à lui, comment pourra-t-il s'en éloigner?

(1) Et comme nous l'avons nous-même remarqué dans une note précédente, c'est en condescendant miséricordieusement à nos foiblesses que le Sauveur nous donne les plus admirables leçons.

---

nem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas, quam absoluta voluntas, quia scilicet homo hoc vellet, si aliud non obsisteret. Secundùm autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit, nisi quod scivit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis; et per consequens omnis ejus oratio fuit exaudita. Nam et secundùm hoc aliorum orationes implentur, quòd sunt eorum voluntates Deo conformes, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Qui autem scrutatur corda, scit, » id est, approbat, « quid desideret Spiritus, » id est, quid faciat Sanctos desiderare, « quoniam secundùm Deum, » id est, secundùm conformitatem divinæ voluntatis, « postulat pro Sanctis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illa petitio de translatione calicis, diversimodè à Sanctis exponitur. Hilarius enim super *Matth.* (can. XXXI), dicit : « Qui autem ut à se transeat, rogat, non ut ipse prætereatur, orat, sed ut in alterum id quod à se transit, excedat; atque ideo pro his orat qui passuri post se erant; ut sit sensus : quomodo à me bibetur calix iste passionis, ita ab his bibatur sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis. » Vel secundùm Hieronymum, signanter dicit, *Calix iste*, hoc est, populi Judæorum, qui excusationem ignorantiæ habere non potest, si me occiderit, habens leges et Prophetas qui me vaticinantur. Vel secundùm Dionysium Alexandrinum : « Quod dicit, transfer calicem istum à me, hoc non est, non adveniat mihi (nisi enim advenerit, transferri

C'est là un mal qui passe, un calice dont on goûte, quoiqu'il ne demeure pas; c'est ainsi que le Sauveur demande d'en être délivré, mais après en avoir subi les atteintes.» Saint Ambroise, Origène et saint Jean Chrysostome disent tout simplement que «cette demande étoit faite par la nature humaine, dont la volonté naturelle repousse toujours la mort.» Si l'on adopte l'interprétation de saint Hilaire, d'après laquelle le Christ a demandé par là qu'il y eût des martyrs, imitateurs de sa passion et de sa mort; ou bien si l'on pense qu'il a demandé de n'être point troublé par la vue de ce calice; ou bien encore, de n'être pas retenu par les liens de la mort, il faut dire que sa prière a été pleinement exaucée. Mais si l'on croit que le Seigneur avoit demandé cela pour ne pas boire le calice de sa passion et de sa mort, ou du moins de n'avoir pas à le boire de la part des juifs, sa prière n'a pas été exaucée; et cela parce que sa raison, qui consentoit à cette demande, consentoit aussi à ce qu'elle ne fût pas exaucée; elle vouloit seulement, pour notre instruction, manifester au-dehors et sa volonté naturelle et les impressions de sa sensibilité, ce à quoi il étoit soumis comme homme (1).»

2° Le Christ n'a pas prié alors pour tous ses bourreaux, ni pour tous ceux qui devoient croire en lui, il prioit seulement pour les prédestinés en tant que par lui ils obtiendroient la vie éternelle (2).

3° De là résulte clairement la réponse au troisième argument.

4° Quand le Christ dit par la voix de son Prophète, *je crierai, et vous*

(1) Dans la prière du Sauveur au jardin des Oliviers, nous avons déjà vu la manifestation de sa volonté humaine. C'est le texte le plus décisif pour démontrer l'existence de la double volonté que la foi catholique nous enseigne en Jésus-Christ, à l'encontre des erreurs du monothélisme. A l'occasion de cette première vérité, nous avons également vu les divers sentiments émis par les Pères pour l'interprétation de ce texte. Ils l'examinent ici sous un autre rapport; ils étudient en elle-même et dans ses effets la demande faite à Dieu par le Sauveur des hommes, après l'avoir étudié dans son principe, c'est-à-dire dans la volonté dont elle est l'expression.

(2) Voilà une réponse qui, le 22 août 1722, fut censurée par quatre professeurs de théologie de la faculté de Douai, comme étant entachée de jansénisme, c'est-à-dire comme apportant une restriction injurieuse aux mérites du Christ et à l'efficacité de sa prière. C'étoit pousser loin le zèle de l'orthodoxie que de vouloir trouver saint Thomas hétérodoxe. Les bons professeurs de Douai ne s'aperçurent pas sans doute qu'ils tomboient dans un vice de raison-

---

non poterit) sed, sicut quod præterit, nec intactum est nec permanens, sic Salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli.» Ambrosius autem et Origenes et Chrysostomus dicunt quòd «hoc petiit quasi homo, naturali voluntate mortem recusans.» Si ergo intelligatur quòd petierit per hoc alios Martyres suæ passionis imitatores fieri, secundùm Hilarium (ut suprà), vel si petiit quòd timor bibendi calicis eum non perturbaret, vel quòd mors eum non detineret, omnino impletum est quod petivit. Si verò intelligitur petiisse quòd non biberet calicem mortis et passionis, vel quòd non biberet ipsum à Judæis, non quidem est factum quod petiit; quia ratio quæ petitionem proposuit, nolebat ut hoc impleretur, sed ad instructionem nostram volebat demonstrare nobis suam voluntatem naturalem et motum sensualitatis, quem sicut homo habebat.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus qui erant credituri in eum, sed pro his solum qui erant prædestinati, ut per ipsum vitam consequerentur æternam.

Unde responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quòd cum dicit,

ne m'écouterez pas, cela s'entend des cris poussés par les sens aux approches de la mort; car le Christ est toujours exaucé dans les désirs rédéchis de sa raison, comme nous l'avons expliqué.

QUESTION XXII.

Du sacerdoce du Christ.

Après avoir parlé de la prière du Christ, parlons de son sacerdoce.

Sur ce point, il se présente six questions à résoudre : 1° Convient-il au Christ d'être prêtre ? 2° Quelle est l'hostie immolée par un tel prêtre ? 3° Quel est l'effet de son sacerdoce ? 4° L'effet de son sacerdoce est-il pour lui, ou seulement pour les autres ? 5° Son sacerdoce est-il éternel ? 6° Doit-on l'appeler prêtre selon l'ordre de Melchisédech ?

ARTICLE I.

Convient-il au Christ d'être prêtre ?

Il paroît qu'il ne convient pas au Christ d'être prêtre. 1° Le prêtre est inférieur à l'ange; et de là ce que dit le Prophète, *Zach.*, III, 1 : « Dieu me montra le Grand-Prêtre se tenant debout devant l'ange du Seigneur. » Or le Christ est supérieur aux anges, selon cette parole de l'Apôtre,

nement bien prévu en philosophie, et qui consiste à généraliser une proposition particulière. Ils oublioient encore de quel genre de prière parle ici notre saint docteur. Aussi virent-ils leur censure condamnée à Rome le 18 juillet 1726.

« Clamabo, et non exaudies (1), » intelligendum est quantum ad effectum sensualitatis, quæ mortem refugiebat; exauditur tamen quantum ad effectum rationis, ut dictum est.

QUÆSTIO XXII.

De sacerdotio Christi, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de sacerdotio Christi.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm conveniat Christo, esse sacerdotem. 2° De hostia hujus sacerdotis. 3° De effectu hujus sacerdotii 4° Utrùm effectus sacerdotii ejus pertineat ad ipsum vel solùm ad alios. 5° De æternitate sacerdotii ejus. 6° Utrùm debeat dici Sacerdos secundùm ordinem Melchisedech.

ARTICULUS I.

Utrùm Christo conveniat esse sacerdotem.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd Christo non conveniat esse sacerdotem. Sacerdos enim est minor Angelo; unde dicitur *Zach.*, I : « Ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram Angelo Domini. » Sed Christus est major Angelis, secundùm illud

(1) De Christo enim hæc intelligi patet ex illis verbis, vers. 1 : *Deus, Deus meus, quare me dereliquisti?* quæ Christus ipse usurpavit in cruce.

(2) De his etiam infrà, qu. 31, art. 1, tam in corp., tum ad 2; et qu. 59, art. 4, ad 1; et

Hebr., I, 4 : « Il est d'autant plus parfait que les anges, qu'il a hérité d'un nom supérieur à leur nom. » Donc il ne convenoit pas au Christ d'être prêtre.

2° Les choses de l'ancien Testament furent les symboles du Christ, comme le dit saint Paul, *Coloss.*, II, 17 : « C'étoit là les ombres de ce qui devoit arriver, et le corps c'est le Christ. » Or le Christ ne descend pas selon la chair des prêtres de l'ancienne loi, puisque le même Apôtre dit, *Hebr.*, VII, 14 : « Il est manifeste que Notre-Seigneur est issu de la tribu de Juda, tribu dans laquelle les prêtres ne sont pas mentionnés par Moïse. » Donc il ne convenoit pas au Christ d'être prêtre.

3° Dans l'ancienne loi, qui étoit donc la figure du Christ, le même homme n'étoit pas législateur et prêtre ; et voilà pourquoi le Seigneur dit à Moïse, déjà investi du caractère de législateur, *Exod.*, XVIII, 1 : « Prenez Aaron, votre frère, pour qu'il remplisse envers moi les fonctions du sacerdoce. » Or le Christ est le législateur de la nouvelle alliance, conformément à cette prophétie, *Jerem.*, XXXI, 33 : « Je mettrai ma loi dans leurs cœurs. » Donc il ne convient pas au Christ d'être prêtre.

Mais l'Apôtre dit formellement le contraire, *Hebr.*, IV, 14 : « Nous avons un pontife qui a pénétré dans les cieux, Jésus Fils de Dieu. »

(Conclusion. — Le Christ ayant été le médiateur de Dieu et des hommes, soit pour les réconcilier, soit pour transporter aux hommes les bienfaits de Dieu, il lui convenoit éminemment d'être prêtre.)

Le propre office du prêtre, c'est d'être médiateur entre Dieu et les hommes, en ce sens que le prêtre transmet au peuple les bienfaits divins, d'où vient même le mot *sacerdoce*, qui *donne* les choses *sacrées;* ce à quoi se rapporte cette parole du Prophète, *Malach.*, II, 7 : « Ils viendront chercher la loi sur ses lèvres, » sur les lèvres du prêtre. Il est

---

Hebr., I : « Tantò melior Angelis effectus, quantò differentius præ illis nomen hæreditavit. » Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

2. Præterea, ea quæ fuerunt in veteri Testamento, fuerunt figuræ Christi, secundùm illud *Coloss.*, II : « Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi. » Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris legis; dicit enim Apostolus *ad Hebr.*, VII : « Manifestum est quòd ex Juda ortus sit Dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est. » Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

3. Præterea, in veteri lege, quæ est figura Christi, non fuit idem legislator et sacerdos; unde dicit Dominus ad Moysen legislatorem, *Exod.*, XVIII : « Applica Aaron fratrem tuum, ut sacerdotio fungatur mihi. » Christus autem est lator novæ legis, secundùm illud *Jerem.*, XXXI : « Dabo legem meam in cordibus eorum. » Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

Sed contra est, quod dicitur *Hebr.*, IV : « Habemus Pontificem qui penetravit cœlos, Jesum Filium Dei. »

(Conclusio. — Cùm Christus fuerit Dei et hominum mediator, et quantum ad reconciliationem, et per quem sunt hominibus divina dona collata, maximè illi convenit sacerdotem esse.)

Respondeo dicendum, quòd propriè officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum; in quantum scilicet divina populo tradit (unde dicitur *sacerdos*, quasi *sacra dans*) secundùm illud *Malach.*, II : « Legem

Contra Gent., lib. IV, cap. 76, col. 2; et *Opusc.*, XX, cap. 3, col. 12; et *Psalm.* II, col. 6 et 7; et *Psalm.* XLIV col. 10; et *ad Hebr.*, I, lect. 4.

encore médiateur en tant qu'il offre à Dieu les prières du peuple, et que d'une certaine façon il satisfait envers Dieu pour les péchés de ses frères; et c'est là ce que dit l'Apôtre, *Hebr.*, V, 1 : « Tout pontife, par là même qu'il est pris entre les hommes, est établi pour les hommes dans les choses qui se rapportent à Dieu; il doit offrir des dons et des sacrifices pour leurs péchés. » Or ce double caractère convient éminemment au Christ : c'est par lui, d'abord, que les bienfaits divins sont accordés aux hommes, comme le dit le Prince des apôtres, II. *Petr.*, I, 4 : « Par lui Dieu nous a donné les bienfaits les plus grands et les plus précieux, de telle sorte que nous devenions participants de la nature divine. » C'est encore lui qui a réconcilié le genre humain avec Dieu, comme l'enseigne saint Paul, *Coloss.*, I, 19 : « Il a plu au Père de faire résider en lui (dans le Christ) toute plénitude, et de réconcilier par lui toutes choses. » Donc il convient éminemment au Christ d'être prêtre (1).

Je réponds aux arguments : 1° La puissance hiérarchique convient sans doute aux anges considérés comme êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, ainsi que le montre saint Denis, *De Cœlest. hierar.*, III, 9;

(1) C'est par un grand sacrifice, par un sacrifice d'une valeur infinie, que le monde a été racheté, Dieu rendu de nouveau propice à l'homme ; c'est le lien qui rétablit entre le Créateur et la créature les rapports brisés par le péché. Le sacrifice est donc le centre, l'ame, l'essence même de toute Religion. Or l'idée de sacrifice implique nécessairement celle de prêtre et de victime. Voilà pourquoi l'auteur étudie successivement ces deux fonctions dans notre divin Sauveur. Si le Christ a mérité ce titre de Sauveur, s'il a réellement sauvé les hommes, en rendant à Dieu l'honneur qui lui avoit été ravi, c'est d'abord parce qu'il est prêtre, prêtre par excellence.

Ce seroit ici le lieu de dérouler toute la tradition chrétienne touchant le sacerdoce du Christ. S'il nous étoit possible de citer les principaux d'entre les Pères, « Vous verriez, dirons-nous avec le dernier de tous, l'immortel Bossuet, dans son magnifique sermon sur la circoncision de Jésus-Christ, vous verriez Aaron portant à un autel corruptible des génisses et des taureaux, et Jésus pontife et victime présentant devant le trône de Dieu sa chair formée par le Saint-Esprit, oblation sainte et vivante pour l'expiation de nos crimes. Vous verriez Aaron devant un tabernacle mortel effaçant quelques immondices légales et certaines irrégularités de la loi par le sang des animaux égorgés ; et Jésus à la droite de la Majesté faisant par la vertu de son sang la vraie purification de nos ames. Vous verriez Aaron consacré par un sang étranger, comme il est écrit dans le Lévitique, et, « par ce même sang étranger, » *in sanguine alieno*, dit l'Apôtre, entrer dans le sanctuaire bâti de main d'homme ; et Jesus consacré par son propre sang, entrer aussi par son propre sang dans le sanctuaire éternel, dont il ouvre la porte à ses serviteurs. Vous verriez, ô l'admirable spectacle pour des ames vraiment chrétiennes! vous verriez d'une part tous les hommes révoltés ouverte-

---

requirent ex ore ejus, » scilicet sacerdotis ; et iterum in quantùm preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit; unde Apostolus dicit *ad Hebr.*, V : « Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. » Hoc autem maximè convenit Christo; nam per ipsum divina dona hominibus sunt collata, secundùm illud II. *Petr.*, I : « Per quem (scilicet Christum), maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ. » Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundùm illud *Coloss.*, I : « In ipso (scilicet Christo), complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia. » Unde Christo maximè convenit esse sacerdotem.

Ad primum ergo dicendum, quòd potestas hierarchica convenit quidem Angelis, in quantum et ipsi sunt medii inter Deum et hominem, ut patet per Dionysium in lib. *De cœlest. hie-*

et cela est tellement vrai que le prêtre lui-même, en tant que médiateur entre Dieu et le peuple, est désigné sous le nom d'ange, selon cette parole de *Malachie*, II, 7 : « Il est l'ange du Dieu des armées. » Or le Christ fut supérieur aux anges, non-seulement par sa divinité, mais encore dans son humanité, puisqu'il avoit la plénitude de la grace et de la gloire. Il résulte de là qu'il possédoit une puissance hiérarchique ou sacerdotale bien supérieure à celle des anges, à tel point que les anges eux-mêmes étoient les ministres de son sacerdoce, d'après ce qui est rapporté dans l'Evangile, *Matth.*, IV, 11 : « Les anges s'approchèrent, et ils le servoient. » Par la passibilité de sa chair mortelle néanmoins, « il a été déprimé un peu au-dessous des anges, » selon l'expression de l'Apôtre, *Hebr.*, II, 9. Sous ce rapport, il a été conforme aux hommes voyageurs ici-bas et qui sont investis du sacerdoce.

2° Saint Jean Damascène dit, III, 26 : « Ce qui est semblable en tout à une chose, lui est dès-lors identique, et ne peut plus lui servir de terme de comparaison. » Aussi, comme le sacerdoce de l'ancienne loi étoit la figure du sacerdoce de celui de la loi nouvelle, le Christ n'a-t-il pas voulu naître de la race des prêtres qui n'avoient qu'un sacerdoce figuratif, afin de bien montrer par là que ce n'étoit plus tout-à-fait le même sacerdoce, et que le sien différoit de celui des Juifs comme la vérité diffère du symbole.

3° Les autres hommes reçoivent, comme nous l'avons dit plus haut, quest. VIII, art. 4, une certaine portion du trésor de la grace; mais le Christ, comme leur chef à tous, possède la plénitude et la perfection de toutes les graces. Il est donc vrai que, lorsqu'il s'agit des hommes ordi-

ment contre Dieu, et d'autre part la justice divine prête à les précipiter dans l'abîme en la compagnie des démons, desquels ils avoient suivi les conseils et imité la présomption, lorsque tout à coup ce saint, ce charitable pontife, ce pontife fidèle et compatissant à nos maux, paroît entre Dieu et les hommes. Il se présente pour porter les coups qui alloient tomber sur nos têtes, il répand son sang sur les hommes, il lève à Dieu ses mains innocentes; et purifiant ainsi le ciel et la terre, il arrête le cours de la vengeance divine, et change une fureur implacable en une éternelle miséricorde. »

---

rarch., ita quòd ipse sacerdos, in quantum est medius inter Deum et populum, Angeli nomen habet, secundùm illud *Malach.*, II : « Angelus Domini exercituum est. » Christus autem major Angelis fuit non solùm secundùm divinitatem, sed etiam secundùm humanitatem, in quantum habuit plenitudinem gratiæ et gloriæ. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam seu sacerdotalem potestatem præ Angelis habuit, ita etiam quòd ipsi Angeli fuerunt ministri sacerdotii ejus, secundùm illud *Matth.*, IV : « Accesserunt Angeli, et ministrabant ei. » Secundùm tamen passibilitatem carnis, « modico ab Angelis minoratus est, » ut Apostolus dicit *Hebr.*, II. Et secundùm hoc, conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Damascenus dicit in III. lib. (cap. 26), « quod in omnibus est simile, idem utique erit, et non exemplum. » Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre sicut verum à figurali.

Ad tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 8, art. 4), alii homines particulatim habent quasdam gratias; sed Christus, tanquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo, quantum ad alios

naires, l'un est législateur, l'autre prêtre, et un autre roi; mais tous ces titres se trouvent réunis dans le Christ comme dans le principe et la source de toutes les graces; c'est ce que dit le Prophète, *Is.*, XXXIII, 22: « Le Seigneur est notre juge, le Seigneur est notre législateur, le Seigneur est notre roi, c'est lui qui doit venir et nous sauver. »

ARTICLE II.

Le Christ a-t-il été en même temps prêtre et victime?

Il paroît que le Christ n'a pas été en même temps prêtre et victime. 1° C'est au prêtre qu'il appartient d'immoler la victime. Or le Christ ne s'est pas immolé lui-même. Donc il n'a pas été prêtre et victime tout ensemble.

2° Certes le sacerdoce du Christ ressembloit beaucoup plus à celui des Juifs, dont l'institution venoit de Dieu, qu'à celui des Gentils, dont le but étoit d'honorer les démons. Or, dans l'ancienne loi, jamais un homme n'étoit offert en sacrifice; et c'est là ce qui est surtout reproché aux sacrifices des Gentils, comme dans ce texte, par exemple, *Psalm.* CV, 38 : « Ils ont répandu le sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles, en les immolant aux idoles de Chanaan (1). » Donc le Christ étant homme ne devoit pas être victime et prêtre en même temps.

3° Toute victime, du moment où elle est offerte à Dieu, est sanctifiée en Dieu. Or l'humanité du Christ a été sanctifiée dès le principe, et parfaitement unie à Dieu. Donc on ne sauroit convenablement dire que le Christ, en tant qu'homme, a été une victime.

(1) C'est néanmoins aux Juifs que s'adressent ces paroles du Prophète. Ce sont eux qui ont immolé leurs fils et leurs filles aux démons; mais c'est en imitant l'exemple des Gentils qu'ils se sont livrés à ces rites sanglants et abominables, comme on le voit par le contexte : « Ils se sont mêlés aux nations et ils ont appris à pratiquer leurs œuvres; ils ont adoré les idoles fabriquées de leurs mains, et telle a été la cause de leur ruine : ils ont immolé leurs fils et leurs filles aux démons, et ils ont répandu le sang innocent. »

---

pertinet, alius est legislator, et alius Sacerdos, et alius Rex; sed hæc omnia concurrunt in Christo tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur *Isai.*, XXXIII : « Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus Rex noster, ipse veniet et salvabit nos. »

ARTICULUS II.

Utrùm Christus simul fuerit Sacerdos et hostia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd ipse Christus non fuerit simul sacerdos et hostia. Sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non seipsum occidit. Ergo ipse non fuit simul sacerdos et hostia.

2. Præterea, sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Judæorum, quod erat à Deo institutum, quam sacerdotio Gentilium, quo dæmones colebantur. In veteri autem lege nunquam homo in sacrificium offerebatur; quod maximè reprehenditur in sacrificiis gentilium, secundùm illud *Psalm.* CV : « Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum, et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan. » Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse homo Christus hostia.

3. Præterea, omnis hostia, ex hoc quòd Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas à principio fuit sanctificata, et Deo conjuncta. Ergo non convenienter potest dici quòd Christus, secundùm quod homo, fuerit hostia.

(1) De his etiam infrà, qu. 84, art. 7, ad 4; et *Opusc.*, LXIX, cap. 18.

Mais le contraire nous est enseigné par l'Apôtre, *Ephes.*, V, 2 : « Le Christ nous a aimés, et il s'est livré lui-même pour nous, comme une oblation et une hostie immolée à Dieu, en odeur de suavité. »

(Conclusion. — Puisque par le Christ les péchés des hommes ont été effacés, le trésor des graces ouvert, la perfection de la gloire conférée aux hommes, le Christ, en tant qu'homme, est non-seulement prêtre, mais encore hostie parfaite, sacrifice offert pour les péchés, victime pacifique et holocauste.)

Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, X, 5 : « Tout sacrifice visible est un sacrement, c'est-à-dire le signe sacré d'un sacrifice invisible. » Or le sacrifice invisible est celui par lequel l'homme offre son esprit à Dieu, selon cette parole, *Psalm.* L, 19 : « Un sacrifice à Dieu, c'est un esprit brisé par la douleur. » Ainsi donc tout hommage rendu à Dieu et ayant pour objet de porter vers Dieu l'esprit de l'homme, est un sacrifice. Disons maintenant que l'homme a besoin d'offrir des sacrifices pour trois raisons : pour la rémission de ses péchés, d'abord, puisque le péché l'éloigne de Dieu; et voilà pourquoi l'Apôtre dit qu'il appartient au prêtre « d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés. » Le sacrifice est nécessaire à l'homme, en second lieu, pour se conserver en état de grace, toujours uni à Dieu, en qui seul consistent sa paix et son salut; c'étoit pour cela que dans la loi ancienne étoit offerte l'hostie pacifique, comme on le voit, *Levit.*, III. Troisièmement enfin, le sacrifice est offert pour que l'esprit de l'homme s'unisse parfaitement à Dieu, ce qui surtout aura lieu dans la gloire; et c'est pour cela qu'on offroit anciennement l'holocauste, ce qu'on pourroit interpréter *tout encens;* l'ordre de ce sacrifice nous est tracé, *Levit.*, I. Tous ces biens nous sont conférés par l'humanité du Christ : la rémission des péchés, selon cette parole, *Rom.*, IV, 25 :

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Ephes.*, V : « Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis, oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis. »

(Conclusio. — Cùm per Christum fuerint hominum peccata deleta, et gratia donata, et gloriæ perfectio hominibus collata, Christus, in quantum homo, non modò sacerdos fuit, sed etiam sacrificium et hostia perfecta, pro peccato videlicet, pacifica et holocaustum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in X. *De Civit. Dei* (cap. 5), « omne sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. » Invisibile autem sacrificium est, per quod homo Deo spiritum suum offert, secundùm illud *Psalm.* L : « Sacrificium Deo spiritus contribulatus. » Et ideo omne illud quod Deo exhibetur ad hoc quòd spiritus hominis feratur in Deum potest dici sacrificium. Indiget igitur homo sacrificio propter tria : uno quidem modo, ad remissionem peccati, per quod à Deo avertitur; et ideo Apostolus dicit *ad Hebr.*, V, quòd ad sacerdotem pertinet, « ut offerat dona ac sacrificia pro peccatis. » Secundò, ut homo in statu gratiæ conservetur, semper Deo inhærens, in quo ejus pax et salus consistit; unde et in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur *Levit.*, III. Tertiò, ad hoc quòd spiritus hominis perfectè Deo uniatur, quod maximè erit in gloria; unde et in veteri lege offerebatur holocaustum quasi « totum incensum (1), » ut dicitur *Levit.*, I. Hæc autem per humanitatem Christi nobis proveniunt :

(1) Ex græca voce ὁλόκαυστον, quasi divisum ὅλον καστὸν, id est *totum incensum*, sive ὁλοκάυτωμα, ut habetur vers. 3 et vers. 6.

« Il a été livré pour nos iniquités. » La grace qui nous sauve, suivant ce que dit le même Apôtre, *Hebr.*, V, 9 : « Il est devenu pour tous ceux qui lui sont soumis, la cause du salut éternel. » La perfection de la gloire céleste, *Hebr.*, X, 19 : « Nous pénétrons avec confiance par son sang dans le Saint des saints, » c'est-à-dire dans la gloire céleste. Ainsi donc, le Christ, en tant qu'homme, fut non-seulement prêtre, mais encore victime parfaite et complète, puisqu'il fut en même temps hostie pour le péché, hostie pacifique et holocauste (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ ne s'immola pas sans doute lui-même; mais il se dévoua volontairement à la mort, selon ce que le Prophète avoit dit, *Isa.*, LIII, 7 : « Il a été offert, parce qu'il l'a voulu lui-même. » Et l'on peut dire ainsi qu'il s'est lui-même offert.

2° L'immolation du Christ peut être mise en regard d'une double volonté : Premièrement, de la volonté de ceux qui le mettoient à mort; et sous ce rapport le Christ n'étoit pas une victime ou une hostie, puisque ses meurtriers ne sauroient être considérés comme ayant offert un sacrifice à Dieu, et qu'ils sont bien plutôt de grands criminels. On peut dire qu'on retrouve une image de leur péché dans les sacrifices impies des idolâtres, quand ils immoloient des hommes à leurs divinités. La mort du Christ peut, en second lieu, être mise en regard de sa propre volonté; et comme il s'offrit volontairement aux tourments de sa passion, il doit sous ce rapport être considéré comme une hostie, et il n'a plus ainsi de ressemblance avec les sacrifices des Gentils (2).

(1) Quelle que soit la classification qu'on admette entre les sacrifices de l'ancienne loi, on retrouve la signification et la pleine réalisation de ces divers sacrifices dans celui que « le Christ a une fois offert pour toute la suite des temps, » selon l'expression de l'Apôtre. C'est une vérité que les Pères de l'Eglise se sont plu à signaler et à présenter sous tous ses aspects dans leurs admirables ouvrages. Tous nous montrent également dans le divin Sauveur la double qualité de prêtre et de victime. C'est ce que nous voyons dans saint Augustin, aussi bien que dans Bossuet. Cette doctrine, du reste, n'est-elle pas assez clairement enseignée par saint Paul, par l'Evangile lui-même et par l'ensemble des Ecritures? N'est-ce pas là que le docteur angelique a puisé ses belles inspirations à ce sujet, dans son Office du Saint-Sacrement?

(2) Et toutefois, ne peut-on pas dire que les sacrifices des Gentils eux-mêmes, malgré la

---

nam primò quidem nostra peccata deleta sunt, secundùm illud *ad Rom.*, IV : « Traditus est propter delicta nostra. » Secundò, gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundùm illud *Hebr.*, V : « Factus est omnibus obtemperantibus sibi, causa salutis æternæ. » Tertiò, per ipsum perfectionem gloriæ adepti sumus, *Hebr.*, X : « Habemus fiduciam per sanguinem ejus in introitum Sanctorum, » scilicet in gloriam cœlestem. Et ideo ipse Christus, in quantum homo, non solùm fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens *hostia pro peccato*, et *hostia pacifica* et *holocaustum*.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus non se occidit; sed seipsum voluntariè morti exposuit, secundùm illud *Isai.*, LIII : « Oblatus est, quia ipse voluit. » Et ideo dicitur seipsum obtulisse.

Ad secundum dicendum, quòd hominis Christi occisio potest ad duplicem voluntatem comparari : uno modo, ad voluntatem occidentium; et sic non habet rationem hostiæ, non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et hujus peccati similitudinem gerebant impia Gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo, potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntariè se obtulit passioni; et ex hac parte habet rationem hostiæ, in quo non convenit cum sacrificiis Gentilium.

3° Sans doute, l'humanité du Christ a été sainte dès le principe; mais rien n'empêche qu'elle n'ait été sanctifiée d'une nouvelle manière, au moment d'être offerte dans sa passion et par là même qu'elle devenoit actuellement une hostie; et cette sanctification actuelle qu'elle revêtoit alors comme hostie, dérivoit encore de cette charité primitive et de cette grace de l'union dans lesquelles consistoit essentiellement sa sainteté.

ARTICLE III.

La rémission des péchés est-elle l'effet produit par le sacerdoce du Christ?

Il paroît que l'effet du sacerdoce du Christ n'est pas la rémission des péchés. 1° Il n'appartient qu'à Dieu d'effacer les péchés, comme il le dit lui-même par la bouche de son Prophète, *Isa.*, XLIII, 25 : « C'est moi qui efface vos iniquités à cause de moi-même. » Or le Christ est prêtre, non comme Dieu, mais en tant qu'homme. Donc le sacerdoce du Christ n'a pas pour effet d'effacer les péchés.

2° L'apôtre saint Paul dit, *Hebr.*, X, 1, 2 et 3 : « Les victimes de l'ancien Testament ne pouvoient pas rendre les hommes parfaits; sans cela elles auroient été interrompues, puisque ceux qui les offroient, étant une fois purifiés, n'auroient plus eu la conscience de leur péché; et chez eux néanmoins, ce retour sur les péchés commis se renouvelle chaque année.» Or il arrive également sous le sacerdoce du Christ que nous revenons sur nos péchés en disant : « Pardonnez-nous nos offenses, » *Matth.*, VI, 12; de plus, l'oblation du sacrifice est continuelle dans l'Eglise, d'où vient qu'il est encore dit au même endroit : « Donnez-nous aujourd'hui notre

superstition et la barbarie dont ils étoient empreints, annonçoient aussi à leur manière celui qui dans la suite des siècles devoit racheter l'univers? N'y a-t-il pas dans les immolations sanglantes, dans les sacrifices humains, pratiqués chez les idolâtres et jusque chez les nations les plus civilisées, une profession de foi terrible, quoique voilée, à la déchéance primitive, à l'arrêt de mort prononcé contre nous, à la substitution d'une victime dévouée, à la réversibilité des mérites? Important sujet de réflexion et d'étude.

Ad tertium dicendum, quòd sanctitas humanitatis Christi à principio, non impedit quin ipsamet humana natura, quum in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita; acquisivit enim actualem hostiæ sanctificationem tunc ex antiqua charitate et gratia unionis sanctificante eamdem absolutè.

ARTICULUS III.

Utrum effectus sacerdotii Christi sit expiatio peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum. Solius enim Dei est peccata delere, secundùm illud *Isai.*, XLIII : « Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. » Sed Christus non est sacerdos, secundùm quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.

2. Præterea, Apostolus dicit *Hebr.*, X, quòd « hostiæ veteris Testamenti non poterant perfectos facere; alioquin cessassent offerri, eo quòd nullam haberent conscientiam peccati cultores sufficienter semel mundati; sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit. » Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio peccatorum, cùm dicitur : « Dimitte nobis debita nostra, » *Matth.*, VI; offertur etiam continuè sacrificium in Ecclesia; unde et ibidem dicitur : « Panem nostrum quo-

pain quotidien. » Donc le sacerdoce du Christ n'a pas pour effet d'expier les péchés.

3° Dans l'ancienne loi on immoloit de préférence un bouc pour expier les péchés des grands, une chèvre pour expier les péchés d'un homme du peuple, un veau pour ceux d'un prêtre, comme on le voit, *Levit.*, IV. Or le Christ n'est comparé à aucune de ces victimes, mais uniquement à l'agneau, selon cette parole qu'il prononce par son Prophète, *Jerem.*, XI, 19 : « Je suis comme un agneau plein de douceur et qu'on porte à la boucherie. » Donc il paroît que le sacerdoce du Christ n'a pas pour effet d'expier les péchés.

Mais le contraire nous est ainsi enseigné par l'Apôtre, *Hebr.*, IX, 14 : « Le sang du Christ, qui par l'Esprit saint s'est lui-même offert à Dieu comme une victime immaculée, purifiera notre conscience de toute œuvre de mort, afin que nous servions le Dieu vivant. » Or les œuvres de mort ne sont autres que les péchés. Donc le sacerdoce du Christ a la vertu d'effacer les péchés.

(Conclusion. — Comme c'est par la vertu du Christ que la grace de la justification nous a été conférée, et comme en outre le Christ a pleinement satisfait pour nous, il est certain que son sacerdoce a eu la puissance pleine et entière d'expier les péchés.)

Pour effacer complètement les péchés deux choses sont nécessaires, tout comme il y a deux choses dans le péché lui-même, à savoir la coulpe et la peine méritée. Or la tache imprimée par la coulpe est effacée par la grace, qui ramène le cœur du pécheur vers Dieu; et la dette du châtiment nous est entièrement remise par la satisfaction que l'homme offre à Dieu. Eh bien, ces deux effets sont produits par le sacerdoce du Christ : c'est par sa vertu, d'abord, que la grace nous est donnée, et par elle nos

---

tidianum da nobis hodie. » Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.

3. Præterea, in veteri lege maximè immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicujus de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, ut patet *Levit.*, IV. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundùm illud *Jer.*, XI : « Ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam. » Ergo videtur quòd ejus sacerdotium non sit expiatorium peccatorum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Hebr.*, IX : « Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum seipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi. » Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emundandi peccata.

(Conclusio. — Cùm virtute Christi collata fuerit nobis justificationis gratia, et Christus pro nobis plenè satisfecerit, ejus sacerdotium plenam vim peccati expiandi habuisse certum est.)

Respondeo dicendum, quòd ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpæ, et reatus pœnæ. Macula quidem culpæ deletur per gratiam, qua cor peccatoris convertitur ad Deum; reatus autem pœnæ totaliter tollitur per hoc quòd homo Deo satisfacit (1). Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi : nam virtute ipsius, gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur

(1) Non qualicumque modo, sed ad æqualitatem et perfectè, vel in hac vita quantum fieri potest, vel in Purgatorio, si nondum plenè cùm hic viveret satisfecit, ut suo loco ex professo et expressiùs.

cœurs sont ramenés à Dieu, comme l'enseigne l'Apôtre, *Rom.*, III, 24 : « Nous avons été gratuitement justifiés par sa grace, par la rédemption qui est dans le Christ, notre Sauveur, que Dieu nous a donné comme victime de propitiation par la foi que nous avons en son sang. » Puis, il a pleinement satisfait pour nous, puisque, selon une parole déjà citée, « il a pris sur lui toutes nos infirmités, il s'est chargé de nos douleurs. » Il résulte évidemment de là que le sacerdoce du Christ a pleinement la vertu d'expier les péchés (1).

Je réponds aux arguments : 1° Bien que le Christ ait été prêtre, non comme Dieu mais en tant qu'homme, il faut dire néanmoins que le même être est à la fois prêtre et Dieu. Aussi lisons-nous dans les actes du concile d'Ephèse, *Can.* X : « Si quelqu'un dit que notre Pontife et notre Apôtre n'est pas le Verbe même engendré de Dieu, et qu'il a été créé quand il s'est fait chair et homme comme nous, et que l'homme né de la femme est un autre que le Verbe, qu'il soit anathème. » Ainsi donc, en tant que l'humanité opéroit par la vertu même de sa divinité, le sacrifice du Christ étoit souverainement efficace pour la rémission des péchés. A ce sujet, saint Augustin dit, *De Trin.*, IV, 14 : « Comme il y quatre choses à considérer dans tout sacrifice, celui à qui il est offert, celui qui l'offre, ce qui est offert, pour qui on l'offre, notre unique et vrai médiateur, en nous réconciliant à Dieu par son sacrifice de paix, a dû demeurer un avec celui à qui il offroit ce sacrifice, unir également en soi ceux pour lesquels il l'offroit, être lui seul, enfin, et celui qui offre et celui qui est offert. »

(1) Non-seulement la satisfaction offerte à Dieu par le Christ pour les péchés des hommes est pleine et entière; mais elle est encore surabondante, étant d'une valeur infinie, à raison de la valeur infinie du pontife qui l'offre, tandis que les péchés des hommes, quelque grands qu'ils soient, sont toujours limités et dans leur grandeur et dans leur nombre. Mais on va plus loin, et l'on demande si la mort de Jésus-Christ est une satisfaction véritable, dans le sens rigoureux de ce mot. Les sociniens, qui en partant des principes de Luther en sont venus jusqu'à nier la divinité de Jésus-Christ, ont prétendu que le mot de satisfaction ne devoit s'entendre ici que d'une manière impropre et métaphorique. Le Christ est mort pour nous, disent-ils, dans

---

ad Deum, secundùm illud *Rom.*, III : « Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius. » Ipse etiam pro nobis plenariè satisfecit, in quantum ipse « languores nostros tulit, et dolores nostros ipse portavit. » Unde patet quòd Christi sacerdotium habet plenam vim expiandi peccata.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet Christus non fuerit sacerdos secundùm quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus. Unde in Synodo Ephesyno legitur : « Si quis Pontificem et Apostolum nostrum factum dicit, non ipsum ex Deo Verbum, quando factum est caro, et secundum nos homo, sed tanquam alterum præter eum seorsum hominem ex muliere, anathema sit. » Et ideo in quantum humanitas ejus operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit in IV. *De Trin.* : « Ut quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, à quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret, cui offerebat, unum in se faceret, pro quibus offerebat, unus ipse esset, qui offerebat et quod offerebat. »

2° Si l'on fait mémoire des péchés dans la nouvelle loi, ce n'est pas que le sacrifice du Christ n'ait pas une efficacité suffisante pour les expier; c'est à cause de ceux qui refusent de participer à ce sacrifice, comme font les infidèles, pour qui nous prions, afin qu'ils se convertissent, ou bien encore par rapport à ceux qui, après y avoir participé, s'en éloignent en commettant le péché, n'importe lequel. Quant au sacrifice offert chaque jour dans l'Eglise, il n'est pas autre que celui qui fut offert par le Christ lui-même, il en est la commémoration effective; ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, X, 20 : « Le prêtre c'est le Christ, il offre lui-même et il est offert (1); c'est comme représentation réelle de cette oblation, qu'il a voulu établir un sacrifice quotidien dans l'Eglise. »

3° Il y avoit bien dans l'ancienne loi, comme le remarque Origène, expliquant l'Evangile de saint Jean, divers animaux offerts; mais le sacrifice quotidien, celui qui étoit offert matin et soir, consistoit dans l'oblation d'un agneau, comme on le voit *Num.*, XXVIII. Il étoit signifié par là que l'oblation de l'agneau véritable, c'est-à-dire du Christ, seroit la consommation de tous les sacrifices. C'est pourquoi le Précurseur disoit, *Joan.*, I, 29 : « Voilà l'agneau de Dieu, celui qui efface les péchés du monde. »

ce sens que par l'exemple de sa mort il nous excite à faire pénitence et à espérer en la miséricorde de Dieu. C'est là, comme il est aisé de le comprendre, amoindrir étrangement ou même annihiler l'œuvre de la Rédemption. La foi catholique nous enseigne que le divin Sauveur a réellement satisfait pour nous, qu'il s'est fait notre caution, que son sang a été le prix équivalent et surabondant de notre Rédemption. Les Ecritures et la tradition sont également formelles sur un point aussi capital dans la Religion.

(1) L'identité du sacrifice perpétuellement offert sur nos autels et du sacrifice offert sur la croix est chose évidente pour quiconque possède les éléments du christianisme.

Ad secundum dicendum, quòd peccata non commemorantur in nova lege, propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata; sed commemorantur quantum ad illos qui vel ejus sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles, pro quorum peccatis oramus, ut convertantur, vel etiam quantum ad illos qui post participationem hujus sacrificii, ab eo deviant, qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud à sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed ejus commemoratio; unde Augustinus dicit in X. *De Civitate Dei* (cap. 20) : « Sacerdos ipse Christus offerens ipse et oblatio; cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium. »

Ad tertium dicendum, quod sicut Origenes dicit *super Joan.*, licet diversa animalia in veteri lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur manè et vesperè, erat agnus, ut habetur *Num.*, XXVIII. Unde significabatur quòd oblatio agni veri, id est, Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideo *Joan.*, I, dicitur : « Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi. »

ARTICLE IV.

L'effet du sacerdoce du Christ a-t-il été seulement pour les autres, et n'a-t-il pas été aussi pour lui-même?

Il paroît que l'effet du sacerdoce du Christ n'a pas été seulement pour les autres, mais qu'il a été aussi pour lui-même. 1° Il rentre dans l'office du prêtre de prier pour le peuple, selon ce qui est dit II. *Machab.*, I, 23: « Les prêtres prioient jusqu'à ce que le sacrifice fût consommé. » Or le Christ n'a pas seulement prié pour les autres; il a encore prié pour lui-même, d'après ce qui a été dit plus haut, quest. XXI, art. 3, et comme le dit expressément l'Apôtre, *Hebr.*, V, 7 : « Pendant les jours de sa chair mortelle, il offrit avec de grands cris et des larmes, ses prières et ses supplications à Dieu, qui pouvoient le sauver de la mort. » Donc le sacrifice du Christ fut efficace non-seulement pour les autres, mais encore pour lui-même.

2° Le Christ s'offrit lui-même en sacrifice dans sa passion. Or par sa passion, il mérita non-seulement pour les autres, mais encore pour lui-même, comme il a été prouvé, quest. XIX, art. 3 et 4. Donc l'effet du sacrifice du Christ ne fut pas uniquement pour les autres, mais il fut encore pour lui-même.

3° Le sacerdoce de l'ancienne loi étoit la figure de celui du Christ. Mais le prêtre alors ne se contentoit pas d'offrir le sacrifice pour les autres, il l'offroit aussi pour lui-même; car il est écrit, *Levit.*, XVI : « Le pontife entre dans le sanctuaire, afin de prier pour lui-même, pour sa maison et pour toute l'assemblée des enfants d'Israël. » Donc pareillement le

---

ARTICULUS IV.

Utrùm effectus sacerdotii Christi non solum ad alios pertinuerit, sed etiam ad ipsum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd effectus sacerdotii Christi non solùm pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare, secundùm illud II. *Machab.*, I : « Orationem (2) faciebant sacerdotes, dum consummaretur sacrificium. » Sed Christus non solum pro aliis oravit, sed etiam pro seipso, secundùm quod suprà dictum est (qu. 21, art. 3), et sicut expressè dicitur *Hebr.*, V, quòd « in diebus carnis suæ preces supplicationesque ad eum, qui possit illum salvum facere à morte, cum clamore valido et lachrymis obtulit. » Ergo sacerdotium Christi effectum habuit non solum in aliis, sed etiam in seipso.

2. Præterea, Christus sacrificium obtulit seipsum in sua passione. Sed per passionem suam non solum aliis meruit, sed etiam sibi, ut suprà habitum est (3). Ergo sacerdotium Christi non solum habuit effectum in aliis, sed etiam in seipso.

3. Præterea, sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotii Christi. Sed sacerdos veteris legis non solum pro aliis, sed etiam pro seipso sacrificium offerebat; dicitur enim *Levit.*, XVI, quòd « Pontifex ingreditur Sanctuarium, ut roget pro se et pro domo sua, et pro universo cœtu filiorum Israel. » Ergo etiam sacerdotium

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 4, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 5.

(2) Quòd enim pro populo hæc oratio fieret, patet ex iis quæ Nehemiæ sacerdotis oratione continentur ibidem, vers. 26 : *Accipe sacrificium pro universo populo tuo Israel, etc*

(3) Quæst. 19, art. 3, quoad meritum pro se, sed art. 4, quoad meritum pro aliis.

sacerdoce du Christ n'étoit pas seulement efficace pour les autres, mais il l'étoit encore pour lui-même.

Mais le contraire est ainsi formulé par le concile d'Ephèse, *Can.* X : « Si quelqu'un dit que le Christ a offert le sacrifice pour lui-même et non pas uniquement pour nous (celui qui n'a pas connu le péché n'ayant nul besoin de sacrifice), qu'il soit anathème. » Or c'est dans l'oblation du sacrifice que consiste surtout l'office du prêtre. Donc le sacerdoce du Christ n'avoit aucun effet pour lui-même.

(Conclusion. — Comme le Christ a eu accès auprès de Dieu par lui-même, il ne convenoit nullement qu'il reçût en lui quelque effet de son propre sacerdoce.)

Ainsi que nous l'avons dit art. 1, le prêtre est établi comme médiateur entre Dieu et le peuple. Or celui-là a besoin d'un médiateur auprès de Dieu, qui ne sauroit s'approcher de Dieu par lui-même; et celui-là aussi est placé de la sorte sous la dépendance du sacerdoce, puisqu'il participe à son effet. Mais c'est là une chose qui ne pouvoit convenir au Christ; car l'Apôtre nous le montre, *Hebr.*, VII, 25 : « Ayant par lui-même accès auprès de Dieu, toujours vivant, afin d'intercéder pour nous (1). » Il ne convient donc pas au Christ d'éprouver lui-même un effet de son sacerdoce; cet effet, il doit uniquement le communiquer aux autres. Le premier agent, dans n'importe quel ordre d'êtres, exerce son influence d'une telle façon qu'il n'en reçoit aucune de la part des êtres appartenant à ce même ordre; ainsi le soleil illumine et n'est pas illuminé, le feu donne la chaleur et ne la reçoit pas. Or le Christ est la source de tout sacerdoce; car le prêtre de l'ancienne loi n'étoit que sa figure, et le prêtre de la loi nouvelle n'agit qu'en son nom et par sa vertu, selon cette parole de l'Apôtre, II *Corinth.*, II, 10 : « Pour moi, ce que j'ai donné, si réellement j'ai donné quelque chose, je l'ai donné en votre considération et

(1) Ailleurs le même apôtre déclare expressément que le nouveau Pontife n'a pas besoin, comme ceux de l'ancienne loi, d'offrir des sacrifices pour lui-même.

Christi non solum in aliis, sed in ipso effectum habuit.

Sed contra est, quòd in Ephesina Synodo legitur : « Si quis dicit Christum pro se obtulisse oblationem, et non magis pro nobis solum (non enim indiguit sacrificio qui peccatum nescivit) anathema sit. » Sed in sacrificio offerendo potissimè sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.

(Conclusio. — Cum Christus per seipsum ad Deum accesserit, non decuit ipsum proprii sacerdotii effectum in se suscipere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille autem indiget medio ad Deum qui per seipsum accedere ad Deum non potest; et talis sacerdotio subjicitur, effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit; dicit enim Apostolus *ad Hebr.*, VII: « Accedens per semetipsum ad Deum, semper vivens, ad interpellandum pro nobis. » Et ideo Christo non convenit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere, ita est influens quòd non est recipiens in genere illo; sicut sol illuminat, sed non illuminatur, et ignis calefacit, sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii; nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novæ legis in persona ipsius operatur, secundùm illud II. *ad Cor.*, II : « Nam et ego quod donavi, si

dans la personne du Christ. » Il ne convient donc pas au Christ de recevoir lui-même l'effet de son sacerdoce.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique la prière s'accorde bien avec l'office sacerdotal, elle ne lui est pas néanmoins exclusive; car il convient à chacun de prier et pour soi et pour les autres, conformément à cette parole, *Jac.*, ult., 16 : « Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés. » Et de la sorte on peut dire que la prière faite par le Christ pour lui-même n'étoit pas un acte de son sacerdoce. Cette réponse toutefois ne paraît pas compatible avec les expressions mêmes de l'Apôtre; car c'est après avoir reproduit cette prophétie : « Vous êtes prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, » qu'il ajoute : « Dans les jours de sa chair mortelle...., » et le reste, comme dans l'argument. Il paroît donc que la prière faite par le Christ appartient à son sacerdoce. Disons, par conséquent, que les autres prêtres participent à l'effet de leur propre sacerdoce, non comme prêtres, mais comme pécheurs; et le Christ n'eut, absolument parlant, aucun péché. Il voulut seulement prendre « la ressemblance du péché dans sa chair, » comme s'exprime l'Apôtre, *Rom.*, VIII. On ne sauroit donc dire sans restriction qu'il a lui-même eu part à l'effet de son sacerdoce; cela n'a été vrai que sous un rapport, sous le rapport de sa passibilité; et de là les mots qui suivent dans le texte cité : « A celui qui pouvoit le sauver de la mort. »

2° Dans l'oblation d'un sacrifice faite par un prêtre quelconque, on peut considérer deux choses, le sacrifice même qui est offert, et la dévotion de celui qui l'offre. Or le Christ a obtenu la gloire de la résurrection par les tourments de sa passion, non précisément en vertu du sacrifice offert pour satisfaire à Dieu, mais bien en vertu de la dévotion avec laquelle il a subi tous ces tourments, où se sont également manifestées sa charité et son humilité.

---

quid donavi, propter vos, in persona Christi. » Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii recipere.

Ad primum ergo dicendum, quòd oratio etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria; cuilibet enim convenit et pro se et pro aliis orare, secundùm illud *Jacob.*, ult. : « Orate pro invicem, ut salvemini. » Et sic posset dici quòd oratio qua Christus pro se oravit, non erat actus sacerdotii ejus. Sed hæc responsio videtur excludi per hoc quòd Apostolus *Hebr.*, V, cum dixisset : « Tu es sacerdos in æternum secundùm ordinem Melchisedech, » subdit : « Qui in diebus carnis suæ preces, etc.. » ut suprà. Et ita videtur quòd oratio qua Christus oravit, ad ejus sacerdotium pertineat. Et ideo oportet dicere quòd alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant, non in quantum sacerdotes, sed in quantum peccatores, ut infrà dicetur; Christus autem, simpliciter loquendo, peccatum non habuit. Habuit tamen « similitudinem peccati in carne, » ut dicitur *Rom.*, VIII. Et ideo non simpliciter dicendum est quòd ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundum quid, scilicet secundùm passibilitatem. Unde signanter dicit : « Qui possit illum salvum facere à morte. »

Ad secundum dicendum, quòd in oblatione sacrificii cujuscumque sacerdotis, duo possunt considerari, scilicet ipsum sacrificium oblatum, et devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem, gloriam resurrectionis, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione qua secundum charitatem humiliter passionem sustinuit.

3° La figure ne sauroit jamais égaler la réalité. Aussi le prêtre de l'ancienne loi, simplement revêtu d'un sacerdoce figuratif, ne pouvoit-il pas s'élever à une perfection telle qu'il n'eût plus besoin des mérites d'un sacrifice satisfactoire. Mais le contraire a lieu dans le Christ. Il n'y a donc pas entre eux de parité. Et voilà bien ce que dit l'Apôtre, *Hebr.*, VII, 28 : « La loi établit pour prêtres des hommes qui ne sont pas exempts d'infirmité ; mais la parole confirmée par serment, venant après la loi, établit le Fils, qui est à jamais parfait. »

ARTICLE V.

Le sacerdoce du Christ demeure-t-il à jamais?

Il paroît que le sacerdoce du Christ n'est pas éternel. 1° Ceux-là seuls, a-t-il été dit plus haut, ont besoin des effets du sacerdoce, qui sont affectés de l'infirmité du péché, infirmité que guérit la vertu du sacrifice. Or une telle infirmité ne doit pas durer éternellement ; il n'y en aura plus aucune dans les saints, puisqu'il est dit, *Isa.*, LX, 21 : « Votre peuple ne sera composé que de justes ; » et l'infirmité des pécheurs, d'autre part, sera devenue inguérissable, puisque « dans l'enfer il n'est plus de rédemption. » C'est donc inutilement que le sacerdoce du Christ demeureroit à jamais.

2° Le sacerdoce du Christ s'est manifesté principalement dans sa passion et dans sa mort, quand « par son propre sang il entra dans le Saint des Saints, » *Hebr.*, IX, 12. Or la passion et la mort du Christ ne doivent pas durer éternellement, comme le dit encore l'Apôtre, *Rom.*, VI, 9 : « Une fois ressuscité d'entre les morts, le Christ ne meurt plus. » Donc le sacerdoce du Christ ne doit pas non plus éternellement durer.

Ad tertium dicendum, quòd figura non potest adæquare veritatem. Unde sacerdos figuralis veteris legis non poterat ad hanc perfectionem pertingere ut sacrificio satisfactorio non indigeret. Sed Christus non indiguit. Unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est quod Apostolus dicit : « Lex homines constituit sacerdotes, infirmitatem habentes ; sermo autem jurisjurandi, qui post legem est, Filium in æternum perfectum. »

ARTICULUS V.

Utrùm sacerdotium Christi permaneat in æternum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd sacerdotium Christi non permeneat in æternum. Quia, ut dictum est, illi soli effectu sacerdotii indigent, qui habent infirmitatem peccati, quæ per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in æternum ; quia in sanctis nulla erit infirmitas, secundùm illud *Isai.*, LX : « Populus tuus omnes justi ; » peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia « in inferno nulla est redemptio. » Ergo sacerdotium Christi frustra remaneret in æternum.

2. Præterea, sacerdotium Christi præcipuè manifestum est in ejus passione et morte, quando « per proprium sanguinem intravit in Sancta, » ut dicitur *Hebr.*, IX. Sed passio et mors Christi non erit in æternum, secundùm illud *Rom.*, VI : « Christus resurgens à mortuis jam non moritur. » Ergo sacerdotium Christi non erit in æternum.

(1) De his etiam art. seq., corp., et qu. 61, art. 3, ad 3 ; et 1, 2, qu. 106, art. 4 ; et IV, *Sent.*, dist. 22, qu. 1, art. 1, ad 4.

3° Si le Christ est prêtre, il ne l'est pas en tant que Dieu, il l'est en tant qu'homme. Or il fut un moment où le Christ n'étoit plus homme, à savoir pendant les trois jours de sa mort. Donc le sacerdoce du Christ n'a pas une perpétuelle durée.

Mais le contraire est formellement dit, *Psalm.* CIX, 4 : « Vous êtes prêtre pour l'éternité (1). »

(Conclusion. — Le sacerdoce du Christ a dû être éternel, non quant à l'oblation du sacrifice, mais quant à sa consommation, qui consiste dans les biens éternels.)

Dans l'office du prêtre on peut considérer deux choses : l'oblation même du sacrifice, et la consommation de ce même sacrifice. Or cette consommation consiste en ce que la fin du sacrifice soit obtenue par ceux en faveur de qui il a été offert; et la fin du sacrifice offert par le Christ consiste non dans les biens temporels, mais dans les biens éternels, dont il nous met en possession par sa mort. Voilà pourquoi l'Apôtre dit, *Hebr.*, IX, 12 : « Le Christ est là debout, pontife des biens à venir; » et telle est la raison pour laquelle son sacerdoce est appelé un sacerdoce éternel. Cette consommation du sacrifice du Christ étoit préfigurée dans l'ancienne loi par l'usage où étoit le souverain Pontife d'entrer une fois chaque année dans le Saint des Saints avec le sang des boucs et des taureaux, comme on le voit, *Levit.*, XVI; et il faut remarquer qu'il n'immoloit pas ces victimes dans le Saint des Saints, mais bien au dehors. Le Christ est également entré dans le Saint des Saints, c'est-à-dire dans le

(1) « Selon l'ordre de Melchisédech, » ajoute le Psalmiste; et ce sont les deux parties de ce verset que notre saint auteur explique successivement dans cet article et l'article suivant. Tous les interprètes de l'Ecriture, s'accordent à dire que ce texte du Prophète royal s'applique au Messie, aussi bien que le Psaume tout entier d'où il est extrait. C'est ce que le contexte démontre d'une manière évidente; il y a là des traits qui ne se réalisent que dans le Sauveur des hommes, dans celui qui devoit être Dieu et homme tout ensemble. Le Christ lui-même, en interpellant les Juifs sur le Messie qu'ils attendoient et sur les caractères que David lui avoit assignés, ne nous permet pas de le révoquer en doute. Or l'éternelle durée de son sacerdoce ne se trouve-t-elle pas par là même établie dans les termes les plus formels? L'apôtre saint Paul,

---

3. Præterea, Christus est sacerdos non secundùm quod Deus, sed secundùm quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo, scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in æternum.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* CIX : « Tu es sacerdos in æternum. »

(Conclusio. — Christi sacerdotium, non quoad sacrificii oblationem, sed quoad sacrificii consummationem, quæ in bonis æternis consistit, æternum fuit.)

Respondeo dicendum, quòd in officio sacerdotis duo possunt considerari : primò quidem, ipsa oblatio sacrificii; secundò, ipsa sacrificii consummatio. Quæ quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed æterna, quæ per ejus mortem adipiscimur. Unde dicitur *Hebr.*, IX, quòd « Christus est assistens Pontifex futurorum bonorum; » ratione cujus Christi sacerdotium dicitur esse in æternum. Et hæc quidem consummatio sacrificii Christi, præfigurabatur in hoc ipso quod Pontifex legis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in Sancta sanctorum, ut dicitur *Levit.*, XVI, cum tamen hircum et vitulum non immolaret in Sanctis sanctorum, sed extra. Et similiter Christus in sancta sanctorum, id est, in ipsum cœlum intravit, et nobis viam paravit

ciel même, et il nous en a ouvert l'accès, par la vertu de son propre sang, qu'il a répandu pour nous sur la terre (1).

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, les saints admis dans la patrie n'auront plus besoin d'être purifiés par le sacerdoce du Christ; mais, déjà purifiés, ils auront besoin d'être consommés dans la gloire par le Christ lui-même, de qui leur bonheur dépend; et de là ce qui est dit, *Apoc.*, XXI, 23 : « La clarté de Dieu illumine cette ville (la cité céleste habitée par les saints) et l'Agneau est son flambeau. »

2° Bien que la passion et la mort du Christ ne doivent pas être renouvelées, la vertu de la victime une fois offerte demeure à jamais; car, comme il est dit, *Hebr.*, X, 14, « par une seule oblation il consomme à jamais ceux qu'il a sanctifiés. »

De là se déduit clairement la réponse au troisième argument. Qu'une telle oblation dût, en effet, n'avoir lieu qu'une fois, c'est ce qui étoit figuré dans la loi ancienne, par cet usage où étoit le souverain Pontife d'entrer dans le Saint des Saints une fois seulement dans l'année avec l'oblation solennelle du sang des victimes. Mais la figure n'atteignoit pas à la réalité, en ce que cette oblation n'avoit pas une éternelle vertu; aussi falloit-il la renouveler tous les ans.

ARTICLE VI.

Le sacerdoce du Christ a-t-il été selon l'ordre de Melchisédech?

Il paroît que le sacerdoce du Christ n'a pas été suivant l'ordre de Melchisédech. 1° Le Christ est la source de tout sacerdoce, comme étant le plus grand et le premier des prêtres. Or quand on est investi d'une telle di-

dans son admirable épître aux Hébreux, comme l'appelle Bossuet, n'est pas moins explicite. C'est là surtout qu'on peut se former une juste idée du sacerdoce du Christ.

(1) Prêtre pour l'éternité; cette parole n'est pas seulement vraie de notre Pontife suprême;

---

intrandi, per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi; sed expiati jam indigebunt consummari per ipsum Christum, à quo gloria eorum dependet; unde dicitur *Apoc.*, XXI, quòd « claritas Dei illuminat illam, » scilicet civitatem Sanctorum, « et lucerna ejus est Agnus. »

Ad secundum dicendum, quòd licet passio et mors Christi de cætero non sint iteranda, tamen virtus illius hostiæ semel oblatæ permanet in æternum; quia, ut dicitur *Hebr.*, X, « una oblatione consummavit in æternum sanctificatos. »

Et per hoc patet etiam responsio. ad tertium. Unitas autem hujus oblationis figurabatur in lege, per hoc quod semel in anno legalis Pontifex cum solemni oblatione sanguinis intrabat in Sancta, ut dicitur *Levit.*, XVI. Sed deficiebat figura à veritate in hoc quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem; et ideo annuatim illæ hostiæ reiterabantur.

ARTICULUS VI.

Utrùm sacerdotium Christi fuerit secundùm ordinem Melchisedech.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem Melchisedech. Christus enim est fons totius sacerdotii, tanquam principalis sacerdos. Sed illud quod est principale, non sequitur or-

(1) De his etiam infrà, qu. 61, art. 3, ad 3; et IV, dist. 8, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 3.

gnité, on ne suit pas l'ordre des autres, mais plutôt on imprime aux autres l'ordre qu'ils ont à suivre. Donc on ne doit pas dire que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech.

2° Le sacerdoce de l'ancienne loi étoit plus rapproché de celui du Christ qu'un sacerdoce existant avant la loi. Or les sacrements représentoient le Christ d'une manière d'autant plus expresse qu'ils étoient plus rapprochés de lui, comme cela résulte clairement de ce qui a été dit, I, II, quest. CI et CII. Donc le sacerdoce du Christ doit recevoir sa dénomination du sacerdoce légal, plutôt que du sacerdoce de Melchisédech, antérieur à la loi.

3° Nous lisons, *Hebr.*, VII, 2 : « Il est le Roi de la paix, sans père, sans mère, sans généalogie, sa vie n'ayant ni commencement ni fin; » toutes choses qui ne conviennent qu'au Fils de Dieu. Donc on ne doit pas dire du Christ qu'il est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, ce qui semble le faire relever d'un autre, quand il ne doit relever que de lui-même.

Mais le contraire est formellement dit, *Psalm.* CIX, 4 : « Vous êtes prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech. »

(Conclusion. — On dit que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, pour montrer l'excellence du vrai sacerdoce comparativement au sacerdoce figuratif de la loi.)

Le sacerdoce légal, comme nous venons de le rappeler, étoit la figure du sacerdoce du Christ, figure bien inférieure à la réalité et qui étoit loin d'en avoir la puissance : d'abord, le sacerdoce légal n'effaçoit pas les péchés; puis, ce sacerdoce n'étoit pas éternel, comme devoit l'être celui du Christ. Et quant à l'excellence du sacerdoce du Christ relativement

mais elle l'est encore de tout prêtre de la nouvelle loi. Et cela se comprend sans peine; car le sacerdoce dont il est investi émane de celui de Jésus-Christ, ou plutôt n'est que le même sacerdoce.

---

dinem alterius, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundùm ordinem Melchisedech.

2. Præterea, sacerdotium veteris legis propinquius fuit sacerdotio Christi, quàm sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt (qu. 101, 102). Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundùm sacerdotium legale, quam secundùm sacerdotium Melchisedech, quod fuit ante legem.

3. Præterea, *Hebr.*, VII, dicitur, quòd est « Rex pacis, sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum, neque finem vitæ habens; » quæ quidem conveniunt soli Filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundùm ordinem Melchisedech, tanquam cujusdam alterius, sed secundùm ordinem sui ipsius.

Sed contra est, quòd dicitur *Psalm.* CIX : « Tu es sacerdos in æternum, secundùm ordinem Melchisedech. »

(Conclusio. — Christi sacerdotium dicitur secundùm ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 4), legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adæquans veritatem, sed multum ab ea deficiens; tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata; tum etiam quia non erat æternum, sicut sacerdotium Christi. Ipsa autem excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium Leviticum, fuit

au sacerdoce lévitique, elle fut préfigurée par le sacerdoce de Melchisédech, qui reçut la dîme des mains d'Abraham, et dans la personne de ce patriarche fut en quelque sorte décimé le sacerdoce légal, qui devoit se trouver dans sa race. C'est donc pour exprimer l'excellence du vrai sacerdoce relativement au sacerdoce figuratif, que le Christ est appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech (1).

Je réponds aux arguments : 1° Une telle dénomination donnée au sacerdoce du Christ n'implique aucune infériorité de celui-ci par rapport à Melchisédech; on exprime seulement ainsi une figure qui rappelle l'excellence de ce sacerdoce sur le sacerdoce lévitique.

2° Dans le sacerdoce du Christ on peut considérer deux choses, l'oblation et la participation. Considéré dans son oblation même, le sacerdoce du Christ a été figuré d'une manière plus expresse par le sacerdoce légal que par celui de Melchisédech, puisque dans celui-là il y avoit effusion de sang, et non dans celui-ci. Mais si l'on considère la manière de participer à ce sacrifice et les effets qu'il produit, ce en quoi du reste éclate principalement l'excellence du sacerdoce du Christ relativement à celui de la loi ancienne, ce nouveau sacerdoce étoit plus expressément figuré par celui de Melchisédech; car ce dernier offroit le pain et le vin, qui, selon l'expression du saint évêque d'Hippone, « représentent l'unité de l'Eglise, unité que constitue la participation au sacrifice du Christ. » Ainsi donc, même sous la loi nouvelle, les fidèles participent à un vrai sacrifice, le sacrifice du Christ, sous les espèces du pain et du vin.

3° S'il est dit de Melchisédech qu'il est « sans père et sans mère, sans généalogie, » et de plus « qu'il n'a ni commencement ni fin dans sa vie, »

(1) Sans doute, le sacerdoce légal, le sacerdoce lévitique, avoit été le symbole de celui du Christ; et toutefois, selon la profonde doctrine développée par saint Paul, toujours dans la même épître, le Christ n'est pas appelé Prêtre selon l'ordre d'Aaron, mais bien selon l'ordre de

---

figurata in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit, in cujus lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse « secundum ordinem Melchisedech (1), » propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus non dicitur esse « secundùm ordinem Melchisedech, » quasi principalioris sacerdotis, sed quasi præfigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium Leviticum.

Ad secundum dicendum, quòd in sacerdotio Christi duo possunt considerari, scilicet ipsa oblatio Christi et participatio ejus. Quantum ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech, in quo sanguis non effundebatur; sed quantum ad participationem hujus sacrificii et ejus effectum, in quo præcipuè attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius præfigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerabat panem et vinum « significantia (ut Augustinus dicit), Ecclesiasticam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi. » Unde, etiam in nova lege, verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini.

Ad tertium dicendum, quòd Melchisedech dictus « est sine patre et sine matre, et sine genealogia, » et quòd « non habet initium

(1) Hoc enim sensu Apostolus, cap. V, *ad Hebr.*, explicat verba, *Psalm.* CIX, quæ in argum. *Sed contra* relata sunt, ut videre est vers. 6; quod cap. VII, rursus vers. 17, indicat, etc.

ce n'est pas qu'il ait réellement existé en dehors de ces conditions de la vie humaine, c'est uniquement que, l'Ecriture ne les mentionne pas. Et c'est en cela, comme le dit encore l'Apôtre, « qu'il a porté en lui la ressemblance du Fils de Dieu, » lui qui sur la terre a été sans père, sans mère dans le ciel et sans généalogie, selon cette parole du Prophète, *Isa.*, LIII, 8 : « Qui racontera sa génération? » Et, en tant que Dieu, il n'a eu dans ses jours ni commencement ni fin.

QUESTION XXIII.

De l'adoption du Christ.

Ce que nous avons à rechercher ici, c'est de savoir si l'adoption est une chose qui convienne au Christ.

Sur cela quatre questions se présentent : 1° Convient-il à Dieu d'adopter des fils? 2° Est-ce là une chose qui convienne seulement à Dieu le Père? 3° N'y a-t-il que les hommes qui puissent être adoptés par Dieu? 4° Le Christ peut-il être appelé Fils adoptif?

ARTICLE I.

Convient-il à Dieu d'adopter des enfants?

Il paroît qu'il ne convient pas à Dieu d'adopter des enfants. 1° C'est toujours une personne étrangère qui est l'objet de l'adoption, comme

Melchisédech. « Voyez combien devoit être grand, dit l'Apôtre, celui à qui le patriarche Abraham paya lui-même la dîme, » VII, 4; celui qui bénit le chef du peuple choisi, l'héritier

---

dierum neque finem : » non quia ista non habuerit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum (ut Apostolus ibidem dicit) « assimilatus est Filio Dei; » qui in terris est sine patre, et in cœlis sine matre et sine genealogia, secundùm illud *Isa.*, LIII : « Generationem ejus quis enarrabit? » et secundùm divinitatem, neque principium neque finem habet dierum.

QUÆSTIO XXIII.

De adoptione Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est an adoptio Christo conveniat.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm Deo conveniat adoptare Filios. 2° Utrùm hoc conveniat soli Deo Patri. 3° Utrùm sit proprium hominum adoptari in Filios Dei. 4° Utrùm Christus possit dici Filius adoptivus.

ARTICULUS I.

Utrùm Deo conveniat filios adoptare.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deo non conveniat filios adoptare. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundùm quòd Juristæ dicunt. Sed nulla per-

(1) De his etiam III, dist. 10, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1 ; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 17, fine.

disent les juristes. Or nulle personne n'est étrangère à Dieu, puisqu'il est le Créateur de tout. Donc il ne paroît pas qu'il puisse convenir à Dieu d'adopter des enfants.

2° L'adoption ne paroît être introduite qu'à défaut de filiation naturelle. Or cette filiation naturelle se trouve en Dieu, comme il a été démontré dans la première partie, quest. XXXIII, art. 3. Donc il ne convient pas à Dieu d'adopter des enfants.

3° On est adopté pour succéder à l'héritage du père adoptif. Or quand il s'agit de l'héritage de Dieu, il ne paroît pas qu'il soit possible de succéder, puisque ici l'Auteur ne décède jamais. Donc il ne convient pas à Dieu d'adopter.

Mais l'Apôtre dit ainsi le contraire, *Ephes.*, I, 5 : « Il nous a prédestinés pour être ses enfants. » Or la prédestination divine ne sauroit être frustrée de son effet. Donc il est vrai que Dieu adopte des enfants.

Conclusion. — Il convient à Dieu à raison de son infinie bonté d'appeler les hommes à l'héritage de sa béatitude éternelle; il lui convient donc aussi d'adopter les hommes pour enfants.)

Un homme en adopte un autre pour enfant quand par un effet de sa bonté il l'admet à participer à son héritage. Or la bonté de Dieu est infinie; et c'est en vertu de cette bonté que Dieu fait entrer ses créatures, ses créatures raisonnables surtout, en participation de ses propres biens. Faits à l'image de Dieu, les êtres raisonnables sont par là même capables de participer à la béatitude divine, laquelle consiste à jouir de Dieu; et c'est là aussi la félicité de Dieu même, sa richesse infinie. Or ce qui fait

des promesses, après la victoire qu'il avoit remportée sur les rois ennemis. « Sans contredit, c'est toujours l'inférieur qui reçoit la bénédiction de son supérieur, » VII, 7. Aussi est-ce l'excellence du sacerdoce de Jésus-Christ qui se trouve symbolisée dans celui de Melchisédech. La figure est encore rendue plus frappante par les dons que le Roi pontife de Salem offroit sur les autels du Dieu vivant. Le pain et le vin qui étoient la matière de son sacrifice ont toujours été regardés par les saints docteurs comme l'image prophétique de la divine eucharistie.

---

sona est extranea à Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur quòd Deo non conveniat adoptare.

2. Præterea, adoptio videtur esse introducta in defectum filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio, ut in I. parte habitum (1) est. Ergo non convenit Deo filios adoptare.

3. Præterea, ad hoc aliquis adoptatur, ut in hæreditate adoptantis succedat. Sed in hæreditate Dei non videtur aliquis posse succedere; quia ipse nunquam decedet. Ergo Deo non convenit adoptare.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.*, I : « Prædestinavit nos in adoptionem filiorum. » Sed prædestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.

(Conclusio. — Cùm Deo ex sua infinita bonitate conveniat homines ad divinæ beatitudinis hæreditatem admittere, ipsi etiam convenire homines in filios adoptare necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis homo adoptat alium sibi in filium, in quantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suæ hæreditatis. Deus autem est infinitæ bonitatis, ex qua contingit quòd ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit, et præcipuè rationales creaturas; quæ, in quantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ, quæ quidem consistit in fruitione Dei; per quam etiam ipse Deus beatus est, et per seipsum dives, in quantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur hæreditas ali-

(1) Quæst. 33, art. 3, utrùm hoc nomen *pater* priùs personaliter quàm essentialiter dicatur.

la richesse, fait aussi l'héritage. Dès lors donc que Dieu par un effet de sa bonté infinie appelle les hommes à hériter de sa propre béatitude, il est dit avec raison qu'il les adopte pour enfants. Et il y a cette différence entre l'adoption divine et l'adoption humaine, que Dieu en adoptant l'homme le rend apte, par un nouveau bienfait de sa grace, à recevoir l'héritage céleste; tandis que l'homme ne sauroit communiquer cette aptitude et ne fait que choisir celui qu'il trouve apte à hériter (1).

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, l'homme considéré dans sa nature n'est pas étranger à Dieu, puisqu'il tient de lui tous les biens qui constituent cette nature; mais il lui est étranger quant aux biens de la grace et de la gloire ; et c'est en cela justement qu'il est adopté.

2° L'homme doit agir pour suppléer à son indigence; mais l'action de Dieu ne sauroit avoir pour objet que de répandre sur d'autres êtres l'abondance de ses perfections. Ainsi donc, de même que par la création la bonté divine se communique à toutes les créatures en leur imprimant plus ou moins sa ressemblance; de même par l'adoption elle imprime aux hommes la ressemblance de la filiation naturelle qui est en Dieu, selon cette parole, *Rom.*, VIII, 29 : « Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils. »

3° Les biens spirituels peuvent être possédés en même temps par plusieurs, tandis qu'il n'en est pas ainsi des biens corporels. Voilà pourquoi nul ne peut recevoir un héritage matériel sans qu'il y ait succession et décès; mais l'héritage spirituel, tous le reçoivent intégralement et sans aucun détriment pour le père qui survit toujours. On pourroit dire aussi que « Dieu décède en quelque sorte parce qu'il cesse d'être en nous par la foi,

(1) L'adoption a été définie par les jurisconsultes, et cette définition a été admise par les théologiens : « Un acte par lequel on prend gratuitement et libéralement une personne étrangère en vue de lui donner droit à l'héritage. » Le principe de l'adoption, c'est l'amour, non un amour intéressé, qui du reste ne peut que très-improprement être appelé de ce nom, mais un amour pur et gratuit. La fin ou le but de l'adoption, c'est de transmettre son héritage, en donnant à un étranger les droits même des enfants. Or l'amour qui inspire l'adoption est d'au-

---

cujus ex quo ipse est dives. Et ideo in quantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatudinis hæreditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptio divina quam humana, quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cœlestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum jam idoneum elegit adoptando.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo in sua natura consideratus non est extraneus à Deo, quantum ad bona naturalia quæ recipit; est tamen extraneus, quantum ad bona gratiæ et gloriæ; et secundum hoc adoptatur.

Ad secundum dicendum, quòd hominis est operari ad supplendam suam indigentiam; non autem Dei, cui convenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideo, sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis, secundùm quamdam similitudinem; ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui. »

Ad tertium dicendum, quòd bona spiritualia possunt simul à pluribus possideri, non autem bona corporalia. Et ideo hæreditatem corporalem nullus potest percipere, nisi succedens decedenti; hæreditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento Patris semper viventis. Quamvis posset dici quòd « Deus decedit secundùm quod est in no-

pour commencer à être en nous par la claire vision, » c'est ce que dit la Glose sur cette parole, *Rom.*, VIII : « S'ils sont les enfants, ils sont aussi les héritiers. »

ARTICLE II.

Adopter des enfants est-ce une chose qui convienne à la Trinité tout entière?

Il paroît qu'il ne convient pas à la Trinité tout entière d'adopter des enfants. 1° Le mot adoption est transporté aux choses divines par analogie avec ce qui a lieu parmi les hommes. Or, parmi les hommes, celui-là seul peut adopter des enfants, qui pourroit en avoir, et c'est là une chose qui en Dieu ne convient qu'au Père. Donc également il appartient au Père seul d'adopter des enfants.

2° Par la divine adoption les hommes deviennent frères de Jésus-Christ, selon ce que dit l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 29 : « Afin qu'il soit le premier né entre un grand nombre de frères. » Or on appelle frères ceux qui sont les enfants d'un même père ; et de là ce que dit le Seigneur, *Joan.*, XX, 17 : « Je monte vers mon Père et votre Père. » Donc le Père du Christ a seul des enfants adoptifs.

3° Il est écrit, *Galat.*, IV, 4 : « Dieu a envoyé son Fils pour que nous fussions nous-mêmes adoptés comme enfants de Dieu ; puis donc que vous êtes les enfants de Dieu, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs, et il crie : Abba, Père ! » D'où il suit que celui-là seul peut adopter qui possède à la fois le Fils et l'Esprit-Saint. Or c'est le propre de la

tant plus grand que l'être qui adopte est plus grand lui-même. De la part de Dieu, c'est donc là l'expression d'un amour infini. L'héritage auquel Dieu nous donne ainsi des droits, c'est la possession de sa propre gloire et de sa propre félicité, c'est-à-dire la possession de Dieu même dans la céleste patrie. Et de là la différence que l'auteur signale dans le troisième argument entre l'adoption divine et l'adoption humaine.

---

bis per fidem, ut incipiat in nobis esse per speciem, » sicut Glossa (1) dicit *Rom.*, VIII, super illud, « Si filii et hæredes. »

ARTICULUS II.

Utrùm adoptare conveniat toti Trinitati.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd adoptare non conveniat toti Trinitati. Adoptatio enim dicitur in divinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare, qui potest filios generare (3); quod in divinis convenit soli Patri. Ergo in divinis solus Pater potest adoptare.

2. Præterea, homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. » Fratres autem dicuntur, qui sunt filii unius patris; unde et Dominus dicit *Joan.*, XX : « Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum. » Ergo solus Pater Christi habet filios adoptivos.

3. Præterea, *Galat.*, IV, dicitur : « Misit Deus Filium suum, ut adoptionem filiorum Dei reciperemus; quoniam autem estis filii Dei, misit Deus spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem, Abba, Pater. » Ergo ejus est adoptare, cujus est Filium et Spiritum sanctum ha-

(1) Ex Augustino sumpta, ut et ibidem Beda refert plenioribus verbis.

(2) De his etiam III, dist. 10, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 2 et 3.

(3) Hinc prohibitum illis qui sunt naturaliter impotentes ad generandum, ne adoptent, ut ex variis legum civilium placitis in *Syntagmate juris*, lib. X, cap. 6, § 7, videre est.

personne du Père. Donc il n'appartient qu'à cette seule Personne divine d'adopter.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Nous adopter pour enfants est un droit qui appartient à celui que nous appelons notre Père ; et de là ce que dit l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 15 : « Vous avez reçu l'esprit d'adoption des enfants, et dans cet esprit vous criez : Abba, Père ! » Or, quand nous disons à Dieu, *Notre Père*, c'est à la Trinité tout entière que nous nous adressons ; et il en est de même des autres noms que nous donnons à Dieu relativement à la créature, comme nous l'avons établi dans la première partie, quest. XXXIII, art. 3. Donc il convient à la Trinité tout entière d'adopter des enfants.

(Conclusion. — Comme, à raison de l'unité de nature, tout effet à produire dans les créatures est une chose commune aux trois personnes divines, il appartient évidemment à la Trinité tout entière d'adopter les hommes pour enfants.)

Il y a cette différence entre le fils de Dieu par adoption et le Fils de Dieu par nature, que celui-ci est engendré et non fait, comme s'exprime le symbole de Nycée, tandis que le fils adoptif est fait, selon cette parole de l'Evangile, *Joann.*, I, 12 : « Il leur a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu. » Mais parfois on dit que le fils adoptif est engendré, à raison de la génération spirituelle, qui est un effet de la grace et non de la nature, ce qui fait dire à un Apôtre, *Jac.*, I, 18 : « Il nous a volontairement engendré par la parole de vérité. » Bien que la génération active soit, au sein de la divinité, une chose propre au Père, produire néanmoins un effet quelconque dans les créatures est une chose commune à toute la Trinité, à cause de l'unité de nature ; car où il n'y a qu'une nature, il ne peut nécessairement y avoir qu'une même puissance et une même opération. Voilà pourquoi le Seigneur dit, *Joann.*,

---

bere. Sed hoc est solius personæ Patris. Ergo adoptare convenit soli personæ Patris.

Sed contra : ejus est adoptare nos in filios, quem nos patrem possumus nominare; unde dicitur *Roman.*, VIII : « Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater (1). Sed cum Deo dicimus, *Pater noster*, hoc pertinat ad totam Trinitatem, sicut et cætera nomina, quæ dicuntur de Deo relativè ad creatuaam, ut in I. parte habitum est (2). Ergo adoptare convenit toti Trinitati.

(Conclusio. — Cum propter naturæ unitatem, quemcumque in creaturis effectum facere toti Trinitati sit commune, perspicuum est homines in Dei Filios adoptare toti Trinitati convenire.)

Respondeo dicendum, quòd hæc est differentia inter Filium Dei adoptivum et naturalem, quòd Filius Dei naturalis est genitus, non factus; Filius autem adoptivus est factus, secundùm illud *Joan.*, I : « Dedit eis potestatem Filios Dei fieri. » Dicitur autem quandoque filius adoptivus esse genitus propter spiritualem generationem, quæ est gratuita, non naturalis; unde dicitur *Jac.*, I : « Voluntariè genuit nos verbo veritatis. » Quamvis autem generare in divinis, sit proprium personæ Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati propter unitatem naturæ; quia ubi est una natura, oportet quòd sit una virtus et una operatio. Unde Dominus dicit *Joan.*, V : « Quæcumque Pater facit, hæc et

(1) *Abba* nimirum pro Judæis ; *Pater* pro gentilibus, eodem sensu.

(2) Colligitur ex qu. 33, art. 3.

V, 19 : « Tout ce que le Père fait, le Fils le fait pareillement. » Donc adopter les hommes pour enfants est une chose qui convient à la Trinité tout entière (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les diverses personnes humaines n'appartiennent pas à une nature numériquement la même ; et de la sorte il ne faut pas assurément qu'elles aient une même opération et produisent un même effet ; tandis que cela a lieu dans la divinité. Le rapport entre les deux natures ne sauroit donc être poussé jusque-là.

2° Il est vrai que par l'adoption nous devenons les frères du Christ, comme ayant avec lui un même Père ; mais il est le Père du Christ d'une manière, et notre Père d'une autre. Aussi le Seigneur, dans le texte que nous avons cité plus haut, *Joann.*, XX, dit-il séparément, *mon Père*, et puis, *votre Père*. D'une part, il y a génération naturelle, et celle-là appartient exclusivement au Christ. D'autre part, Dieu est notre Père par une action volontaire et gratuite, laquelle est commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit. On ne peut donc pas dire du Christ qu'il est le Fils de la Trinité tout entière, comme on peut le dire de nous.

3° Comme nous venons de le dire dans l'article précédent, la filiation adoptive porte une ressemblance avec la filiation éternelle ; de même que toutes les choses qui se font dans le temps sont en quelque sorte les images de ce qui subsiste éternellement (2). Or l'homme reçoit en

(1) Il est vrai que l'adoption, d'après ce qui vient d'être dit dans le précédent article, est une image, ou, pour mieux nous exprimer, une imitation de la filiation naturelle. Sous ce rapport, elle sembleroit donc être exclusivement l'œuvre du Père. Nous voyons néanmoins ici qu'il est impossible de supposer qu'elle ne soit pas l'œuvre de la Trinité tout entière. Mais dans la réponse au troisième argument, notre saint auteur va nous dire sous quel rapport elle convient spécialement à chacune des trois Personnes divines. L'aperçu théologique qu'il émet là de la manière la plus succincte, comme la pensée la plus simple et la plus familière, nous semble empreint d'une grandeur, d'une élévation, d'une beauté même qui nous font pénétrer dans les plus pures régions de la science divine. Il seroit difficile au jeune théologien, qui n'est pas étranger à toute réflexion métaphysique, de choisir un sujet à développer qui présente autant d'attrait et d'utilité réelle.

(2) Toutes les créatures sorties des mains de Dieu vont réaliser aux différents points de la

---

Filius similiter facit. » Et ideo adoptare homines in filios Dei, convenit toti Trinitati.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes personæ humanæ non sunt unius naturæ secundum numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem tantùm et unum effectum ; sicut accidit in divinis. Et ideo, quantum ad hoc, non potuit attendi similitudo utrobique (1).

Ad secundum dicendum, quòd nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eumdem Patrem habentes cum ipso ; qui tamen alio modo est Pater Christi, et alio modo est Pater noster. Unde signanter Dominus *Joan.*, XX, seorsum dixit, « Patrem meum ; » et seorsum dixit, « Patrem vestrum ; » est enim Pater Christi, naturaliter generando, quod est proprium ipsi. Est autem Pater noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune ipsi et Filio et Spiritui sancto. Et ideo Christus non est Filius totius Trinitatis, sicut nos.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ ; sicut omnia quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum quæ ab æterno fuerunt. Assimilatur autem

(1) Quamvis et in divinis appropriétur specialiter Patri, ut ex verbis *ad Ephes.*, I, supra notatis, et ex I. *Joan.*, V, colligitur.

lui une ressemblance avec la splendeur du Fils éternel, par la clarté qu'il reçoit de la grace, et la communication de la grace est atrribuée à l'Esprit saint. Bien donc que l'adoption soit une action commune à la Trinité tout entière, on l'attribue néanmoins au Père comme à l'auteur, au Fils comme au modèle, et au Saint-Esprit comme à celui qui imprime en nous la ressemblance avec ce modèle.

ARTICLE III.

N'appartient-il qu'à la créature raisonnable d'être adoptée?

Il paroît qu'il n'appartient pas seulement à la créature raisonnable d'être adoptée. 1° Si Dieu est appelé le Père de la créature raisonnable, ce n'est qu'à cause de l'adoption. Or Dieu est aussi appelé le Père de la créature privée de raison, selon cette parole de *Job*, XXXVIII, 28 : « Quel est le Père de la pluie et qui a engendré les gouttes de rosée? » Donc ce n'est pas un privilége exclusif de la créature raisonnable d'être adoptée.

2° C'est parce qu'ils sont adoptés que plusieurs sont appelés enfants de Dieu. Or le titre d'enfants de Dieu paroît être exclusivement attribué par l'Ecriture aux Anges, selon cette autre parole de *Job*, I, 6 : « Un jour que les enfants de Dieu s'étoient présentés devant le Seigneur..... » Donc ce n'est pas le propre de la créature raisonnable d'être adopté.

3° Ce qui est propre à une nature, convient à tous ceux qui possèdent cette nature; le rire, par exemple, est une chose commune à tous les

durée et de l'espace les types immatériels, les idées éternelles, qui subsistent dans l'indivisible unité de l'intelligence divine. C'est ainsi qu'elles portent en elles l'image du Créateur. C'est une pensée que nous avons déjà vue dans notre saint auteur, plus développée qu'elle ne l'est ici. Il y reviendra dans le corps du suivant article.

---

homo splendori æterni Filii per gratiæ claritatem, quæ attribuitur Spiritui sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis hujus exemplaris similitudinem.

ARTICULUS III.

Utrùm adoptari sit proprium rationalis creaturæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd adoptari non sit proprium rationalis creaturæ. Non enim dicitur Deus, pater creaturæ rationalis nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturæ etiam irrationalis, secundùm illud *Job*, XXXVIII : « Quis est pluviæ pater; et stillas roris quis genuit? » Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.

2. Præterea, per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei, in Scriptura propriè videtur attribui Angelis (2), secundùm illud *Job*, I : « Quadam autem die cùm assisterent filii Dei coram Domino. » Ergo non est proprium creaturæ rationalis adoptari.

3. Præterea, quòd est proprium alicui naturæ, convenit omnibus habentibus naturam illam; sicut risibile convenit omnibus homini-

(1) De his etiam III, dist. 30, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1 et 2; et lib. IV. *Contra Gent.*, cap. 17 fine, et 21 fine.

(2) Unde, ubi latina editio habet, *Job*, I, vers. 6, et *Job*, II, vers. 1, *filii Dei*, 70 legunt ἄγγελοι Θεοῦ, id est *Angeli Dei*, inter quos adfuisse dicitur Satan.

hommes. Or il ne convient pas à toute créature raisonnable d'être adoptée. Donc l'adoption n'est pas une chose propre à cette créature.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que les enfants d'adoption sont héritiers de Dieu, comme on le voit, *Rom.*, VIII. Or il n'appartient qu'à la créature raisonnable de posséder un tel héritage. Donc il n'appartient également qu'à elle seule d'être adoptée.

(Conclusion. — Il ne convient qu'à la créature raisonnable d'être adoptée par Dieu, et il faut pour cela qu'elle ait la charité.)

Nous l'avons dit dans les deux précédents articles, la filiation adoptive est une image de la filiation naturelle. Or le Fils de Dieu procède du Père par nature, comme étant son Verbe intellectuel et ne formant qu'une nature avec le Père. Une chose peut donc être assimilée au Verbe sous un triple rapport : sous le rapport de la forme, en premier lieu, abstraction faite toutefois de ce qu'il y a d'intellectuel dans cette forme ; c'est ainsi que la forme extérieure d'une maison qu'on vient de bâtir est semblable à la parole intérieure, c'est-à-dire à la pensée de l'architecte, mais à considérer seulement la forme, et non ce qu'elle a d'intellectuel, la forme matérielle de la maison n'ayant plus rien, en effet, de ce qu'elle avoit d'intellectuel dans la pensée de l'architecte. De cette manière toute créature est semblable au Verbe éternel, puisqu'elle a été faite par lui. En second lieu, une créature peut être semblable au Verbe, non-seulement sous le rapport de la forme, mais encore sous celui de l'intelligibilité de cette forme ; c'est ainsi que l'instruction acquise par le disciple ressemble dans son esprit à la parole ou à la pensée qui est dans l'esprit du maître. La créature raisonnable ressemble encore ainsi par sa nature au Verbe de Dieu. Troisièmement enfin, une créature est rendue semblable au Verbe éternel, selon l'unité qu'il a avec le Père ; et ceci a lieu par la grace et la charité ; de là cette prière du Seigneur, *Joann.*, XVII, 22 : « Qu'ils soient

---

bus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturæ. Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.

Sed contra est, quòd filii adoptati sunt hæredes Dei, ut patet *Rom.*, VIII. Sed talis hæreditas convenit soli rationali creaturæ. Ergo proprium est creaturæ rationalis adoptari.

(Conclusio. — Soli rationali creaturæ convenit in filios Dei adoptari, at non omni, sed solum charitatem habenti.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et 2), filiatio adoptionis est quædam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit à Patre, ut Verbum intellectuale, unum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari : uno quidem modo, secundùm rationem formæ, sic autem secundum intellectualitatem ipsius; sicut forma domus exterius constitutæ assimilatur verbo mentali artificis, secundùm speciem formæ, non autem secundùm intelligibilitatem; quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo Verbo æterno assimilatur quælibet creatura, cum sit facta per Verbum. Secundo modo assimilatur creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formæ, sed etiam quantum id intellectualitatem ipsius; sicut scientia quæ fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis etiam secundùm suam naturam assimilatur Verbo Dei. Tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei æterno, secundùm unitatem quam habet ad Patrem; quod quidem fit per gratiam et charitatem; unde Dominus orat, *Joann.*, « Sint unum in nobis sicut et nos unum su-

un en nous, comme nous sommes un. » C'est une telle ressemblance qui complète l'idée de l'adoption ; c'est elle qui nous donne droit à l'héritage éternel. Il est donc évident que la divine adoption ne peut tomber que sur une créature raisonnable, pas même indistinctement sur toute créature raisonnable, mais sur celle-là seule qui possède la charité, laquelle « est répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint » comme il est dit, *Rom.*, V ; et l'Apôtre, *Ibid.*, VIII, appelle l'Esprit saint « l'Esprit d'adoption des enfants (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Si Dieu est appelé le père de la créature irraisonnable, ce n'est pas proprement par adoption, mais uniquement à cause de la création en tant qu'elle imprime à la créature irraisonnable une ressemblance avec Dieu.

2° Les anges sont appelés enfants de Dieu en vertu d'une filiation d'adoption, non qu'une telle adoption leur convienne avant tout, mais parce qu'ils l'ont reçue les premiers.

3° L'adoption n'est pas une chose qui résulte proprement de la nature, elle dérive de la grace, que la créature raisonnable est apte à recevoir ; d'où il résulte, non pas précisément que l'adoption convient à toute créature raisonnable, mais bien que toute créature raisonnable est apte à être adoptée.

ARTICLE IV.

Le Christ en tant qu'homme est-il Fils de Dieu par adoption ?

Il paroît que le Christ en tant qu'homme est Fils de Dieu par adoption. 1° Saint Hilaire dit en parlant du Christ, *De Trin.*, II : « Il ne perd pas

(1) On ne concevroit donc pas l'adoption, telle que l'auteur vient de l'exposer, avec le triple caractère qui la constitue, en dehors d'une nature raisonnable. Mais si la raison suffit,

---

mus. » Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis; quia sic assimilatis debetur hæreditas æterna. Unde manifestum est, quòd adoptari convenit soli creaturæ rationali (1), non tamen omni, sed solum habenti charitatem, quæ est « diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum, » ut dicitur *Rom.*, V; et ideo *Rom.*, VIII, Spiritus sanctus dicitur « spiritus adoptionis filiorum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur Pater creaturæ irrationalis, non propriè per adoptionem, sed per creationem, secundùm propriam participationem et similitudinem.

Ad secundum dicendum, quòd angeli dicuntur filii Dei filiatione adoptionis, non quia ipsis primò conveniat, sed quia ipsi primò adoptionem filiorum receperunt.

Ad tertium dicendum, quòd adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cujus natura rationalis est capax. Et ideo non oportet quòd omni rationali creaturæ conveniat, sed quòd omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus, secundùm quòd homo, sit Filius Dei adoptivus.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, sit Filius Dei adoptivus. Dicit enim Hilarius de Christo loquens (lib. II. *De Trinit.*) : « Potestatis di-

(1) Extensivè accipiendo *rationale*, prout etiam substantias intellectuales, id est angelos comprehendit, cùm *adoptivi* quoque significentur infrà.

(2) De his etiam infrà, qu. 32, art. 3, et qu. 43, art. 1, corp.; et III, *Sent.*, dist. 10, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 4; et qu. 29, de verit., art. 1, ad 2.

la dignité de sa puissance en adoptant l'humilité de la chair. » Donc le Christ en tant qu'homme est seulement fils adoptif.

2° Saint Augustin dit, *De prædest. Sanct.*, cap. XV, « Du moment où il reçoit la foi, tout homme est fait chrétien en vertu de la même grace par laquelle cet homme a été fait Christ dès le commencement de son existence. » Or les autres hommes sont faits chrétiens par la grace d'adoption. Donc cet homme est Christ par la même grâce, et dès lors il est fils adoptif.

3° Le Christ en tant qu'homme est serviteur. Or c'est une chose plus digne d'être fils adoptif que d'être serviteur. Donc à plus forte raison le Christ en tant qu'homme est-il fils adoptif.

Mais saint Ambroise dit ainsi le contraire, *De Incar.*, cap. VIII : « Un fils d'adoption, nous ne l'appelons pas fils par nature; nous appelons seulement ainsi celui qui est vraiment fils. » Or le Christ est le vrai Fils de Dieu, son Fils par nature, selon ce qui est dit, I. *Joan.*, ult., 20 : « Afin que nous soyons dans son vrai Fils, Jésus-Christ. » Donc le Christ en tant qu'homme n'est pas Fils de Dieu simplement par adoption.

(Conclusion. — Comme la filiation appartient non à la nature, mais à la personne, et comme dans le Christ il n'y a qu'une seule personne incréée, selon laquelle il est Fils de Dieu par nature, il n'est nullement permis de l'appeler fils adoptif.)

A proprement parler, la filiation appartient à l'hypostase ou personne, et non à la nature ; d'où vient que dans la première partie, quest. XXXIII, art. 2 et 3, nous avons appelé la filiation une propriété personnelle. Or dans le Christ il n'est pas d'autre hypostase ou personne que l'hypostase ou personne incréée ; et à celle-là appartient la filiation par nature. Nous

les pures intelligences ne sont-elles pas dès lors mieux disposées par leur nature à ce privilége divin? C'est aussi ce que saint Thomas va reconnoître en résolvant la seconde objection.

---

gnitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur. » Ergo Christus, secundùm quòd homo, est filius adoptivus.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De prædestinat. Sanctorum* (cap. 15), quòd « eâ gratiâ fit ab initio fidei homo quicumque christianus, quâ gratiâ homo ille ab initio suo factus est Christus. » Sed alii homines sunt christiani per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo est Christus per adoptionem; et ita videtur esse filius adoptivus.

3. Præterea, Christus, secundùm quòd homo, est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum quàm servum. Ergo multò magis Christus, secundùm quòd homo, est filius adoptivus.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *De Incarnatione* : « Adoptivum filium non dicimus filium esse naturâ, sed eum dicimus naturâ esse Filium, qui verus est Filius. » Christus autem est verus et naturalis Dei Filius, secundùm illud I. *Joan.*, ult. : « Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo. » Ergo Christus, secundùm quòd homo, non est filius adoptivus.

(Conclusio. — Cùm filiatio, non naturæ, sed personæ sit, quæ in Christo unica est et increata, secundùm quam Filius Dei naturalis dicitur, eum filium adoptivum esse dicere nequaquam licet.)

Respondeo dicendum, quòd filiatio propriè convenit hypostasi vel personæ, non autem naturæ; unde et in I. part. dictum est (1), quòd filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quàm increata, cui convenit esse Filium per naturam.

(1) Colligitur ex qu. 33, art. 2, implicitè, sed expressiùs art. 3.

avons dit plus haut que la filiation adoptive est une participation et une image de la filiation naturelle. Mais il n'est pas permis d'appeler simplement participée une chose qui est de soi. Voilà pourquoi le Christ, qui est Fils de Dieu par nature, ne peut en aucune façon être appelé fils adoptif. Ceux qui mettent dans le Christ deux personnes, deux hypostases ou deux suppôts, seroient seuls conséquents avec eux-mêmes en appelant le Christ en tant qu'homme fils adoptif (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si la filiation n'appartient pas proprement à la nature, l'adoption ne sauroit pas mieux lui appartenir. En disant donc que «l'humilité de la chair est adoptée, » le saint Docteur emploie une expression impropre ; sa pensée est uniquement que la nature humaine a été unie à la personne du Fils.

2° La comparaison faite par saint Augustin ne doit s'entendre que du principe même de la grace ; elle revient à dire ceci : de même que tout homme en devenant chrétien, obtient cette grace sans mérites préalables, de même cet homme est Christ sans qu'il y ait eu aucun mérite antérieur de sa part. En considérant le terme de cette même grace, il y a une différence à signaler : c'est que le Christ en vertu de l'union hypostatique est Fils de Dieu par nature, tandis que les autres en vertu de la grace habituelle ne sont fils de Dieu que par adoption ; et la grace habituelle dans le Christ ne fait pas comme en nous, un fils adoptif de celui qui n'avoit pas ce titre, elle est une conséquence de la filiation naturelle dans l'ame

(1) Aussi les hérétiques dont l'erreur consistoit à prétendre que le Christ étoit Fils de Dieu par adoption, furent-ils condamnés comme partisans plus ou moins déguisés du nestorianisme. C'est dans la seconde moitié du huitième siècle que deux évêques espagnols, Félix d'Urgel et Elipand de Tolède, essayérent de raviver sous cette nouvelle forme les dangereuses idées du trop fameux patriarche de Constantinople. Condamnés une première fois en 791, au synode de Fréjus, présidé par Paulin, évêque d'Aquilée, ils le furent de nouveau l'année suivante dans le concile de Ratisbonne et par le pape Adrien I. Félix abjure alors ses erreurs aux pieds du souverain Pontife. Mais bientôt il retombe et fait encore cause commune avec l'opiniâtre Elipand. En 794, Adrien et Charlemagne, en vue de frapper un coup décisif, convoquent le concile de Francfort. Ce concile composé d'environ trois cents évêques et présidé par Etienne et Théophylacte, légats du Saint-Siége, condamna solennellement les deux hérésiarques. Ils tentérent bien encore, selon l'éternelle manœuvre de l'hérésie, d'incidenter et de se défendre. Mais l'intégrité de la foi catholique fut alors, comme à toutes les époques, ha-

---

Dictum est autem suprà quòd filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participativè, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundùm autem illos qui ponunt in Christo duas personas, vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet Christum hominem dici filium adoptivum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut filiatio non propriè convenit naturæ, ita nec adoptio. Et ideo, cùm dicitur quòd « carnis humilitas adoptatur, » impropria est locutio, et accipitur ibi adoptatio pro unione humanæ naturæ ad personam Filii.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo illa Augustini est intelligenda quantum ad principium; quia scilicet, sicut sine meritis quilibet homo habet ut sit christianus, ita iste homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantum ad terminum; quia scilicet Christus per gratiam unionis est filius naturalis, alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum, sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima

du Christ, selon cette parole de saint Jean que nous avons si fréquemment citée : « Nous avons vu sa gloire, comme étant celle du Fils unique du Père, plein de grace et de vérité. »

3° La qualité de créature, la dépendance, la sujétion envers Dieu sont des choses qui regardent la nature en même temps que la personne ; ce qu'on ne peut pas dire de la filiation : il n'y a donc pas de parité à établir.

QUESTION XXIV.

De la prédestination du Christ.

Tel est l'objet qui se présente maintenant à notre étude ; il donne lieu à quatre questions : 1° Le Christ a-t-il été prédestiné ? 2° A-t-il été prédestiné en tant qu'homme ? 3° Sa prédestination est-elle le modèle de la nôtre ? 4° En est-elle la cause ?

ARTICLE I.

Peut-on dire du Christ qu'il a été prédestiné?

Il paroît qu'on ne sauroit dire du Christ qu'il a été prédestiné. 1° Le terme de la prédestination paroît être l'adoption filiale, selon cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, I, 5 : « Il nous a prédestinés pour être ses enfants

bilement maintenue par de pieux et savants docteurs, parmi lesquels il faut citer Paulin d'Aquilée, saint Martin de Tours et surtout le célèbre Alcuin, précepteur des enfants de Charlemagne.

Christi, secundùm illud *Joan.*, I : « Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ et veritatis. »

Ad tertium dicendum, quòd esse creaturam, et etiam servitus vel subjectio ad Deum, non solùm respicit personam, sed etiam naturam; quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

QUESTIO XXIV.

De prædestinatione Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de prædestinatione Christi.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm Christus sit prædestinatus. 2° Utrùm sit prædestinatus, secundùm quòd homo. 3° Utrùm ejus prædestinatio sit exemplar nostræ prædestinationis. 4° Utrùm sit causa prædestinationis nostræ.

ARTICULUS I.

Utrùm Christo conveniat prædestinatum esse.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Christo non conveniat prædestinatum esse Terminus enim prædestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundùm illud *Ephes.*, I : « Prædestinavit nos in adoptionem filiorum. »

(1) De his etiam I, dist. 40, qu. 2, corp. fine, et ad 5 ; et III, dist. 7, qu. 3, art. 2, quæstiunc 2 ; et lib. IV. *Contra Gent.*, cap. 9, ad 2 ; et *Rom.*, I, lect. 3, col. 4, ad 5.

adoptifs. » Or le Christ n'est pas fils adoptif, comme on vient de le dire. Donc il ne lui appartient pas non plus d'être prédestiné.

2° Dans le Christ il y a deux choses à considérer, la nature humaine et la personne. Or on ne peut pas dire que le Christ ait été prédestiné dans sa nature humaine, puisque cette proposition est fausse, *la nature humaine est le Fils de Dieu ;* on ne peut pas le dire non plus de la personne ; ce n'est pas par grâce, mais par nature qu'elle est le Fils de Dieu, et la prédestination ne s'entend que de ce qui provient de la grace, comme il a été dit dans la première partie, quest. XXIII, art. 1 et 5. Donc le Christ n'a pas été prédestiné pour être le Fils de Dieu.

3° De même que ce qui est fait, ce qui est prédestiné n'a pas toujours été ; car prédestination implique antériorité. Or comme le Christ a toujours été Dieu et Fils de Dieu, on ne sauroit, à proprement parler, dire qu'il a été fait fils de Dieu. Donc ne doit-on pas dire, pour la même raison, qu'il a été prédestiné à être le Fils de Dieu.

Mais l'Apôtre dit formellement la contraire, *Rom.*, I, 4 : « Il a été prédestiné Fils de Dieu dans la puissance. »

(Conclusion. — Bien que l'union des natures dans la personne du Christ ait été faite dans le temps, comme elle a été néanmoins l'objet d'une préordination éternelle, il faut reconnoître que le Christ a été prédestiné.)

D'après ce que a été dit dans la première partie, quest. XXIII, la prédestination proprement dite est une sorte d'ordre établi par la sagesse divine dès l'éternité, au sujet des choses qui doivent s'accomplir par la grace dans le temps. Or la grace, la grace de l'union, a fait dans le temps qu'un homme fût Dieu et que Dieu fût homme. On ne peut pas dire cependant que Dieu n'avoit pas décrété de toute éternité d'accomplir cela

---

Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est (qu. 23, art. 4). Ergo Christo non convenit prædestinatum esse.

2. Præterea, in Christo duo est considerare, scilicet naturam humanam et personam. Sed non potest dici quòd Christus sit prædestinatus ratione humanæ naturæ, quia hæc est falsa : *Humana natura est Filius Dei ;* similiter etiam neque ratione personæ, quia illa persona non habet ex gratia quòd sit Filius Dei, sed ex natura ; prædestinatio autem est eorum quæ sunt ex gratia, ut in I. part. dictum est (1). Ergo Christus non est prædestinatus Filius Dei.

3. Præterea, sicut illud quod est factum non semper fuit, ita et illud quod est prædestinatum, eo quòd prædestinatio antecessionem quamdam importat. Sed quia Christus semper fuit Deus et Filius Dei, non propriè dicitur quòd homo ille sit factus Filius Dei. Ergo pari ratione non debet dici quòd Christus sit prædestinatus Filius Dei.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, I, de Christo loquens : « Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute. »

(Conclusio. — Licèt unio naturarum in persona Christi facta sit in tempore, tamen quia ab æterno præordinata fuit, Christum prædestinatum esse fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut patet ex his quæ in I. part. dicta sunt, prædestinatio propriè accepta est quædam divina præordinatio ab æterno de his quæ per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis à Deo, ut homo esset Deus, et Deus esset homo. Nec potest dici quòd Deus ab æterno non præordinaverit hoc se facturum

(1) Colligitur ex qu. 23, art. 1, quantum ad unum sensum, nempe quòd sit eorum quæ ad

dans le temps ; car alors il faudroit dire aussi que Dieu seroit susceptible d'acquérir une idée nouvelle (1). Par conséquent, nous devons reconnoître que l'union des deux natures dans la personne du Christ a été, elle aussi, l'objet d'une prédestination éternelle ; et c'est à raison de cela que le Christ est dit avoir été prédestiné.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre parle en cet endroit de notre prédestination à nous comme fils adoptifs ; mais comme le Christ est incomparablement élevé au-dessus de tous, étant Fils par nature, il a dû aussi être l'objet d'une prédestination toute spéciale.

2° Comme il est dit dans la Glose sur l'*Epître aux Romains*, I, plusieurs ont prétendu que la prédestination devoit s'entendre de la nature et non de la personne, par la raison que c'est bien à la nature humaine qu'a été faite cette grace d'être hypostatiquement unie au Fils de Dieu. Mais s'il en étoit ainsi, l'Apôtre auroit usé d'une locution impropre, et cela pour deux raisons : pour une raison générale d'abord ; nous ne disons pas en effet que la nature de quelqu'un est prédestinée, cela ne se dit que du suppôt ou de l'individu lui-même, la prédestination étant une direction donnée vers le salut, ce qui n'appartient qu'au suppôt agissant pour une telle fin. Cette locution seroit encore prouvée défectueuse par une raison spéciale ; être Fils de Dieu, en effet, n'est pas une chose qui convienne à la nature humaine, puisque nous avons reconnu cette proposition fausse, *la nature humaine est Fils de Dieu.* Il faudroit autrement que cette parole, « Il a été prédestiné Fils de Dieu dans la puissance, » reçût cette interprétation forcée, « il a été prédestiné pour que la nature humaine fût unie au Fils de Dieu en personne. » Il reste donc

(1) La prédestination proprement dite est définie par les théologiens : « L'acte par lequel Dieu prédispose de toute éternité ce qu'il doit accomplir dans le temps par sa grace. » Or cette définition peut-elle s'appliquer au Christ? Un coup d'œil attentif suffit pour s'en convaincre. Nous avons déjà vu que l'union de l'humanité avec le Verbe divin dans une seule personne, peut à bon droit être appelée une grace; c'est une œuvre toute gratuite de la puis-

---

in tempore, quia sequeretur quòd divinæ menti aliquid de novo accideret. Et ideo oportet dicere quòd ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub æterna Dei prædestinatione ; et ratione hujus, Christus dicitur esse prædestinatus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de prædestinatione, qua nos prædestinamur ut simus filii adoptivi; sicut autem Christus singulari modo præ aliis est Dei Filius naturalis, ita quodam singulari modo est prædestinatus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicitur in Glossa, *Rom.*, I, quidam dixerunt prædestinationem intelligendam esse de natura, non de persona, quia scilicet humanæ naturæ facta est hæc gratia, ut uniretur Filio Dei in unitate personæ. Sed secundùm hoc, locutio Apostoli est impropria, propter duo : primò quidem ratione communi ; non enim dicimus naturam alicujus prædestinari, sed ipsum suppositum, quia prædestinari est dirigi in salutem, quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundò ratione speciali, quia esse Filium Dei non convenit humanæ naturæ ; est enim hæc falsa : *Humana natura est Filius Dei ;* nisi fortè qui velit sic exponere extortâ expositione : « Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, » id est, « prædestinatus est ut humana natura uniretur Filio Dei in persona. » Relinquitur ergo quòd prædestinatio attribuatur

ordinem gratiæ supra naturæ facultatem pertinent ; sed art. 5, quoad alium sensum, nempe quòd non ex intuitu meritorum, sed gratuitò fiat ; qui non videtur sensus hujus loci.

que la prédestination doit être attribuée à la personne du Christ, non pas considérée en elle-même ou comme subsistant dans la nature divine, mais bien comme subsistant dans la nature humaine. Aussi, est-ce après avoir dit, « Il a été fait de la race de David, » selon la chair, que l'Apôtre ajoute : « il a été prédestiné Fils de Dieu dans la puissance, » pour nous bien faire entendre que c'est sous le même rapport que le Christ a été formé de la race de David et prédestiné pour être Fils de Dieu. Bien qu'il soit naturel, en effet, à la personne du Christ d'être Fils de Dieu, par sa propre vertu, il n'en est plus ainsi quand on la considère dans la nature humaine; ce titre ne lui convient alors que par la grace de l'union.

3° Origène, dans son commentaire sur l'*Epître aux Romains*, dit, que le texte de l'Apôtre porte : « Il a été destiné. . . . . » Ce qui n'exprime plus aucune antériorité, et supprime dès lors la difficulté de ce texte. D'autres, en maintenant l'antériorité exprimée par le participe *prédestiné*, veulent que cette antériorité se rapporte non à la qualité même du Fils de Dieu, mais à sa manifestation, comme il arrive parfois que l'Ecriture dit d'une chose qu'elle est faite, pour donner à entendre seulement qu'elle parvient alors à la connoissance des hommes; dans ce sens, l'Apôtre auroit voulu dire tout simplement que le Christ a été prédestiné à être connu comme Fils de Dieu. Mais il n'y auroit pas là de prédestination proprement dite; car la prédestination est, comme nous l'avons dit, une direction donnée vers la fin bienheureuse. Or la béatitude du Christ ne dépend pas de la connoissance que nous avons de lui. Il faut donc en revenir à dire que l'antériorité, si clairement

sance, de la sagesse et de l'amour infinis. Mais cette œuvre nécessairement prédisposée, décrétée de toute éternité, s'est uniquement accomplie dans le temps. Elle a donc toutes les conditions requises pour être l'objet d'une véritable prédestination. La parole de l'Apôtre, que l'auteur explique et justifie dans cet article, est donc vraie dans son sens direct et littéral.

---

personæ Christi, non quidem secundùm se, vel secundùm quòd subsistit in divina natura, sed secundùm quòd subsistit in humana natura. Unde, cùm dixisset Apostolus : « Qui factus est ei ex semine David secundùm carnem, » subjunxit : « Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, » ut daret intelligere quòd secundùm hoc quòd est factus ex semine David secundùm carnem, est prædestinatus Filius Dei in virtute. Quamvis enim sit naturale illi personæ secundùm se consideratæ, quòd sit Filius Dei in virtute, non tamen est ei naturale secundùm humanam naturam, secundùm quam hoc sibi convenit per gratiam unionis.

Ad tertium dicendum, quòd Origenes super *Epist. ad Rom.*, dicit hanc esse litteram Apostoli (1) : « Qui destinatus est Filius Dei in virtute, » ita quòd non designetur aliqua antecessio; et sic nihil habet difficultatis. Alii verò antecessionem quæ designatur in hoc participio *prædestinatus*, referunt, non ad id quod est esse Filium Dei, sed ad ejus manifestationem, secundùm illum consuetum modum loquendi in Scripturis, quo res dicuntur fieri, quando innotescunt, ut sit sensus quòd Christus *prædestinatus* est manifestari Filius Dei. Sed sic non propriè prædestinatio accipitur; nam aliquis dicitur propriè prædestinari secundùm quòd dirigitur in finem beatitudinis. Beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione. Et

(1) Ex græco nempe ὁρισθεντος, quod simpliciter *destinatum* vel *definitum* significat, ut videre est in cap. I. *ad Rom.*, non ut priùs III.

exprimée par le participe, ne se rapporte pas à la personne considérée en elle-même, mais bien à la personne considérée comme suppôt de la nature humaine (1). En effet, si cette personne a été de toute éternité Fils de Dieu, elle ne l'a pas toujours été en subsistant simultanément dans la nature humaine. De là cette parole de saint Augustin, *De Prædest. Sanct.*, cap. 15 : « Jésus-Christ a été prédestiné pour être en même temps fils de David selon la chair et Fils de Dieu par sa puissance. » Nous devons encore observer que les deux participes *prédestiné* et *fait*, tout en exprimant l'un et l'autre une idée d'antériorité, l'expriment néanmoins d'une manière différente : le second touche à la chose elle-même, telle qu'elle est en soi ; le premier se rapporte à l'idée ou à la prévision qu'a de cette chose l'être qui en prédispose l'existence. Quand il s'agit d'une chose réelle et réellement existante dans telle forme et telle nature, on peut la considérer ou bien sous cette forme, ou bien d'une manière absolue. Or comme il ne convient pas d'une manière absolue à la personne du Christ qu'elle ait un jour commencé à être le Fils de Dieu, et comme cela lui convient néanmoins en tant qu'elle est le suppôt de la nature humaine, puisque c'est là réellement une chose qui s'est produite un jour, quand elle n'existoit pas auparavant, il suit de là que cette proposition, *le Christ a été prédestiné Fils de Dieu*, est plutôt vraie que celle-ci, *le Christ a été fait Fils de Dieu.*

(1) Prédestination dit évidemment antériorité, antériorité de la pensée, de la résolution, du décret, par rapport à l'œuvre qui doit être accomplie. Mais si la prédestination s'entend, comme on vient de le dire, de la personne ou du suppôt, cette personne étant éternelle, comment expliquer ou admettre une prédestination antérieure? Voilà la difficulté. Notre maître répond très-bien que lorsqu'il s'agit de prédestination, la personne est considérée comme suppôt de la nature humaine. C'est l'union des deux natures dans la personne du Verbe qui a été prédestinée; et elle le pouvoit, puisqu'elle ne s'est accomplie que dans le temps, à une époque déterminée.

---

ideo meliùs dicendum est quòd illa antecessio quam importat hoc participium *prædestinatus*, non refertur ad personam secundùm seipsam, sed ratione humanæ naturæ, quia scilicet persona illa, etsi ab æterno fuerit Filius Dei, hoc tamen non fuit semper quòd subsistens in natura humana fuerit Filius Dei. Unde Augustinus dicit in lib. *De prædestinat. Sanctorum* (cap. 15) : « Prædestinatus est Jesus, ut, qui futurus erat secundùm carnem filius David, esset tamen in virtute Filius Dei. » Et est considerandum, quòd licèt hoc participium *prædestinatus* importet antecessionem, sicut et hoc participium *factus*, aliter tamen et aliter; nam fieri pertinet ad ipsam rem, secundùm quòd in se est; prædestinari autem pertinet ad aliquem, secundùm quòd est in apprehensione alicujus præordinantis. Id autem quod subest alicui formæ et naturæ secundùm rem, potest apprehendi vel prout est sub forma illa, vel etiam absolutè. Et quia absolutè non convenit personæ Christi quòd incœperit esse Filius Dei, convenit autem ei secundùm quòd intelligitur vel apprehenditur ut in natura humana existens (quia scilicet hoc aliquando incœpit esse, quòd in natura humana existens esset Filius Dei), ideo magis est hæc vera : *Christus est prædestinatus Filius Dei*, quam ista : *Christus est factus Filius Dei.*

ARTICLE II.

Cette proposition, Le Christ en tant qu'homme a été prédestiné pour être le Fils de Dieu, *est-elle fausse?*

Il paroît que cette proposition est fausse. 1° Il faut nécessairement qu'on soit un jour ou l'autre ce pour quoi on a été prédestiné, par la raison que la prédestination divine ne sauroit être frustrée de son effet. Si donc le Christ a été prédestiné pour être le Fils de Dieu en tant qu'homme, il faut bien qu'il l'ait été réellement et sous ce rapport. Or ceci est faux. Donc cela aussi.

2° Ce qui convient au Christ considéré comme homme, convient évidemment à un homme quelconque, puisqu'il appartient ainsi à l'espèce humaine. Si donc le Christ en tant qu'homme avoit été prédestiné pour être le Fils de Dieu, il s'ensuivroit que cela convient à tout homme. Or ce conséquent est faux. Donc l'antécédent ne l'est pas moins.

3° Une chose qui doit s'accomplir dans le temps est l'objet d'une prédestination éternelle. Or cette proposition, *le Fils de Dieu s'est fait homme*, est plutôt vraie que celle-ci, *l'homme a été fait Fils de Dieu*, ce qui a été démontré, quest. XVI, art. 6 et 7. Donc également celle-ci, *le Christ en tant qu'il est Fils de Dieu a été prédestiné pour être homme*, est plutôt vraie que la réciproque, *le Christ en tant qu'homme a été prédestiné pour être le Fils de Dieu.*

Mais saint Augustin dit le contraire, *De Prædest. sanct.*, cap. 15 : « Nous savons que le Seigneur de gloire lui-même a été prédestiné, dans ce sens que l'homme a été fait Fils de Dieu. »

ARTICULUS II.

Utrùm hæc sit falsa : Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd hæc sit falsa : *Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei.* Hoc enim est unusquisque secundùm aliquod tempus, quod est prædestinatus esse, eo quòd prædestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei, videtur sequi quòd sit Filius Dei secundùm quòd homo. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Præterea, illud quod convenit Christo secundùm quòd homo, convenit cuilibet homini, eo quòd ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei, sequeretur quòd cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, hoc ab æterno prædestinatur, quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis hæc est vera : *Filius Dei factus est homo*, quàm ista : *Homo factus est Filius Dei*, ut suprà habitum est (2). Ergo magis hæc est vera : *Christus, secundùm quòd est Filius Dei, prædestinatus est esse homo*, quàm è converso : *Christus, secundùm quòd est homo, est prædestinatus esse Filius Dei.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De prædestinat. Sanctorum* (cap. 15) : « Ipsum Dominum gloriæ, in quantum homo factus est Dei Filius, prædestinatum esse dicimus. »

(1) De his etiam III, dist. 10, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 3 ; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap 9, ad 1.

(2) Hac ipsa parte, qu. 16, art. 6, ubi propositio ista explicatur : *Deus factus est homo*, et art 7, ubi et explicatur ista : *Homo factus est Deus.*

(CONCLUSION. — Comme la nature humaine n'a pas été toujours unie au Verbe divin et que c'est là une chose qui lui a été gratuitement conférée, le Christ a été sous ce rapport prédestiné Fils de Dieu.

Dans la prédestination on peut considérer deux choses : la prédestination éternelle elle-même; et dans ce sens elle emporte une idée d'antériorité à l'égard de ce qui est l'objet de cette prédestination. On peut la considérer ensuite dans son effet temporel, qui est toujours un don gratuit de Dieu. Sous l'un et l'autre rapports, la prédestination est attribuée au Christ à raison de la nature humaine toute seule. En effet, la nature humaine n'a pas été toujours unie au Verbe, et si elle a été prise par la personne du Fils de Dieu, c'est là l'effet d'une pure grace. Ce n'est donc qu'à raison de la nature humaine que la prédestination convient au Christ. Voilà pourquoi saint Augustin dit, *Ibid.*, cap. 19 : « La nature humaine a été prédestinée à cette sublime grandeur, à ce degré suprême d'élévation; de telle sorte que parvenue là elle ne pût s'élever plus haut.» Mais dire qu'une chose convient à quelqu'un à raison de la nature humaine, c'est bien dire qu'elle lui convient en tant qu'il est homme. Par conséquent, cette proposition doit être admise, *le Christ en tant qu'homme a été prédestiné pour être le Fils de Dieu* (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand on émet cette proposition, la phrase explicative ou déterminative, *en tant qu'il est homme*, peut se rapporter à l'acte exprimé par le participe, dans deux sens différents : on peut d'abord l'appliquer matériellement à ce qui fait l'objet de la prédestination. Et de cette manière la proposition est fausse ; car elle signi-

(1) Il ne suffit pas, nous l'avons déjà dit, à propos de la communication des idiomes, d'exposer et de défendre la vérité, il faut aussi bien fixer le langage théologique. On ne réussiroit pas sans cela à déjouer les manœuvres, à prévenir les dangereuses insinuations des dissidens, à arrêter dans sa marche opiniâtre et tortueuse le génie de l'hérésie. Rien ne le force à se dévoiler comme ces formules invariables, comme ces expressions sacramentelles consacrées, soit par l'Eglise elle-même, soit par les docteurs qu'elle a investis de la haute magistrature de l'ensei-

---

(CONCLUSIO. — Cùm humana natura non semper Verbo Dei fuerit unita, et ei hoc per gratiam collatum fuerit, Christus fuit Filius Dei secundùm illam prædestinatus.)

Respondeo dicendum, quòd in prædestinatione duo possunt considerari : unum quidem, ex parte ipsius prædestinationis æternæ ; et secundùm hoc importat antecessionem quamdam, respectu ejus quod sub prædestinatione cadit. Alio modo potest considerari secundùm effectum temporalem ; qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo quòd secundùm utrumque istorum attribuitur prædestinatio Christo ratione solius humanæ naturæ ; nam humana natura non semper fuit Verbo unita, et ei etiam hoc per gratiam est collatum ut Filio Dei in persona uniretur. Et ideo solùm ratione humanæ naturæ prædestinatio competit Christo. Unde Augustinus dicit in lib. *De prædestinat. Sanctorum* (cap. 19) : « Prædestinata est ista humanæ naturæ tanta et tam celsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius non haberet. » Hoc autem dicimus convenire alicui, secundùm quòd homo, quia ei convenit ratione humanæ naturæ. Et ideo dicendum est quòd Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur : « *Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei*, hæc determinatio, *secundùm quòd homo*, potest referri ad actum significatum per participium dupliciter : uno modo, ex parte ejus quod materialiter cadit sub prædestinatione ; et hoc modo est

fieroit que le Christ, selon cette prédestination, doit être Fils de Dieu en tant qu'il est homme. Et c'est ainsi qu'on l'entend dans l'objection. On peut, en second lieu, appliquer cette phrase à la raison formelle ou à l'idée rationnelle de l'acte, en tant que la prédestination emporte de soi l'idée d'une antériorité et celle d'un effet gratuit. Et voilà comment la prédestination convient au Christ à raison de la nature humaine, ainsi que nous l'avons expliqué, et comment nous avons pu dire que le Christ est prédestiné en tant qu'il est homme.

2° Quand on dit qu'une chose convient à quelqu'un à raison de la nature humaine, cela peut encore être entendu de deux manières : on peut entendre par là que cette chose a sa cause ou son principe dans la nature humaine; ainsi la faculté de rire, par exemple, convient à Socrate à raison de la nature humaine, puisqu'elle émane de cette nature. La prédestination ne convient de la sorte ni au Christ ni à aucun autre homme en vertu de la nature humaine; et tel est néanmoins le sens de l'objection. On peut dire ensuite qu'une chose convient à raison de la nature humaine, parce que la nature humaine est apte à la recevoir. Voilà dans quel sens nous disons que le Christ a été prédestiné à raison de la nature humaine; car la prédestination a pour objet l'exaltation de cette nature en lui, comme nous venons de le dire.

3° Nous disons avec saint Augustin, *Ibid.*, cap. 15 : « Le Verbe divin a pris l'homme d'une manière tellement ineffable que le même être doit à la fois être appelé véritablement et proprement Fils de Dieu et fils de l'homme, fils de l'homme à cause de l'humanité qui a été prise, Fils de Dieu à cause du Verbe divin qui se l'est unie. » Voilà pourquoi cette

gnement. Un semblable travail, des études consciencieuses dirigées dans ce but ont en outre l'inappréciable avantage d'obliger le théologien à considérer et à présenter la doctrine sainte sous tous ses aspects, à l'entourer de plus vives lumières, à mieux rattacher chaque point spécial à l'ensemble; ce qui fait d'un patient labeur d'analyse et de détail, la préparation la plus efficace et la plus vraie d'une forte et magnifique synthèse.

---

falsa; est enim sensus quòd prædestinatum sit ut Christus, secundùm quòd homo, sit Filius Dei. Et in hoc sensu procedit objectio. Alio modo potest referri ad ipsam propriam rationem actûs, prout scilicet prædestinatio importat in sui ratione antecessionem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo ratione humanæ naturæ, ut dictum est (1); et secundùm hoc dicitur prædestinatus secundùm quod homo.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid potest convenire alicui homini ratione humanæ naturæ dupliciter: uno modo, sic quòd humana natura sit causa illius; sicut esse risibile convenit Sorti ratione humanæ naturæ, ex cujus principiis causatur. Et hoc modo prædestinari non convenit nec Christo, nec alteri homini ratione humanæ naturæ; et in hoc sensu procedit objectio. Alio modo dicitur convenire aliquid ratione humanæ naturæ, cujus natura humana est susceptiva. Et sic dicimus Christum esse prædestinatum ratione humanæ naturæ, quia prædestinatio refertur ad exaltationem humanæ naturæ in ipso, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De prædestinat. Sanctorum* (cap. 15), « ipsa est illa ineffabiliter facta hominis à Deo Verbo susceptio singularis, ut Filius Dei et hominis simul, et Filius hominis propter susceptum hominem, et Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum, veraciter et propriè diceretur. » Et ideo, quia illa susceptio

(1) Quia solam naturam istam antecessit, et ei soli gratis ejus effectus est concessus.

union, considérée comme un bienfait gratuit, étant l'objet de la prédestination, on peut dire également, et que le Fils de Dieu a été prédestiné pour être le Fils de l'homme, et que le Fils de l'homme a été prédestiné pour être le Fils de Dieu. Toutefois, comme ce n'est pas une grace au Fils de Dieu que d'être fait homme, comme c'est plutôt la nature humaine qui reçoit la grace quand elle est personnellement unie au Fils de Dieu, on dira d'une manière plus exacte, *le Christ en tant qu'homme a été prédestiné pour être Fils de Dieu*, que si l'on disoit, *le Christ selon qu'il est Fils de Dieu a été prédestiné pour être homme.*

ARTICLE III.

La prédestination du Christ est-elle le modèle et le type de notre prédestination?

Il paroît que la prédestination du Christ n'est pas le modèle de notre prédestination. 1° Le modèle doit évidemment précéder la copie. Or rien ne précède ce qui est éternel. Par conséquent, comme notre prédestination est éternelle, il paroît que la prédestination du Christ n'est pas le modèle de notre prédestination.

2° Le modèle conduit à la connoissance de la copie. Or Dieu n'avoit pas besoin d'être conduit par le moyen d'une autre chose à la connoissance de notre prédestination, puisqu'il est dit, *Rom.*, VIII, 29 : « Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a prédestinés. » Donc la prédestination du Christ n'est pas le modèle de notre prédestination.

3° Il doit y avoir conformité entre le modèle et la copie. Or la prédestination du Christ et notre prédestination paroissent être de nature fort différente, puisque nous sommes prédestinés à être des enfants d'adoption, tandisque le Christ est prédestiné à être Fils de Dieu dans la puis-

---

sub prædestinatione cadit tanquam gratuita, utrumque potest dici, scilicet quòd et Filius Dei prædestinatus sit esse homo, et Filius hominis prædestinatus sit esse Filius Dei. Quia tamen gratia non est facta Filio Dei ut esset homo, sed potiùs humanæ naturæ ut Filio Dei uniretur, magis propriè potest dici quòd Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei, quàm quòd Christus, secundùm quòd Filius Dei, sit prædestinatus esse homo.

ARTICULUS III.

Utrùm prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis. Exemplar enim præexistit exemplato. Nihil autem præexistit æterno. Cùm igitur prædestinatio nostra sit æterna, videtur quòd prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis.

2. Præterea, exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit quòd Deus duceretur in cognitionem nostræ prædestinationis ex aliquo alio, cùm dicatur *Rom.*, VIII : « Quos præscivit, hos prædestinavit. » Ergo prædestinatio Christi non est exemplar nostræ prædestinationis.

3. Præterea, exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse prædestinatio Christi, quàm prædestinatio nostra, quia nos prædestinamur in filios adoptivos, Christus autem est prædestinatus Filius Dei in

(1) De his etiam III, dist. 10, qu. 3, art. 3; et *Rom.*, I, lect. 3, col. 2 fine.

sance, selon l'expression de l'Apôtre. Donc la prédestination du Christ n'est pas le modèle ou le type de la nôtre.

Mais saint Augustin dit le contraire dans le livre et le chapitre même que nous venons de citer : « C'est une éclatante lumière de prédestination et de grace que nous voyons briller dans le Sauveur, médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme lui-même. » Or, si le Christ est appelé lumière de prédestination et de grace, c'est parce que sa prédestination et sa grace font éclater notre propre prédestination; et c'est bien là ce qui rentre dans l'idée que nous avons d'un modèle. Donc la prédestination du Christ est le modèle de notre prédestination.

(CONCLUSION. — La prédestination du Christ a été le modèle de la nôtre, non dans l'acte, mais dans le terme de cette prédestination.)

On peut considérer la prédestination sous un double aspect : 1° Dans l'acte de celui qui prédestine ; et de la sorte la prédestination du Christ ne sauroit être regardée comme le modèle de la nôtre, Dieu ayant prédestiné le Christ et nous de la même manière et par un acte éternel; 2° dans l'objet auquel on est prédestiné, c'est-à-dire dans le terme ou le résultat de la prédestination. Et sous ce rapport la prédestination du Christ est doublement le modèle de notre prédestination : et d'abord, quant au bien auquel nous sommes prédestinés; il a été prédestiné à être Fils de Dieu par nature, et nous sommes prédestinés à être enfants de Dieu par adoption, laquelle est une image et une participation de la filiation naturelle; et de là ce que dit l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 29 : « Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils (1). » Puis, pour le mode d'acquérir ce bien, puisqu'il

(1) On peut voir cette même doctrine exposée de nouveau par l'Apôtre dans le chapitre

---

virtute, ut dicitur *Rom.*, I. Ergo ejus prædestinatio non est exemplar nostræ prædestinationis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De prædestinat. Sanctorum* (cap. 15) : «Est præclarissimum lumen prædestinationis et gratiæ ipse Salvator, ipse mediator Dei et hominum (1), homo Christus Jesus.» Dicitur autem « lumen prædestinationis et gratiæ, » in quantum per ejus prædestinationem et gratiam manifestatur nostra prædestinatio ; quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis.

(CONCLUSIO. — Christi prædestinatio secundum actum prædestinationis non fuit nostræ prædestinationis exemplar, sed quoad terminum prædestinationis.)

Respondeo dicendum, quòd prædestinatio dupliciter potest considerari : uno modo, secundùm ipsum actum prædestinantis; et sic prædestinatio Christi non potest dici exemplar nostræ prædestinationis, uno enim modo et eodem actu æterno prædestinavit Deus nos et Christum. Alio modo potest prædestinatio considerari secundùm illud ad quod aliquis prædestinatur; quod est prædestinationis terminus et effectus. Et secundùm hoc prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis; et hoc dupliciter : primò quidem, quantum ad bonum ad quod prædestinamur; ipse enim est prædestinatus ad hoc quòd esset Dei Filius naturalis, nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis, quæ est quædam participata similitudo filiationis naturalis; unde dicitur *Rom.*, VIII : « Quos præscivit, hos et prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui. » Alio modo quantum ad modum consequendi istud bonum, quod

(1) Usurpatum ex Apostoli verbis, I. *ad Timoth.*, II, vers. 5.

s'acquiert par la grace. C'est ce qui a éminemment éclaté dans le Christ, la nature humaine ayant été en lui unie au Fils de Dieu, sans aucun mérite péalable; et nous, comme le dit saint Jean, « nous avons tous reçu de la plénitude de sa grace. »

Je réponds aux arguments : 1° Le premier porte uniquement sur l'acte même de la prédestination, et ne touche pas dès-lors à notre thèse.

2° Il en est de même du second.

3° Il n'est pas nécessaire que la copie soit en tout conforme au modèle; il suffit qu'elle le retrace à certains égards.

ARTICLE IV.

La prédestination du Christ est-elle la cause de la nôtre?

Il paroît que la prédestination du Christ n'est pas la cause de notre prédestination. 1° Ce qui est éternel n'a pas de cause. Or notre prédestination est éternelle. Donc elle n'a pas sa cause dans la prédestination du Christ.

2° Ce qui dépend de la simple volonté de Dieu n'a pas d'autre cause que cette même volonté. Or notre prédestination dépend de la simple volonté de Dieu; car il est dit, *Ephes.*, I, 11 : « Nous avons été prédestinés dans les desseins de celui qui opère toutes choses selon les inspirations de sa propre volonté. » Donc la prédestination du Christ n'est pas la cause de la nôtre.

3° Otez la cause, vous faites disparoître l'effet. Mais en supposant non avenue la prédestination du Christ, la nôtre n'en subsiste pas moins, puisque alors même que le Fils de Dieu ne se seroit pas incarné, il y avoit

premier de son *Epître aux Ephésiens*. Aucun autre écrivain sacré n'a développé d'une manière plus lumineuse et plus complète la nécessité où nous sommes de ressembler au divin

---

est per gratiam. Quod quidem in Christo est manifestissimum; quia natura humana in Christo nullis suis præcedentibus meritis est unita Filio Dei, et « de plenitudine gratiæ ejus nos omnes accepimus, » ut dicitur *Joan.*, I.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa ratio procedit ex parte ipsius actûs prædestinatis.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd non est necessarium quòd exemplatum exemplari (1) quantum ad omnia conformetur; sed sufficit quòd exemplatum aliqualiter imitetur suum exemplar.

ARTICULUS IV.

Utrùm prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd prædestinatio Christi non sit causa nostræ prædestinationis. Æternum enim non habet causam. Sed prædestinatio nostra est æterna. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

2. Præterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed prædestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet; dicitur enim *Ephes.*, I: «Prædestinati secundùm propositum ejus qui omnia operatur secundùm consilium voluntatis suæ. » Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

3. Præterea, remotâ causâ removetur effectus. Sed remotâ prædestinatione Christi non removetur nostra prædestinatio; quia etiamsi Filius Dei non incarnaretur, erat alius modus

(1) Hinc præsupponi debet in argumento dictum, quòd *exemplatum conforme est exemplari*, non è converso; quamvis exemplaria omnia sic habeant.

(2) De his etiam III, *Sent.*, dist. 10, qu. 3, art. 3.

d'autres moyens possibles d'opérer l'œuvre de notre salut, comme l'enseigne saint Augustin, *De Trinit.*, XIII, 10. Donc la prédestination du Christ n'est pas la cause de notre prédestination.

Mais le contraire nous est enseigné par l'Apôtre, *Ephes.*, I, 5 : « Dieu nous a prédestinés à être ses enfants d'adoption par Jésus-Christ. »

(Conclusion. — La prédestination du Christ a été la cause de notre prédestination, non quant à l'acte, mais quant au terme.)

Si l'on considère la prédestination dans son acte même, on ne sauroit dire que la prédestination du Christ ait été la cause de la nôtre, puisque et lui et nous avons été prédestinés par un même acte éternel de la sagesse divine. Mais si l'on considère la prédestination dans son terme ou son objet, on doit dire que la prédestination du Christ est la cause de la nôtre ; car, même dans ses desseins éternels, Dieu a résolu que notre salut s'accompliroit par Jésus-Christ. Dans la prédestination éternelle, en effet, est compris non-seulement ce qui doit se réaliser dans le temps, mais encore le mode ou l'ordre de cette réalisation (1).

Je réponds aux arguments : 1° et 2° Encore ici les deux premières raisons portent sur la prédestination considérée dans son acte.

3° Si le Christ n'avoit pas dû s'incarner, Dieu n'auroit pas éternellement décrété cette incarnation ; mais en la décrétant, il a résolu qu'elle seroit aussi la cause de notre salut.

Sauveur si nous voulons entrer en possession de l'héritage céleste. Et cette ressemblance que les saints doivent porter en eux comme le gage assuré de leur béatitude, rentre évidemment dans l'économie du plan divin, est de la sorte l'objet de la prédestination, comme tout ce qui appartient à la grace, et mieux que les simples effets de la grace, puisque c'en est ici l'inébranlable fondement. Tous les Pères de l'Eglise et les auteurs chrétiens de toutes les époques, en considérant le Christ comme le modèle et le type de l'humanité régénérée, mettent constamment en lumière le même enseignement.

(1) Tout ce qui s'accomplit dans le temps a été prévu, préordonné, prédestiné dans la pensée divine, de toute éternité ; et, par conséquent, les causes, aussi bien que les effets, et les causes dans leur relation nécessaire avec les effets. En décrétant le mystère de l'Incarnation, Dieu a donc voulu que la prédestination du Christ, telle que nous l'avons maintenant com-

---

possibilis nostræ salutis, ut Augustinus dicit in lib. *De Trinit.*, XIII, 10. Prædestinatio ergo Christi non est causa nostræ prædestinationis.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.*, I : « Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum. »

(Conclusio. — Non fuit nostræ prædestinationis causa Christi prædestinatio quoad actum prædestinantis, sed secundùm prædestinationis terminum.)

Respondeo dicendum, quòd si consideretur prædestinatio secundùm ipsum prædestinationis actum, prædestinatio Christi non est causa prædestinationis, cùm uno et eodem prædestinaverit ipsum et nos. Si autem consideretur prædestinatio secundùm terminum prædestinationis, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis. Sic enim Deus præordinavit nostram salutem, ab æterno prædestinando, ut per Jesum Christum compleretur. Sub prædestinatione enim æterna non solùm cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundùm quem est complendum in tempore.

Ad primum ergo et secundum dicendum, quòd rationes illæ procedunt de prædestinatione secundùm prædestinationis actum.

Ad tertium dicendum, quòd si Christus non fuisset incarnandus, Deus non præordinasset incarnationem Christi; simul cum hoc præordinavit ut esset causa nostræ salutis.

QUESTION XXV

De l'adoration due au Christ.

Examinons ce qui appratient au Christ à raison de ses rapports avec nous. Nous avons à nous occuper : 1° De l'adoration que nous lui rendons (1); 2° De sa qualité de médiateur entre Dieu et nous.

Sur le premier point on pose six questions : 1° Faut-il adorer par une seule et même adoration la divinité du Christ et son humanité? 2° Doit-on adorer par le culte de latrie la chair du Christ? 3° L'adoration de latrie est-elle due à son image? 4° A sa croix? 5° A sa mère? 6° Faut-il adorer les reliques des saints?

prise, fût la cause de notre prédestination, telle que notre saint auteur nous l'a montrée dans le traité de Dieu et celui de la grace.

(1) On donne trois étymologies du mot *adoration*. Il peut venir du mot *Ador*, ou fleur de farine de froment, que l'on offroit dans les sacrifices ; ou bien de la préposition *ad* et du verbe *orare*, parce que la prière accompagne ordinairement l'adoration ; ou encore de la même préposition *ad* et du substantif *os*, et alors *adorer* signifie porter à la bouche ou baiser quelque chose en signe de respect. Cette dernière explication est fondée sur l'Ecriture. On lit au troisième livre des *Rois*, XIX, 18 : « Je me réserverai sept mille hommes dont les genoux n'ont pas fléchi devant Baal, et qui ne l'ont pas adoré par le baiser de la main. » Minutius Félix rapporte que Cécilius, passant devant la statue de Sérapis, baisa sa main selon la coutume superstitieuse du peuple. « Ceux qui adorent, dit saint Jérôme, sont dans l'usage de baiser leur main et de courber la tête. » Les peuples de l'Orient considéroient le baiser de la main comme un témoignage d'adoration ; et, même de nos jours, l'usage subsiste encore, dans quelques contrées, de baiser sa main droite après avoir fait le signe de la croix.

Le mot *adoration* a, dans les livres de l'ancien Testament, un sens plus étendu que dans notre langue. Il comprend généralement tous les actes de respect par lesquels l'homme reconnoît la supériorité de quelqu'un et lui témoigne sa soumission. Aussi voyons-nous que les patriarches, les prophètes et les saints adorent, non-seulement Dieu, mais encore les anges, les rois, les princes et même le peuple, comme l'ont fait Abraham, Lot, Jacob, Josué, David, Nathan et beaucoup d'autres (*Gen.* XVIII, 2; XIX, 1; XXIII, 7; XXIV, 26, 48, 52, etc.; *Jos.*, V, 15; I *Reg.*, XXIV, 9, etc.). Dans l'Evangile, le verbe *adorer* ne s'emploie que pour exprimer l'honneur rendu à Dieu, ou le culte de *latrie* : et l'Eglise a adopté cette signification restreinte.

Nous sommes tenus de révérer les créatures supérieures à l'homme, telles que la sainte Vierge, les anges et les saints ; mais on ne pourroit pas, sans sacrilége, leur rendre le même honneur qu'à Dieu. Pour distinguer ces deux cultes, on a appelé *latrie*, du grec λατρεία, l'adoration proprement dite, et *dulie*, de δουλεία, le culte des saints. Quoique ces deux mots expriment en grec la même idée de soumission et de dépendance, la théologie, comme on le voit, a donné à chacun une

---

QUÆSTIO XXV

De adoratione Christi, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad Christum in comparatione ad nos: et primò de adoratione Christi, qua scilicet nos eum adoramus; secundò de hoc quòd est mediator noster ad Deum.

Et circa hoc quæruntur sex: 1° Utrùm unâ et eâdem adoratione sit adoranda divinitas Christi et ejus humanitas. 2° Utrùm caro Christi sit adoranda adoratione latriæ. 3° Utrùm adoratio latriæ sit exhibenda imagini Christi. 4° Utrùm sit exhibenda cruci Christi. 5° Utrùm sit exhibenda matri ejus. 6° De adoratione reliquiarum Sanctorum.

ARTICLE I.

Faut-il adorer d'une seule et même adoration la divinité du Christ et son humanité?

Il paroît qu'il ne faut pas adorer d'une même adoration l'humanité du Christ et sa divinité. 1o On doit rendre à la divinité du Christ l'adoration qui appartient en commun au Père et au Fils; aussi lisons-nous dans l'Evangile, *Joann.*, V, 23 : « Que tous honorent le Fils de la même manière qu'ils honorent le Père. » Or l'humanité du Christ n'est pas commune au Père. Donc il ne faut pas adorer par la même adoration l'humanité du Christ et sa divinité.

2o Le Philosophe dit *Ethic.*, IV, 3 : « L'honneur est proprement la récompense de la vertu. » Or la vertu mérite sa récompense par son acte. Puis donc que la nature divine et la nature humaine ont dans le Christ des opérations distinctes, comme nous l'avons prouvé, quest. XIX, art. 1, il paroît qu'on doit rendre à l'humanité du Christ un honneur différent de celui qu'on rend à sa divinité.

3o Si l'ame du Christ n'étoit pas unie au Verbe, on devroit la vénérer, parce qu'elle possède excellemment la sagesse et la grace. Or son union avec le Verbe ne déroge en rien à sa noblesse. Il faut donc vénérer la nature humaine du Christ par une adoration propre et distincte de l'adoration que l'on rend à sa divinité.

Mais le cinquième Concile général, *Constant.* II, collat. VII, can, 9, a

signification particulière. Le culte de dulie se divise en *dulie* simple, lorsqu'il s'adresse aux saints et aux anges, et en *hyperdulie*, ou dulie supérieure, quand l'hommage s'adresse à la sainte Vierge. Sa qualité de Mère de Dieu, et les priviléges attachés à ce titre lui donnent un droit incontestable à cette distinction.

ARTICULUS I.

Utrùm una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi et ejus humanitas.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et ejus divinitas. Divinitas enim Christi est adoranda adoratione quæ est communis Patri et Filio; unde dicitur *Joan.*, V: « Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. » Sed humanitas Christi non est communis ei et Patri. Ergo non eadem adoratione adoranda est humanitas Christi et ejus divinitas.

2. Præterea, honor est propriè præmium virtutis, ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* Meretur autem virtus suum præmium per actum. Cùm igitur in Christo sit alia operatio divinæ et humanæ naturæ, ut suprà habitum est qu. 19, art. 2, videtur quòd alio honore sit veneranda humanitas Christi et alio ejus divinitas.

3. Præterea, anima Christi si non esset Verbo unita, esset veneranda propter excellentiam sapientiæ et gratiæ quam habet. Sed nihil dignita est ei subtractum per hoc quòd est unita Verbo. Ergo natura humana in Christo est quadam propria adoratione veneranda, præter venerationem quæ exhibetur divinitati ipsius.

Sed contra est, quòd in capitulis quintæ Synodi sic legitur (can. IX): « Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum (ex quo duæ

(1) De his etiam infrà, qu. 58, art. 3, corp. fin., et ad 1; et III, dist. 9, qu. I, art. 2, quæstiunc. I; et dist. 19, art. I, ad 4; et de verit., qu. 20, art. 4, ad 4.

défini le contraire en ces termes : « Si quelqu'un dit qu'on adore le Christ dans ses deux natures, ce qui donne lieu à deux adorations; et n'adore pas par une seule adoration Dieu le Verbe incarné et sa propre chair, comme l'Eglise de Dieu l'a appris dès le commencement, qu'il soit anathème (1). »

(CONCLUSION. — Puis qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule personne, et que c'est proprement la personne que l'on honore, on ne rend au Christ qu'une seule adoration, et on assigne plusieurs causes de cette adoration à cause de ses deux natures.)

On peut considérer deux choses dans celui que l'on honore, savoir la personne même à qui est rendu l'honneur, et la cause pour laquelle on le lui rend. Or, l'honneur est rendu à l'être subsistant tout entier; car ce n'est pas la main de l'homme, mais bien l'homme lui-même que nous voulons honorer. Si l'on dit quelquefois que l'on honore la main ou le pied d'un homme, on ne l'entend pas en ce sens que ces parties sont honorées pour elles-mêmes, mais dans ces parties on honore le tout. On

(1) Ont erré sur ce point : les apollinaristes, dans le quatrième siècle; les eutychiens et les nestoriens dans le cinquième : Wiclef dans le quatorzième, et après lui, la plupart des sociniens. — Les apollinaristes et les eutychiens enseignoient, il est vrai, qu'il ne faut rendre au Christ qu'une seule adoration, mais ils déduisoient cette doctrine du principe hérétique de la confusion des deux natures. — Les nestoriens soutenoient que Jésus-Christ a droit, même comme homme, au culte de latrie, et qu'on lui doit deux adorations distinctes, l'une qui s'adresse au Verbe de Dieu, et l'autre que l'on offre à son humanité. En cela, ils étoient conséquents avec eux-mêmes, puisqu'ils distinguoient deux personnes dans le Christ. — Wiclef disoit que, même dans l'hypothèse où l'humanité du Christ se trouveroit séparée du Verbe, on ne devroit pas moins l'adorer comme le véritable Sauveur du monde. Les sociniens, qui nient la divinité du Christ, se sont partagés en *adorateurs* et en *non-adorateurs*. Les premiers prétendent qu'on doit rendre le culte de latrie à Jésus-Christ, parce qu'il tient la place de Dieu, dont il est l'envoyé. Les seconds lui refusent l'adoration.

Le synode de Pistoie, voulant se ménager le moyen de combattre le culte du sacré cœur de Jésus, posa ce principe : « Ce seroit accorder à la créature un honneur qui n'appartient qu'à Dieu que d'adorer *directement* l'humanité du Christ, et, à plus forte raison, quelqu'une de ses parties. » La bulle *Auctorem fidei* a condamné cette erreur dans les termes suivants : « En tant que, par ce mot *directement*, on entend réprouver le culte d'adoration que les fidèles rendent à l'humanité du Christ, comme si adorer de la sorte l'humanité et la chair vivifiante du Christ, non pas pour elle-même, ni en la considérant simplement comme une chair, mais parce qu'elle est unie à la divinité, c'étoit accorder à la créature l'honneur qui n'appartient qu'à Dieu, et ne pas plutôt rendre cette seule et unique adoration par laquelle on adore le Verbe incarné avec sa propre chair, comme l'a décidé le cinquième concile général, *can.* 9, « cette proposition est fausse et captieuse, elle déroge au culte dû à l'humanité du Christ, et que les fidèles lui rendent et doivent lui rendre, elle est injurieuse. » — Grégoire a renouvelé la même erreur dans son *Histoire des sectes religieuses*.

---

adorationes introducuntur) sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesia intradit, ut est, ut anathema sit. »

(CONCLUSIO. — Propter personæ, cui honor proprie exhibetur, in ea Christo unitatem, una est Christi adoratio, et quarum in eo naturarum attributa sunt plures unius adorationis causæ.

Respondeo dicendum, quòd in eo qui honoratur, duo possumus considerare, scilicet eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti; non enim dicimus quòd manus hominis honoretur, sed quòd homo honoretur. Etsi quandoque contingit, quod dicitur honorari manus vel pes alicujus, hoc non dicitur ea ratione quòd hujusmodi partes secundum se

peut, en entendant ainsi la chose, honorer quelqu'un, même dans ce qui ne le touche qu'extérieurement : par exemple dans ses vêtements, son portrait ou ses envoyés. La cause qui fait rendre l'honneur est ce qui donne une certaine supériorité à celui que l'on honore ; car nous avons défini l'honneur II, II, quest. CIII, art. 1, le respect que l'on témoigne à quelqu'un à cause de sa supériorité. Il suit de là que si l'on honore le même homme pour plusieurs raisons : par exemple, à cause de son rang élevé, de sa science et de sa vertu, il y a unité d'honneur en ce qui concerne celui que l'on honore, et pluralité, si l'on considère les diverses raisons qui le font honorer; car c'est l'homme que l'on honore à cause de sa science et aussi à cause de sa vertu. Ainsi donc, puisque la nature divine et la nature humaine sont unies dans le Christ dans une seule personne, et qu'il n'y a également en lui qu'une seule hypostase et un seul suppôt, on lui rend une seule adoration et un seul honneur, en ce qui regarde l'objet auquel ils s'adressent ; mais on peut dire qu'il y a plusieurs adorations, si l'on tient compte des raisons pour lesquelles on l'adore, c'est-à-dire qu'on lui rend un honneur à cause de sa sagesse incréée, et un autre honneur à cause de sa sagesse créée. S'il y avoit au contraire, dans le Christ plusieurs personnes ou hypostases, il résulteroit de là que la pluralité d'adoration seroit absolue, et c'est ce que les conciles ont condamné. Nous lisons, en effet, dans les *Anathèmes* de saint Cyrille, *Conc. Ephes.*, gen. III, I. part., cap. 26 : « Si quelqu'un ose dire qu'avec le Verbe de Dieu il faut adorer l'homme qu'il s'est uni, comme si l'on adoroit l'un et l'autre, et qu'il n'honore pas Emmanuel par l'unique adoration qui lui est due, parce que le Verbe s'est fait chair, qu'il soit anathème (1). »

Je réponds aux arguments : 1° On honore trois personnes dans la Tri-

(1) Ce n'est pas seulement en vertu de la communication des idiomes qu'on doit rendre le culte de latrie à l'humanité du Christ, mais l'humanité est elle-même l'objet de ce culte. Cette adora-

honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum; per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, putà in veste, aut in imagine aut in nuntio. Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur habet aliquam excellentiam, ut in II. parte dictum est (1). Ed ideo, si in uno homine sint plures causæ honoris (putà prælatio, scientia et virtus) erit quidem illius hominis unus honor ex parte ejus qui honoratur; plures tamen secundum causas honoris; homo enim est qui honoratur, et propter scientiam, et propter virtutem. Sic ergo, cùm in Christo sit tantum una persona divinæ et humanæ naturæ, et etiam una hypostasis, et unum suppositum, est quidem ejus una adoratio et unus honor ex parte ejus qui adoratur; sed ex parte causæ qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes ut scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et alio propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personæ seu hypostases, sequeretur quòd simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in Synodis reprobatur; dicitur enim in capitulis Cyrilli : « Si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Deo Verbo, quasi alterum alteri, et non potius una adoratione honoret Emmanuelem secundum quod Verbum caro factum est, anathema sit. »

(1) Seu 2. 2, qu. 103. art. I. ubi paulo aliter honor dicitur importare testificationem quamdam de excellentia alicujus per signa quædam exteriora.

nité, et on leur rend cet hommage pour la même raison. C'est le contraire qui a lieu dans le mystère de l'Incarnation. D'où il suit que l'unité de l'honneur rendu à la Trinité et l'unité de l'honneur rendu au Christ se fondent sur des rapports différents.

2° L'opération n'est pas l'objet que l'on honore, mais la cause qui fait rendre l'honneur. Si donc le Christ a deux opérations, cela ne prouve pas qu'on lui rend deux adorations, mais seulement qu'on a deux raisons de l'adorer.

3° Si l'ame du Christ n'étoit pas unie au Verbe de Dieu, elle seroit la partie la plus essentielle de cet homme; et ce seroit elle, par conséquent, qu'il faudroit principalement honorer, parce qu'il n'y auroit rien en lui de plus grand que l'homme. Mais comme l'ame du Christ est unie à une personne plus noble, l'honneur est dû principalement à la personne à laquelle est unie cette ame; et toutefois, cela ne déroge en rien à la dignité de l'ame du Christ, qui s'en accroît, au contraire, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, quest. II, art. 2, *ad* 2.

ARTICLE II.

Doit-on adorer l'humanité du Christ par le culte de latrie?

Il paroît qu'on ne doit pas adorer l'humanité du Christ par le culte de latrie. 1° Sur cette parole du *Psaume* XCVIII, 5 : « Adorez l'escabeau de ses pieds, parce qu'il est saint, » la Glose, *Ordin. ex Aug.*, fait cette réflexion : « Nous adorons, sans commettre une impiété, la chair que le Verbe de Dieu a prise, parce que personne ne mange spirituellement sa

tion n'est pas non plus relative, mais absolue, puisqu'elle s'adresse à la personne tout entière. On peut dire cependant qu'elle est secondaire, en ce sens qu'on n'adore l'humanité qu'à cause de l'union hypostatique, en sorte que le premier et principal terme de l'adoration est la divinité du Verbe.

Ad primum ergo dicendum, quòd in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est una causa honoris; in mysterio autem Incarnationis est e conversò. Et ideo alio modo est unus honor Trinitatis, et alio modo est unus honor Christi.

Ad secundum dicendum, quòd operatio non est quæ honoratur, sed est ratio honoris. Et ideo per hoc quod in Christo sunt duæ operationes, non ostenditur quòd sint duæ adorationes, sed quòd sint duæ adorationis causæ.

Ad tertium dicendum, quòd anima Christi, si non esset unita Dei Verbo, esset id quod est principalissimum in homine illo. Et ideo ei præcipuè debetur honor; quia homo est id quod est potissimum in eo (1). Sed quia anima Christi est unita personæ digniori, illi personæ præcipuè debetur honor, cui anima Christi unitur. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animæ Christi, sed augetur, ut etiam suprà dictum est qu. II, art. 2, ad 2.

ARTICULUS II.

Utrùm humanitas Christi adoranda sit adoratione latriæ.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Quia super *Psal.* XCVIII : « Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est. » dicit Glossa : « Caro à Verbo Dei assumpta, sine impietate adora-

(1) Ex *Ethic.*, IX, cap. 4, tum in græco-lat., tum in antiquis, et apud S. Thomam lect. 9.

(2) De his etiam III, dist., qu. I, art. 2, quæstiunc. I et quæstiunc. 4, ad I.

chair sans l'adorer auparavant. Je ne parle pas ici de cette adoration qui constitue le culte de latrie, et qui n'est due qu'au Créateur. » Or la chair du Christ est une partie de son humanité. Donc on ne doit pas adorer son humanité par le culte de latrie.

2° Nulle créature n'a droit au culte de latrie; car l'Apôtre nous dit, *Rom.* I, 25, que les Gentils ont été réprouvés, « pour avoir adoré et servi la créature. » Or l'humanité du Christ est une créature. Donc il ne faut pas l'adorer par le culte de latrie.

3° On doit rendre à Dieu le culte de latrie afin de reconnoître son souverain domaine, conformément à cette parole du *Deutéronome*, VI, 13 : « Vous adorerez (1) le Seigneur votre Dieu, et vous ne servirez que lui. » Or, en tant qu'homme, le Christ est inférieur au Père. Donc il ne faut pas adorer son humanité par le culte de latrie.

Mais saint Jean Damascène dit, au contraire, *Orthod. fid.*, IV, 3 : « On adore la chair du Christ avec le Verbe de Dieu incarné, non pour elle-même, mais parce que le Verbe de Dieu lui est hypostatiquement uni. » Et la Glose, *Ordin. Avg.*, explique ainsi cette parole du *Psaume* XCVIII, 5 : « Adorez l'escabeau de ses pieds : « Celui qui adore le corps du Christ ne considère pas la terre, mais plutôt celui dont elle est l'escabeau; et c'est en son honneur qu'il adore cet escabeau. » Or on adore le Verbe incarné par le culte de latrie. Donc on rend le même culte à son corps ou à son humanité.

(Conclusion. — Si l'adoration se rapporte à l'humanité du Christ comme à son objet, on doit l'adorer par le culte de latrie; mais si l'adoration est rendue à l'humanité du Christ en tant qu'elle est perfectionnée par tous les dons de la grace, il ne faut pas l'adorer par le culte de latrie, mais par le culte de dulie.)

Comme nous l'avons dit plus haut, c'est proprement à l'hypostase sub-

(1) Il y a dans la Vulgate : « Vous craindrez le Seigneur votre Dieu. » Ici le verbe *timere* a la même signification que *adorare*. La version grecque emploie un peu plus bas dans le même sens le verbe λατρεύσεις, comme aussi dans l'Évangile, *Matth.*, IV, 10.

---

tur à nobis; quia nemo carnem ejus spiritualiter manducat, nisi prius adoret, non illa dico adoratione quæ latria est, quæ soli Creatori debetur. » Caro autem Christi est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2. Præterea, cultus latriæ nulli creaturæ debetur, ex hoc enim reprobantur Gentiles quòd coluerunt et servierunt creaturæ, ut dicitur *Rom.*, I. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, adoratio latriæ debetur Deo in recognitionem maximi dominii, secundum illud *Deut.*, VI : « Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli serves. » Sed Christus, secundum quod est homo, est minor Patre. Ergo humanitas ejus non est adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in lib IV : « Adoratur autem caro Christi incarnato Verbo Deo, non propter seipsam, sed propter unitum ei secundum hypostasim Verbum Dei; » et super illud *Psal.* XCVIII : « Adorate scabellum pedum ejus, » dicit Glossa : « Qui adorat corpus Christi, non terram intuetur, sed illum potius cujus scabellum est, in cujus honore scabellum adorat. » Sed Verbum incarnatum adoratur adoratione latriæ. Ergo et corpus ejus, sive ejus humanitas.

(Conclusio. — Humanitas Christi latria adoranda est, si adoratio intelligatur ut sit ejus tanquam rei adoratæ; si vero intelligatur adoratio quæ fit ratione humanitatis Christi, omni gratiarum munere perfectæ, non latria, sed dulia adoranda est.)

sistante qu'est dû l'honneur de l'adoration. Toutefois, la raison de cet honneur peut être quelque chose de non subsistant, et on honore à cause de cette chose la personne en qui elle se trouve. On peut donc considérer sous un double point de vue l'adoration rendue à l'humanité du Christ : 1° Elle s'adresse à son humanité comme à l'objet même que l'on adore ; et, en ce sens, adorer la chair du Christ n'est autre chose qu'adorer le Verbe de Dieu incarné; de même que révérer le manteau du roi équivaut simplement à révérer le roi revêtu de ce manteau. Ainsi entendue, l'adoration que l'on rend à l'humanité du Christ est le culte de latrie. 2° On peut entendre encore l'adoration qui s'adresse à l'humanité du Christ comme lui étant rendue, parce que cette humanité est perfectionnée par tous les dons de la grace. Dans ce sens, adorer l'humanité du Christ, ce n'est pas lui rendre le culte de latrie, mais le culte de dulie. C'est-à-dire qu'on adore dans le Christ une seule et même personne par le culte de latrie, à cause de sa divinité, et par le culte de dulie, à raison de la perfection de son humanité. Il n'y a rien en cela qui répugne, puisque nous devons à Dieu le Père lui-même l'honneur de latrie, à cause de sa divinité, et l'honneur de dulie (1), à cause de son domaine absolu, en vertu duquel il gouverne les créatures. C'est pourquoi, sur ce passage du *Psaume* VII, 1 : « Seigneur, mon Dieu, j'ai espéré en vous, » la Glose, *Interlin.* dit : « A raison de sa puissance, il est le Seigneur universel, et on lui doit le culte de dulie ; en vertu de la création, il est le Dieu de tous les êtres, et on lui doit la culte de latrie. »

Je réponds aux arguments : 1° Il ne faut pas entendre cette explication de la Glose en ce sens, qu'on adore séparément la chair du Christ et sa divinité ; car on ne pourroit le faire que dans le cas où Dieu et l'homme auroient chacun une hypostase distincte. Mais cela signifie, comme saint Jean Damascène l'explique dans l'endroit cité plus haut, que si l'on sépare

(1) Non d'une dulie quelconque, comme le dira tout à l'heure notre saint auteur, mais d'une dulie spéciale et supérieure, appelée hyperdulie.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, honor dominationis propriè debetur hypostasi subsistenti ; tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi : uno modo, ut sit ejus sicut rei adoratæ ; et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quàm adorare Verbum Dei incarnatum, sicut adorare vestem Regis, nihil est aliud quàm adorare vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriæ. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi, quæ sit ratione humanitatis Christi perfectæ omni munere gratiarum : et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriæ, sed adoratio duliæ ; ita scilicet quòd una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriæ, propter suam divinitatem, et adoratione dulæ propter perfectionem humanitatis. Nec hoc est inconveniens ; quia ipsi Deo Patri debetur honor latriæ propter deitatem, et honor dulæ propter dominium quo gubernat creaturam. Unde, super illud *Psal.* VII : « Domine Deus meus in te speravi, » dicit Glossa (interlin.) : « Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia ; Deus omnium per creationem, cui debetur latria. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa non est sic intelligenda, quasi seorsum adoretur caro Christi ab ejus divinitate ; hoc enim posset contingere solùm hoc

par la subtilité de la pensée ce que l'œil voit de ce que l'intelligence seule aperçoit, la chair étant une créature, on ne doit pas l'adorer, je veux dire par l'adoration de latrie. En la considérant ainsi comme séparée du Verbe de Dieu, on devrait lui rendre l'adoration de dulie, non pas d'une dulie quelconque, telle que celle que l'on rend en général aux autres créatures, mais d'une dulie supérieure, qu'on appelle *hyperdulie*.

Ceci fait voir ce qu'il faut répondre au second et au troisième argument. C'est qu'on n'offre pas l'adoration de latrie à l'humanité du Christ pour elle-même, mais à cause de la divinité à laquelle elle est unie; car le Christ n'est point inférieur au Père quant à sa divinité.

ARTICLE III.

Faut-il adorer l'image du Christ par le culte de latrie (1)?

Il paroît qu'il ne faut pas adorer l'image du Christ par le culte de latrie. 1° On lit dans l'*Exode*, XX, 4 : « Vous ne vous ferez pas de figures taillées, ni aucune autre image. » Or on ne doit rendre aucune adoration

(1) On sait combien de controverses et de troubles excita la question du culte des images au huitième siècle. On peut voir dans le *Dictionnaire théologique* de Bergier (art. *Iconoclastes*) et dans l'Histoire de l'Église le détail des violences auxquelles se portèrent les iconoclastes, ou briseurs d'images (εἰκόων κλάζω), et des persécutions inaugurées par Léon l'Isaurien, en 726, et qui se continuèrent, sous ses successeurs, jusqu'à la régence de la pieuse impératrice Irène. C'est cette princesse qui sollicita et obtint du pape Adrien I la convocation du second concile de Nicée, tenu en 787. Cette assemblée anathématisa le conciliabule iconoclaste de Constantinople, de l'année 754, et sanctionna la doctrine de l'Eglise basée sur la tradition. Adrien envoya une traduction latine des décrets de Nicée à Charlemagne, qui la communiqua aux évêques réunis en concile à Francfort, en 794, pour examiner et condamner la doctrine de l'adoptianisme, soutenue par Elipand de Tolède et Félix d'Urgel. Cette traduction peu fidèle rendoit en ces termes la souscription de Constantin, métropolitain de Chypre : « Suscipio et amplector honorabiliter sanctas seu venerabiles imagines, secundum servitium adorationis quod substantiali et vivificatrici Trinitati emitto. » Anastase le Bibliothécaire remplace cette version par la suivante, qui est exacte, et en diffère essentiellement : « Constantinus sanctissimus episcopus Constantiæ Cypri dixit : His consentio et concors sum, suscipiens et cum honore amplectens sanctas ac venerandas imagines; atque adorationem quæ per *latriam*,

---

modo, si esset alia hypostasis Dei et hominis. Sed quia, ut Damascenus dicit (ubi suprà), « si dividas subtilibus intelligentiis quod videtur, ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura, » scilicet adoratione latriæ. Et tunc sic intellectæ, ut separatæ à Dei Verbo, deberetur sibi adoratio duliæ, non cujuscumque (putà quæ communiter exhibetur aliis creaturis) sed cujusdam excellentioris, quam *hyperduliam* vocant.

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium ; quia adoratio latriæ non exhibetur humanitati Christi ratione suipsius, sed ratione divinitatis, cui unitur, secundum quam Christus non est minor Patre.

ARTICULUS III

Utrùm imago Christi sit adoranda adoratione latriæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd imago Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Dicitur enim *Exod.*, XX : « Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem. » Sed nulla adoratio est faciendra contra Dei præceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2. Præterea, operibus Gentilium non debemus communicare, ut Apostolus dicit *Ephes.*, V. Sed Gentiles de hoc præcipuè culpantur, quòd « commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 81, art. 3, ad 3; et qu. 94, art. 2, ad 1; et infrà, art. 4, corp., et art. 5, ad 2; et III, dist. 9, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2.

contre le commandement de Dieu. Donc il ne faut pas adorer l'image du Christ par le culte de latrie.

2° Saint Paul nous recommande, *Ephes.*, V, 11, de ne point prendre part aux œuvres des gentils. Or ce qu'il reproche surtout aux gentils, *Rom.*, I. 23, c'est d'avoir « transporté la gloire qui appartient au Dieu incorruptible à une image représentant un homme corruptible. » Donc il ne faut pas adorer l'image du Christ par le culte de latrie.

3° Le Christ a droit au culte de latrie à cause de sa divinité, et non à cause de son humanité. Or le culte de latrie n'est point dû à l'image de sa divinité, qui est imprimée dans l'ame raisonnable. On le doit donc beaucoup moins encore à l'image corporelle qui représente son humanité.

4° Il semble qu'on ne doit pratiquer dans le culte divin que ce que Dieu lui-même a établi. C'est pourquoi, avant d'instruire les fidèles de ce qui a rapport au sacrifice de l'Eglise, l'Apôtre leur dit, I. *Cor.*, XI., 23 : « J'ai appris du Seigneur ce que je vous ai enseigné. » Or l'Ecriture ne nous apprend nulle part que nous devons adorer les images. Donc il ne faut pas adorer l'image du Christ par le culte de latrie.

Mais, au contraire, saint Jean Damascène, *Orthod. fid.* IV, 17, rapporte cette parole de saint Basile : « L'honneur rendu à l'image revient à son prototype, » c'est-à-dire à celui qu'elle représente Or on doit adorer par le culte de latrie celui que représente l'image dont nous parlons, c'est-à-dire le Christ. Donc il faut rendre le même culte à son image.

id est, Deo debitam servitutem efficitur. soli supersubstantiali et vivificæ Trinitati impendo. » Le concile de Francfort, parlant de cette erreur de fait, condamna la décision du concile de Nicée. Une réfutation plus développée de la prétendue hérésie fut ensuite composée. Charlemagne l'envoya au pape, et cette circonstance fit donner le nom de *Livres Carolins* aux quatre livres qu'elle contenoit. Adrien expliqua l'équivoque dans sa réponse, et prouva que la doctrine des Peres de Nicée ne différoit pas de celle des Pères de Francfort. — La guerre contre les images fut ranimée en Orient, en 814, par Léon l'Arménien, et dura jusqu'en 841, où la religieuse impératrice Théodora parvint à rétablir la paix.

Au douzième siècle, les vaudois, les albigeois, les pétrobrusiens, les henriciens et d'autres fanatiques renouvelèrent l'erreur des iconoclastes. Après eux, Wiclef, Calvin et d'autres prétendus réformateurs décidèrent que le culte des images étoit une idolâtrie. Dans le commencement, Luther ne vouloit point qu'on les abattît, mais les apologistes de la confession d'Augsbourg accusèrent les catholiques d'attribuer aux images une certaine vertu qui leur étoit inhérente; accusation bien injuste, comme le prouve clairement la décision du concile de Trente, qu'on trouvera dans la note suivante. Les calvinistes sont devenus de vrais icono-

---

corruptibilis hominis, » ut dicitur *Rom.*, I. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, Christo debetur adoratio latriæ ratione divinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini divinitatis ejus, quæ est animæ rationali impressa, non debetur adoratio latriæ. Ergo multo minus imagini corporali, quæ repræsentat humanitatem ipsius.

4. Præterea, nihil videtur esse in cultu divino faciendum, nisi quod est à Deo institutum; unde et Apostolus I. *ad Cor.*, XI, traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiæ, dicit: « Ego accepi à Domino quod et tradidi vobis. » Sed nulla traditio in Scriptura invenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

Sed contra est, illud quod Damascenus inducit Basilium dicentem : « Imaginis honor ad prototypum pervenit, » id est, exemplar. Sed ipsum exemplar, scilicet Christus est adorandum adoratione latriæ. Ergo et ipsa imago.

(Conclusio. — Cùm Christus latriæ adora-

(Conclusion. — Dans l'opinion de saint Thomas, comme on doit adorer le Christ par le culte de latrie, on doit rendre le même culte à son image.)

Comme le Philosophe l'observe, *De memor. et reminisc.*, cap. 2, l'ame se porte vers une image par un double mouvement. Le premier a lieu vers l'image considérée comme tel être, et le second vers l'image considérée comme représentation d'un autre être. Il y a cette différence entre ces deux mouvements, que le premier, par lequel on se porte vers l'image considérée en elle-même comme tel être, est distinct du mouvement qui se termine à l'être représenté, au lieu que le mouvement par lequel on se porte vers l'image considérée comme représentation, ne fait qu'un seul et même mouvement avec celui qui se termine à l'être qu'elle représente. Il faut donc dire que, si l'on considère une image du Christ en elle-même, comme étant tel être : par exemple, un morceau de bois sculpté ou peint, on ne lui témoigne aucun respect, parce que le respect n'est dû qu'aux seules créatures raisonnables. On ne lui témoigne donc du respect que parce qu'on la considère comme représentation ; et il suit de là qu'on a pour l'image du Christ le même respect que pour le Christ lui-même. Puis donc qu'on adore le Christ par le culte de latrie, il faut, par conséquent, rendre aussi le culte de latrie à son image (1).

clastes, brûlant et brisant les saintes images. Les luthériens se sont montrés moins exclusifs. Les anglicans ont conservé quelques figures symboliques. Tous auroient volontiers retenu l'antique usage à cet égard, s'ils n'avoient été poussés par le besoin de manifester leur haine contre l'Église catholique, en condamnant avec éclat ses pratiques les plus anciennes et les mieux autorisées.

(1) Il n'est question dans cet article que du culte de latrie relative qui est dû aux images de Jésus-Christ. Il est clair, d'après ces principes, qu'il faut entendre dans le même sens le culte de dulie que l'on rend aux images des saints, c'est-à-dire qu'on doit honorer le saint pour lui-même, à cause de son excellence, et l'image seulement parce qu'elle le représente, en sorte que le culte du saint est absolu, et celui de l'image n'est que relatif, puisqu'il se rapporte au saint comme à son objet principal. Le second concile de Nicée, septième général, l'a défini en ces termes, art. 7 : « L'honneur rendu à l'image revient au prototype, et celui qui adore l'image adore en elle la subsistance (ou la personne) qu'elle représente. » — On

---

tione sit adorandus, imago quoque ejus eadem adoratione adoranda est, ex B. Thomæ sententia.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in lib. *De Memoria et reminiscentia* (cap. 2), duplex est motus animæ in imaginem : unus quidem, in ipsam imaginem, secundum quod res quædam est; alius autem, in imaginem, in quantum est imago alterius. Et inter hos duos motus est hæc differentia : quia primus motus, quo quis movetur in imaginem ut est res quædam, est alius à motu qui est in rem; secundus autem motus, qui est in imaginem in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem. Sic ergo dicendum est, quòd imagini Christi in quantum est res quædam (putà lignum sculptum vel pictum) nulla reverentia exhibetur, quia reverentia nonnisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quòd exhibeatur ei reverentia solum in quantum est imago. Et sic sequitur quòd eadem reverentia exhibeatur imagini Christi et ipsi Christo (1). Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quòd ejus imago sit adoratione latriæ adoranda.

Ad primum ergo dicendum, quòd non prohibetur illo præcepto facere quamcumque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum; unde subdit : « Non adora-

(1) Nisi quod absoluta quidem Christo, sed imagini ejus relativa : ubi autem est unum propter aliud, ibi est unum tantùm, ex vulgari axiomate, quod hic et in aliis passim locum habet.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu n'a pas défendu par ce commandement de faire n'importe quelle statue ou image, mais d'en faire pour les adorer. Aussi, ajoute-t-il immédiatement, *Exod.*, XX, 4 : « Vous ne les adorerez, ni ne leur rendrez aucun culte. » Et parce que, comme nous venons de le voir, on se porte par un même mouvement vers l'image et vers l'être qu'elle représente, l'adoration de l'image est défendue par là même qu'il est interdit d'adorer l'être dont elle est la représentation. Il faut interpréter le passage allégué en ce sens, qu'il défend d'adorer les images que les gentils fabriquoient pour honorer leurs dieux, qui n'étoient autres que les démons; c'est ce qu'indiquent ces paroles, qui précèdent, dans le texte, *Ibid.*, XX, 3 : « Vous n'aurez pas de dieux étrangers en ma présence. » Quant au vrai Dieu, on ne pouvoit le représenter sous aucune image corporelle, puisqu'il n'a point de corps ; car, remarque saint Jean Damascène, *Orthod. fid.*, IV, 15 : « C'est le comble de la folie et de l'impiété de donner une figure à ce qui est divin. » Mais parce que Dieu s'est fait homme dans le nouveau Testament, on peut l'adorer sous l'image corporelle qui le représente.

2° L'Apôtre défend de participer aux œuvres infructueuses des gentils ; mais il n'interdit pas de prendre part à leurs œuvres utiles. Or on peut ranger l'adoration des images parmi leurs œuvres infructueuses, pour

comprend que le verbe *adorer* est pris ici dans son sens le plus large, comme nous l'avons observé dans une note précédente. — Le concile de Trente expose ainsi la doctrine de l'Eglise sur ce point, *sess.* XXV, *De venerat. sanct. et imag.* : « Le saint concile ordonne de placer et de conserver dans les églises des images de Jésus-Christ, de la Vierge Mère de Dieu, et des autres saints, et de leur rendre l'honneur et le respect qui leur sont dus. Il ne croit pas pour cela qu'il y ait dans ces images quelque chose de divin, ou une puissance quelconque, à raison de laquelle on leur doive un culte, ni qu'il faille leur demander quoi que ce soit, ou attacher à ces images sa confiance, comme le faisoient autrefois les gentils, qui mettoient leur espérance dans leurs idoles. Mais l'honneur qu'on leur rend revient aux prototypes qu'elles représentent ; en sorte que, en baisant ces images, en nous découvrant et nous prosternant devant elles, nous adorons Jésus-Christ et nous vénérons les saints dont elles portent la ressemblance. Voilà ce qu'ont décidé les décrets des conciles, et particulièrement ceux du second concile de Nicée, contre les ennemis des images. » Le saint concile rappelle ensuite que les images sont tout à la fois un moyen d'instruction et un moyen d'édification, puisqu'elles rappellent les vérités de la foi, et excitent à imiter les vertus qu'ont pratiquées les saints, et il lance l'anathème contre quiconque osera enseigner la doctrine contraire.

---

bis ea, neque coles. » Et quia, sicut dictum est, idem est motus in imaginem et in rem, eo modò prohibetur adoratio imaginis quo prohibetur adoratio rei cujus imago est. Unde ibi intellig tur prohiberi adoratio imaginum quas Gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, id est, dæmonum (1). Et ideo præmittitur, « non habebis deos aliquos coram me. » Ipsi autem vero Deo, cùm sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni ; quia, ut Damascenus dicit, lib. IV, cap. 15, ubi suprà : « Insipientiæ summæ est et impietatis figurare quod est divinum. » Sed quia in novo Testamento Deus factus est homo, potest in sui imagine corporali adorari.

Ad secundum discendum, quòd Apostolus prohibet operibus infructuosis Gentilium communicare; communicare autem utilibus eorum operibus Apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda, quantum ad duo : Primò quidem, quantum ad hoc quòd quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res

(1) Juxta illud ex *Psalm.* XCV, vers. 5 : *Dii gentium dæmonia.*

deux raisons : 1o Parce qu'il y en avoit parmi eux un certain nombre qui adoroient les images pour elles-mêmes, et en tant qu'elles étoient tels et tels êtres. Ils agissoient ainsi, parce que les réponses que donnoient les démons au moyen de ces images et d'autres prodiges analogues leur faisoient croire qu'il y avoit en elles quelque chose de divin. 2o A cause des êtres que ces images représentoient; car les gentils les érigeoient en l'honneur de certaines créatures, qu'ils honoroient en elles du culte de latrie. Pour nous, nous adorons par le culte de latrie l'image du Christ, qui est vrai Dieu, non pas pour l'image elle-même, mais, comme nous l'avons déjà dit, à cause de celui qu'elle représente.

3o On doit respecter une créature raisonnable pour elle-même. Si donc on adoroit par le culte de latrie une créature raisonnable faite à l'image de Dieu ce pourroit être une occasion d'erreur, en ce sens que le mouvement de l'adorateur s'arrêteroit à l'homme, considéré en lui-même comme étant tel être, et ne s'élèveroit pas ultérieurement jusqu'à Dieu, dont l'homme est l'image. Rien de semblable ne peut arriver au sujet d'une image peinte ou sculptée, et dont la matière tombe sous les sens.

4o Les Apôtres, dirigés par l'inspiration du Saint-Esprit, qui leur étoit, pour ainsi dire, familière, ont introduit dans les diverses églises certaines pratiques qu'ils n'ont pas consignées dans leurs écrits, et que l'Eglise, en les observant, nous a transmises par la succession des fidèles. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, II. *Thessal.*, II, 14 : « Demeurez fermes et conservez les traditions que je vous ai transmises, soit par mes discours, » ou de vive voix, « soit par ma lettre, » c'est-à-dire par écrit (1). L'adora-

(1) Ceci est bien éloigné de la prétention des protestants, qui ne veulent reconnoître d'autre autorité que l'Ecriture, et rejettent en masse toutes les traditions distinctes des Livres saints. Le concile de Trente a décidé contre eux que « la source de toute vérité et la règle des mœurs est contenue dans les livres écrits et aussi dans les traditions non écrites, que les apôtres ont recueillies de la bouche même du Christ, ou bien que le Saint-Esprit leur a dictées, et qui sont arrivées jusqu'à nous, transmises, pour ainsi dire, de main en main, » *sess.* IV. L'anathème est ensuite fulminé à la fois contre ceux qui ne reconnoissent pas pour saints et canoniques les livres dont le concile a dressé le catalogue, et contre ceux « qui méprisent

---

quasdam, credentes in eis esse aliquid numinis, propter responsa quæ dæmones in eis dabant, et alios hujusmodi effectus mirabiles ; secundò, propter res quarum erant imagines ; statuebant enim hujusmodi imagines aliquibus creaturis quas in eis veneratione latriæ venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriæ imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cujus imago est, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ rationali debetur reverentia propter seipsam. Et ideo, si creaturæ rationali in qua est imago Dei exhiberetur adoratio latriæ, posset esse erroris occasio, ut scilicet motus adorantis sisteret in homine, in quantum est res quædam, et non referretur in Deum, cujus est imago : quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia sensibili.

Ad quartum dicendum, quòd Apostoli familiari instinctu Spiritus sancti quædam Ecclesiis tradiderunt servanda, quæ non reliquerant in scriptis, sed in observatione Ecclesiæ per successionem fidelium. Unde ipse Apostolus dicit II. *ad Thess.*, II: « State et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, » scilicet ore prolatum, « sive per Epistolam, » scilicet scripto

tion des images du Christ fait partie de ces traditions. Aussi on tient que saint Luc a peint lui-même une image du Christ, que l'on conserve à Rome.

ARTICLE IV.

Doit-on adorer par le culte de latrie la croix du Christ?

Il paroît qu'on ne doit pas adorer la croix du Christ par le culte de latrie. 1° Jamais un homme qu'anime la piété filiale ne vénère ce qui fait la honte de son père; par exemple, les verges qui ont servi à le flageller, ou le bois auquel on l'a suspendu; mais il les a bien plutôt en horreur. Or le Christ a souffert la mort la plus ignominieuse sur le bois de la croix, conformément à cette parole, *Sap.*, II, 20 : « Condamnons-le à la mort la plus honteuse. » Nous ne devons donc pas vénérer, mais bien plutôt abhorrer la croix.

2° Nous adorons l'humanité du Christ par le culte de latrie, parce qu'elle est unie au Fils de Dieu dans l'unité de personne. Or on n'en peut pas dire autant de la croix. Il ne faut donc pas l'adorer par le culte de latrie.

3° Beaucoup d'autres choses ont été, aussi bien que la croix, les instruments de la passion et de la mort du Christ; ainsi, les clous, la couronne

sciemment et de propos délibéré « les traditions dont il a parlé. Les partisans du libre examen souscriroient volontiers à cette décision, s'il ne s'agissoit que de la question de droit, c'est-à-dire du respect qui mériteroient ces traditions vénérables, dans le cas où elles existeroient; mais ils nient le *fait*, et refusent d'admettre l'existence de traditions intéressant réellement la foi et les mœurs, et qui aient pour objet des vérités non exprimées dans les saints livres. Ils consentent tout au plus à accorder, du moins en théorie, quelque autorité aux traditions qui ne touchent que les points de doctrine contenus dans l'Ecriture, et à celles qui en interprètent les passages obscurs; mais cette concession même est illusoire, puisque le protestantisme tout entier repose sur le principe du libre examen, qui en est le dogme fondamental, et qui exclut toute autorité, et, par là même, toute tradition. — On peut consulter sur la question de la tradition et de son autorité, Moehler, *Symbolique*, tom. II, § XXXVIII et XXXIX, et Perrone, *De locis theol.* part. II, sect. II, cap. I.

---

transmissam; et inter hujusmodi traditiones, est imaginum Christi adoratio. Unde et beatus Lucas dicitur (1) depinxisse Christi imaginem, quæ Romæ habetur.

ARTICULUS IV.

Utrum crux Christi sit adoranda adoratione latriæ.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd crux Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui; puta flagellum quo flagellatus est, vel lignum in quo fuit suspensus; sed magis illud abhorret. Christus autem in ligno crucis opprobriosissimam mortem passus est, secundum illud *Sap.*, II : « Morte turpissima condemnemus eum. » Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

2. Præterea, humanitas Christi adoratione latriæ adoratur, in quantum est unita Filio Dei in persona; quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, sicut crux Christi fuit instrumentum passionis ejus et mortis, ita etiam multa alia (putà clavi, corona et lancea) quibus tamen non exhibemus latriæ cultum. Ergo videtur quòd crux Christi non sit adoratione latriæ adoranda.

(1) Ex Nicephoro, lib. II, cap. 43, et Metaphraste, apud Baronium, ad annum 48, § 26.
(2) De his etiam 2, 2, qu. 103, art. 4, ad 3, et III, dist. 9, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4.

et la lance ; et cependant nous ne leur rendons pas le culte de latrie. Il paroît donc qu'on ne doit pas non plus adorer la croix par le culte de latrie.

Mais il faut dire le contraire ; car nous rendons le culte de latrie à celui par qui nous espérons être sauvés. Or nous espérons obtenir le salut par la croix du Christ. L'Eglise chante en effet ces paroles, hymne *Vexilla Regis* : « Salut, ô Croix, notre unique espérance. Dans ce temps de la passion, augmentez la justice des justes et accordez le pardon aux coupables. » Il faut donc adorer la croix du Christ par le culte de latrie.

(CONCLUSION. — On doit adorer par le culte de latrie la croix même à laquelle le Christ a été attaché, tant à cause de ce qu'elle représente, que parce que les membres du Christ l'ont touchée. Quant aux images de la croix faites d'une matière quelconque, on ne leur doit l'adoration de latrie que pour la première raison.)

Comme nous l'avons observé dans l'article précédent, on ne doit l'honneur ou le respect qu'à une nature raisonnable ; et cet honneur ou ce respect n'est dû à une créature insensible qu'à cause de son rapport avec une nature raisonnable. Ce rapport est de deux sortes : Le premier consiste en ce que la créature insensible représente la créature raisonnable ; et le second en ce qu'il existe entre elles une union quelconque. La coutume s'est introduite parmi les hommes de révérer l'image du roi à cause du premier de ces rapports, et son manteau en raison du second ; et ils rendent à ces deux choses le même respect qu'à la personne du roi. Si donc il est question de la croix même à laquelle le Christ a été attaché, nous devons la vénérer pour deux raisons : 1° Parce qu'elle nous représente la figure du Christ qui y a été étendu ; 2° parce que les membres du Christ l'ont touchée et qu'elle a été arrosée de son sang. On lui rend sous ce double rapport la même adoration qu'au Christ, c'est-à-dire le culte de latrie ; et c'est pour cela que nous allons jusqu'à adresser la pa-

---

Sed contra est, quòd illi exhibemus latriæ cultum in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem salutis ; cantat enim Ecclesia (in hymno passionis) : « O crux ave spes unica, hoc passionis tempore, auge piis justitiam, reisque dona veniam. » Ergo crux Christi est adoranda adoratione latriæ.

(CONCLUSIO. — Crux Christi, in qua Christus crucifixus est tum propter repræsentationem, tum etiam propter membrorum Christi contactum, latria adoranda est ; crucis verò effigies in alia quavis materia, priori tantum ratione, latria adoranda est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3), honor seu reverentia non debetur nisi rationali naturæ. Unde creaturæ insensibili non debetur honor vel reverentia nisi ratione rationalis naturæ ; et hoc dupliciter : uno modo, in quantum repræsentat rationalem naturam ; alio modo, in quantum ei quocumque modo conjungitur. Primò modo consueverunt homines venerari regis imaginem, secundo modo ejus vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem. Si ergo loquamur de ipsa cruce, in qua Christus crucifixus est, utroque modo est à nobis veneranda : uno scilicet modo, in quantum repræsentat nobis figuram Christi extensi in ea ; alio modo, ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quòd ejus sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriæ, et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum crucifixum. Si verò loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia

role et des prières à la croix, comme nous le faisons pour le divin crucifié lui-même. Mais s'il s'agit seulement de l'image de la croix faite d'une matière quelconque, telle que la pierre, le bois, l'argent ou l'or, nous ne la vénérons plus que comme l'image du Christ, à laquelle nous rendons le culte de latrie, ainsi que nous l'avons vu dans l'article précédent.

Je réponds aux arguments : 1° Les infidèles ont de la croix du Christ une telle idée qu'ils ne voient en elle que l'opprobre du Christ; mais pour nous, comme elle a servi à opérer notre salut, nous considérons en elle la puissance divine du Christ, par laquelle il a triomphé de ses ennemis, conformément à ce que dit saint Paul, *Coloss.*, II, 14 : « Il a aboli le décret de notre condamnation, en l'attachant à la croix, et ayant dépouillé les principautés et les puissances, il les a données avec assurance en spectacle, en triomphant par sa propre vertu. » C'est ce qui fait dire au même Apôtre, I. *Cor.*, I, 18 : « La prédication de la croix est une folie pour ceux qui se perdent; mais pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire pour nous, elle est la puissance de Dieu. »

2° Quoique la croix du Christ n'ait pas été unie au Verbe de Dieu dans l'unité de personne, elle a cependant avec lui un certain rapport d'union, qui consiste en ce qu'elle le représente et qu'elle l'a touché; et c'est uniquement pour cela que nous la vénérons (1).

3° Ce n'est pas seulement la croix que nous adorons à cause du contact des membres du Christ, mais encore tout ce qui le touche en quelque manière. Aussi saint Jean Damascène dit, *Orthod. fid.*, IV, 12 : « Il

(1) L'usage d'adorer la croix est de tradition apostolique. Ce qui prouve qu'il étoit général dès les trois premiers siècles de l'Eglise, c'est que les païens accusoient les chrétiens d'adorer les croix parce qu'ils leur attribuoient une puissance divine. Dans son *Octave*, Minucius Félix raconte que Cécilius, disputant avec lui, avant sa conversion, s'indignoit de voir rendre un culte à un homme puni du dernier supplice, ainsi qu'au bois infâme qui avait servi à le faire mourir, et auquel, selon lui, tous ses sectateurs auroient mérité d'être attachés. Il disoit encore : « A vous des menaces, des supplices, des tortures, et aussi des croix, que vous devriez subir, loin de les adorer. » Julien, qui connoissoit parfaitement les pratiques de la religion qu'il avoit abandonnée, disoit à ses anciens frères : « Vous adorez le bois de la croix; vous en tracez le signe sur vos fronts, et vous le gravez sur les portes de vos maisons. » C'est saint Cyrille qui nous a conservé ces paroles, dans le livre qu'il écrivit contre l'apostat, *Cont. Julian.*, lib. VI.

---

materia (putà lapidis vel ligni, argenti vel auri) sic veneramur crucem, tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriæ, ut suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd in cruce Christi quantum ad intentionem vel opinionem infidelium, consideratur opprobrium Christi; sed quantum ad effectum nostræ salutis, consideratur virtus divina ipsius, qui de hostibus triumphavit, secundum illud *Coloss.*, II : « Ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, et spolians principatus et potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso. » Et ideo dicit Apostolus I. *ad Cor.*, I : « Verbum crucis perentibus quidem stultitia est; his autem qui salvi fiunt, id est, nobis, virtus Dei est. »

Ad secundum dicendum, quòd crux Christi, licet non fuerit unita Verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, scilicet per repræsentationem et contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.

Ad tertium dicendum, quòd quantum ad rationem contactus membrorum Christi adoramus non solùm crucem, sed etiam

convient d'adorer le bois précieux de la croix, comme ayant été sanctifié par le contact du corps saint et du sang du Christ, et aussi les clous, ses vêtements, la lance et les saints lieux où il a reposé, tels que la crèche, le tombeau et les autres (1). » Toutefois, ces choses ne représentent pas aussi bien l'image du Christ que la croix, que l'Evangile appelle « le signe du Fils de l'homme, qui paraîtra dans le ciel, » *Matth.*, XXIV, 30. C'est pour cela que l'ange dit aux saintes femmes, *Marc*, XVI, 6 : « Vous cherchez Jésus de Nazareth, qui a été crucifié. » Il ne dit pas : « Qui a été percé d'une lance, » mais : « Qui a été crucifié. » De là vient que nous vénérons la croix du Christ, quelle qu'en soit la matière, et que nous ne rendons pas le même honneur aux représentations des clous, ou des autres objets dont nous venons de parler.

ARTICLE V.

Doit-on adorer par le culte de latrie la Mère du Christ?

Il paroît qu'il faut adorer la Mère de Dieu par le culte de latrie. 1o Il semble qu'on doit rendre à la mère du roi le même honneur qu'au roi ; aussi lisons-nous, III *Reg.*, II, 19 : « On dressa un trône pour la mère du roi, et elle s'assit à sa droite ; » et saint Augustin dit, dans son *Sermon sur l'Assomption*, cap. 6 : « Le trône de Dieu, le lit du Maître du ciel et le tabernacle du Christ mérite bien d'être là où est le Christ lui-même. » Or on adore le Christ par le culte de latrie. On doit donc le même culte à sa Mère.

Celse, au témoignage d'Origène, tenoit le même langage, *Cont. Celsum*, lib. II, n. 47. Les païens s'étoient même persuadé que les chrétiens adoroient tous ceux qui mouroient sur la croix et tous les instruments de leur supplice.

(1) Nous vénérons comme des reliques, et pour la même raison, non-seulement le corps des saints, mais aussi les choses qui les ont touchés et dont ils ont fait usage.

---

omnia quæ sunt Christi, unde Damascenus dicit in IV. lib. (cap. 2) : « Pretiosum lignum, ut sanctificatum tactu sancti corporis et sanguinis, decenter adorandum (1), clavos, indumenta, lanceam, et sacra ejus tabernacula, quæ sunt præsepe, spelunca, et hujusmodi. » Ista tamen non repræsentant imaginem Christi, sicut crux, quæ dicitur « signum filii hominis, quod apparebit in cœlo, » ut dicitur *Matth.*, XIV. Ideoque mulieribus dixit Angelus : « Jesum quæritis Nazarenum crucifixum, » non dixit *lanceatum*, sed *crucifixum*. Et inde est quòd crucem Christi veneramur in quacumque materia, non autem imaginem clavorum, vel quorumcumque hujusmodi.

ARTICULUS V.

Utrùm mater Christi sit adoranda adoratione latriæ.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd Mater Dei sit adoranda adoratione latriæ Videtur enim idem honor esse exhibendus matri Regis, et Regi ; unde dicitur II. *Reg.*, II, quòd « positus est thronus matri Regis, quæ sedit ad dexteram ejus. » Et Augustinus dicit in sermone *De Assumptione* (3), thronum Dei et thalamum Domini, domum atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse, ubi est ipse. » Sed Christus adoratur adoratione latriæ. Ergo et Mater ejus.

(1) Vel ex græco εἰκότως πρόσκυνατέων, *merito adorari oportet*, ut sit planior sensus et constructio cum adjunctis, juxta vim phrasis græcæ, cui latina non respondet.

(2) De his etiam in 2. 2. qu. 103. art. 4. ad 2 : et III. dist. 9. qu. 1. art. 2. quæstiunc. 3.

(3) [illegible] et suppositiis tom. IX habetur. in eoque [illegible] hic citata

2° Saint Jean Damascène dit, *Orthod. fid.*, IV, 17 : « L'honneur rendu à la Mère revient au Fils. » Or on adore le Fils par le culte de latrie. La même adoration est donc due à sa Mère.

3° L'union est plus étroite entre le Christ et sa Mère qu'entre le Christ et sa croix. Or nous adorons la croix par le culte de latrie. Nous devons donc adorer la Mère du Christ par le même culte.

Mais il faut dire le contraire; car la Mère de Dieu est une pure créature. Donc elle n'a pas droit au culte de latrie.

(Conclusion. — Il ne faut pas adorer la bienheureuse Vierge par le culte de latrie, puisqu'elle n'est qu'une créature raisonnable; mais, parce qu'elle est la Mère de Dieu, on lui doit le culte d'hyperdulie.)

Dieu seul a droit au culte de latrie (1); et ce culte n'est dû à aucune créature, en tant que nous la vénérons pour elle-même. Or les créatures insensibles n'ont rien qui permette de les vénérer pour elles-mêmes; mais la créature raisonnable est apte à recevoir cette sorte de vénération; et l'on ne doit pas, par conséquent, rendre le culte de latrie à une simple créature raisonnable, quelle qu'elle soit. Dès lors donc que la sainte Vierge est simplement une créature raisonnable, l'adoration de latrie ne lui est point due, mais seulement la vénération de dulie. Toutefois, parce qu'elle est la Mère de Dieu, cette vénération doit être supérieure à celle qui s'adresse aux autres créatures. Aussi enseigne-t-on qu'on lui doit offrir, non pas le culte d'une dulie quelconque, mais le culte d'hyperdulie (2).

Je réponds aux arguments : 1° On ne doit pas rendre à la mère du roi un honneur égal à celui qui est dû au roi. Elle a droit néanmoins, à cause

(1) Nous avons déjà vu dans *la seconde* partie *de la seconde* ce qu'il falloit entendre par ces trois sortes de cultes, de latrie, de dulie et d'hyperdulie, que tous les théologiens admettent de la même manière. Ce qu'en dit ici notre saint auteur suffit pour rappeler des notions acquises.

(2) Les Collyridiens (κολλύριον) ont excédé dans le culte qu'ils rendoient à la sainte Vierge. Saint Epiphane, *hæres.* 79, rapporte qu'en Arabie, à certain jour de l'année, on se livroit, en l'honneur de Marie, à des pratiques singulières, dont la principale consistoit dans l'offrande

---

2. Præterea, Damascenus dicit in IV. libro cap. 15, quòd « honor matris refertur ad filium. » Sed filius adoratur adoratione latriæ. Ergo et mater.

3. Præterea, conjunctior est Christo mater ejus, quàm crux. Sed crux adoratur adoratione latriæ. Ergo et mater Christi est adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est, quòd mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriæ.

(Conclusio. — Beata Virgo cùm sit pura creatura rationalis, non latria, sed in quantum Mater Dei est, hyperdulia adoranda est.)

Respondeo dicendum, quòd quia latria soli Deo debetur; nulli creaturæ debetur latria, prout creaturam secundùm se veneramur. Licet autem creaturæ insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas, creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam. Et ideo nulli puræ creaturæ rationali debetur cultus latriæ. Cùm igitur beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ; sed solùm veneratio duliæ, eminentiùs tamen quàm cæteris creaturis, in quantum ipsa est Mater Dei. Et inde dicitur quòd debetur ei non qualiscumque dulia, sed *hyperdulia.*

Ad primum ergo dicendum, quòd matri regis non debetur æqualis honor honori qui debetur regi; debetur tamen ei quidam honor consimi-

cap. 6, ex quo nihilominus reponimus *domum atque tabernaculum* pro eo quod mutatum erat prius, *thalamum Domini cœli atque tabernaculum.*

de sa dignité, à un honneur semblable. C'est ce que signifient les textes allégués.

2° L'honneur rendu à la Mère revient au Fils, parce que c'est à cause du Fils qu'on doit honorer la Mère. Cette relation n'est cependant pas de même nature que celle qui fait rapporter à leurs types l'honneur rendu aux images; car, considérée en elle-même et comme tel être déterminé, l'image ne mérite aucun respect.

3° Nous avons dit dans l'article précédent que la croix n'est pas un objet digne de vénération, si on la considère en elle-même. Mais, par elle-même, la sainte Vierge mérite qu'on la vénère. Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE VI.

Doit-on honorer les reliques des saints?

Il paroît qu'on ne doit rendre aucun honneur aux reliques des saints.

1° On ne doit rien faire qui puisse donner occasion à l'erreur. Or honorer les restes des morts, c'est, semble-t-il, retomber dans l'erreur des Gentils, qui rendoient des honneurs à certains hommes après leur mort. Il ne faut donc point honorer les reliques des saints.

2° Vénérer une chose insensible, c'est un acte qui semble insensé. Or les reliques des saints sont des corps insensibles. Il seroit donc insensé de les vénérer.

d'un gâteau. Des femmes faisoient l'office de prêtresses dans cette solennité. On peut conclure du récit de saint Epiphane que les Collyridiens adoroient la sainte Vierge comme une divinité, puisqu'il rappelle à cette occasion que l'adoration n'est due qu'au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et qu'il faut, non pas adorer, mais seulement honorer la Mère de Dieu.

Les protestants, tombant dans l'excès opposé, condamnent tout culte rendu à Marie. Malgré les explications et les dénégations des catholiques, ils persistent à les accuser de vouloir mettre sur le même pied d'égalité la créature et le créateur. La mauvaise foi est ici évidente, et la haine de la vérité peut seule les exciter à ce point contre Celle qui « seule a détruit toutes les hérésies dans le monde entier. »

---

lis, ratione cujusdam excellentiæ. Et hoc significant auctoritates inductæ.

Ad secundum dicendum, quòd honor Matris refertur ad Filium, quia ipsa Mater est propter Filium adoranda, non tamen eo modo quo honor imaginis refertur ad exemplar; quia ipsa imago prout in se consideratur ut res quædam, nullo modo est veneranda.

Ad tertium dicendum, quòd crux non est capax venerationis prout in se consideratur, ut dictum est; sed beata Virgo secundum seipsam est venerationis capax. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI.

Utrùm reliquiæ Sanctorum sint adorandæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Sanctorum reliquiæ nullo modo sint adorandæ. Non enim est aliquid faciendum quod possit esse occasio erroris. Sed adorare mortuorum reliquias, videtur ad errorem Gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt sanctorum reliquiæ adorandæ.

2. Præterea, stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed sanctorum reliquiæ sunt insensibilia corpora. Ergo stultum esset eas venerari.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 95, art. 4, ad 3.

3° Le corps mort n'est pas de la même espèce que le corps vivant, et il semble, par conséquent, qu'il ne lui est pas numériquement identique. Il paroît donc qu'on ne doit honorer le corps d'aucun saint après sa mort.

Mais on lit, au contraire, dans les *Dogmes ecclésiastiques* de Gennade : « Nous croyons qu'on doit honorer très-sincèrement les corps des saints, et en particulier les reliques des martyrs, comme étant les membres de Jésus-Christ. » Et plus loin : « Si quelqu'un s'élève contre cette doctrine il n'est pas chrétien, mais nous le considérons comme partisan d'Eunomius et de Vigilance (1). »

(1) Les Eunomiens étoient une branche du parti arien. Ils avoient pour chef Eunomius, évêque de Cysique, qui fut chassé de son siége pour ses erreurs vers l'an 360, rétabli ensuite par l'empereur Valens, et enfin exilé, après la mort de ce prince, en Cappadoce où il mourut. Il prétendoit connoître Dieu aussi parfaitement que Dieu se connoît lui-même. Voici les principaux points de sa doctrine : Le Fils de Dieu n'est pas réellement Dieu, et il ne s'est uni à l'humanité que par sa foi et ses opérations. La foi seule peut sauver, malgré tous les crimes, et même l'impénitence. Eunomius rebaptisoit tous ceux qui avoient été baptisés au nom de la sainte Trinité. Il rejetoit la triple immersion du baptême, le culte des martyrs et l'honneur rendu aux reliques des saints. — Vigilance, prêtre, né dans les Gaules, à *Lugdunum Convenarum*, aujourd'hui Saint-Bertrand-de-Comminges, fut le Luther de son époque. Il pensoit arriver à la gloire en faisant du bruit. On sait avec quelle vigueur l'a combattu saint Jérôme, qui résume en ces termes les erreurs de son adversaire, *Contra Vigilantium* : « Il vient de paroître tout à coup un certain Vigilance, ou plutôt *Dormitance*, dont l'esprit impur combat contre l'esprit de Dieu. Il soutient qu'on ne doit point honorer les sépulcres des martyrs, ni chanter l'*alleluia* en dehors des fêtes de Pâques; il condamne les veilles, appelle le célibat une hérésie et dit que la virginité est la source de l'impureté. » Il s'attaquoit également au culte des saintes reliques, comme le prouve le passage cité dans la réponse au premier argument. Au reste, ses principes l'y obligeoient. Saint Jérôme s'appuie particulièrement sur la tradition pour défendre ce culte. Sa réponse détruit l'affirmation de quelques écrivains protestants, qui ont avancé avec assurance et contre l'évidence que cette pratique ne prit naissance qu'au temps de saint Jérôme, et qui approuvent naturellement la vive opposition de Vigilance, dont ils font un héros, parce qu'il a été, comme Eunomius, un de leurs précurseurs. « C'est donc pour vous un sacrilége, dit le grand docteur, que d'entrer dans l'église des Apôtres. Constantin en commit donc un en apportant les reliques d'André, de Luc et de Timothée à Constantinople, où les démons rugissent auprès d'elles, et où ces esprits dont Vigilance est possédé avouent sentir l'effet de leur présence. Ainsi, l'empereur Arcade est un impie, pour avoir transféré en Thrace les os du bienheureux Samuel longtemps après sa mort. Tous les évêques qui ont porté dans un vase d'or une chose si abjecte et des cendres recueillies dans de la soie sont, non-seulement des impies, mais encore des insensés. Les peuples de toutes les églises ont fait un acte de folie, en venant au devant de ces reliques avec autant de joie que s'ils eussent vu le prophète vivant, et en si grand nombre que la foule n'a fait qu'augmenter depuis la Palestine jusqu'à la Macédoine. »

Nous ne sommes certainement pas plus respectueux envers les saintes reliques que ne l'étoient les chrétiens des premiers âges. On sait avec quel empressement les fidèles de Smyrne recherchoient les restes de saint Polycarpe, « afin de se mettre en communion avec son corps sacré, » Euseb., *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. 15. Ceux de Rome recueillent avec une tendre piété les ossements de saint Ignace, « pour ne pas laisser périr le trésor inestimable qu'il a

---

3. Præterea, corpus mortuum non est ejusdem speciei cum corpore vivo, et per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur quòd post mortem alicujus sancti, corpus ejus non sit adorandum.

Sed contra est, quòd dicitur in lib. *De Eccles. dogmatibus*, « sanctorum corpora, et præcipuè beatorum martyrum reliquias, ac si Christi membra, sincerissimè honoranda credimus. » Et postea subditur : « Si quis contra hanc sententiam venerit, non Christianus, sed Eunomianus et Vigilantianus creditur. »

(CONCLUSION. — Puisque nous vénérons les saints de Dieu, il faut aussi vénérer leurs corps et leurs reliques.)

Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, I, 13 : « Si les vêtements d'un père, son anneau, ou quelque autre objet analogue sont d'autant plus chers à ses enfants que ceux-ci éprouvent une plus vive affection pour leurs parents, il n'est permis de mépriser en aucune manière leurs corps, puisque nos corps nous sont unis bien plus intimement et bien plus étroitement que tout vêtement que nous portons; car ils font partie de la nature même de l'homme. » Il résulte de ces paroles que, si l'on aime quelqu'un, on vénère même ce qui reste de lui après sa mort, et non-seulement son corps ou les parties de ce corps, mais jusqu'à ce qui l'a touché extérieurement, comme ses vêtements et les autres choses semblables. Or nous devons évidemment avoir en vénération les saints de Dieu, parce qu'ils

laissé à l'Eglise, » Ruinart, *Acta sincera mart.* On pourroit citer une infinité de faits semblables, puisque partout on montroit la même vénération pour les corps des martyrs, et que de généreux chrétiens ne craignoient pas même d'exposer leur vie pour sauver de la profanation ces restes précieux, qu'ils estimoient plus que l'or et les pierres précieuses.

Nous savons que les protestants, si soigneux à se chercher des ancêtres dans les siècles passés, repoussent la tradition catholique, toutes les fois qu'elle témoigne contre eux, ils proclament bien haut qu'ils ne reconnoissent pour règle unique de la foi et des mœurs que l'Ecriture. Qu'ils ouvrent donc les Livres saints, ils y verront, par exemple, Moïse, en tirant de l'Egypte le peuple de Dieu, emporter les ossements de Joseph, *Exod.*, XIII, 19, qui, lui-même, avoit transporté avec honneur le corps de Jacob dans le sépulcre de ses pères, *Gen.*, IV; et le Sage rappelle ce fait, quand il dit, *Eccli.*, XLIX, 18 : « Les ossements de Joseph ont été visités, et ils ont prophétisé après sa mort. » Le corps d'Elisée rend à la vie, par son seul contact, le cadavre d'un homme jeté précipitamment dans son tombeau, et, de même que celui de Joseph, il continue de prophétiser après sa mort, comme le remarque l'Ecriture, *Eccli.*, XLVIII, 14. Dans le nouveau Testament, nous voyons également l'hémorroïsse recouvrer complètement la santé en touchant avec foi le bord du vêtement du Sauveur, *Matth.*, IX. L'ombre de saint Pierre guérit les infirmes, *Act.*, V, 15. Les linges qui avoient touché le corps de saint Paul mettent en fuite, même de son vivant, les maladies et les démons, *Act.*, XIX, 12. Une multitude de faits tous aussi miraculeux, qui se sont produits, depuis les apôtres jusqu'à nos jours, près des tombeaux des saints et en présence de leurs reliques, sont venus attester avec une souveraine autorité la légitimité des honneurs qu'on leur rend.

Le concile de Trente étoit donc parfaitement fondé à rendre le décret suivant, *sess.* XXV : « Les évêques enseigneront que les fidèles doivent vénérer les corps sacrés des martyrs et des autres saints; car ils ont été les membres vivants du Christ et les temples du Saint-Esprit, qui les ressuscitera pour la vie éternelle et les glorifiera, et par eux Dieu accorde une multitude de bienfaits aux hommes. Ainsi donc, s'il en est qui affirment qu'il n'est dû aux reliques des saints ni vénération ni honneur, que les fidèles honorent en vain ces reliques et les autres

---

(CONCLUSIO. — Cùm sanctos Dei veneramur, eorum quoque corpora et reliquias venerari nos oportet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De Civit. Dei* (cap. 13), ut et *De cura pro mortuis* (cap. 3) : « Si paterna vestis et annulus, ac si quid est hujusmodi, tantò carius est posteris, quantò erga parentes est major affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multò familiariùs atque conjunctiùs quàm quælibet indumenta gestamus; hæc enim ad ipsam naturam hominis pertinent. » Ex quo patet quòd qui habet affectum ad aliquem, etiam ea quæ de ipso post mortem relinquuntur, veneratur, non solùm corpus aut partes corporis ejus, sed etiam aliqua exteriora, putà vestes et similia (1). Manifestum est quòd sanctos Dei in veneratione ha-

(1) Sicut pallium Antonii sibi relictum Athanasius, ut ipse scribit; et Antonius tunicam Pauli eremitæ, ut scribit Hieronymus.

sont les membres du Christ, les enfants et les amis de Dieu, et nos intercesseurs. Nous devons donc aussi vénérer, en leur mémoire, leurs reliques, quelles qu'elles soient, en leur rendant l'honneur qui convient, et principalement leurs corps, autrefois les temples et les organes du Saint-Esprit, qui habitoit et agissoit en eux, et qui doivent un jour être formés, par la résurrection glorieuse, sur le modèle du corps du Christ. Aussi, Dieu lui-même honore convenablement leurs reliques, en faisant des miracles en leur présence.

Je réponds aux arguments : 1° Ce raisonnement appartient à Vigilance, dont saint Jérôme cite les paroles dans le livre qu'il écrivit contre lui, *Cont. Vigilant.*, cap. 2. Cet hérétique disoit : « Nous voyons qu'on a introduit, sous prétexte de religion, une coutume qui est à peu-près celle des gentils. On adore, en la baisant, je ne sais quelle poussière légère renfermée dans un petit vase, et enveloppée d'un linge précieux. » Saint Jérôme le réfute en ces termes dans sa lettre à Riparius : « Nous n'adorons nullement par le culte de latrie, je ne dis pas seulement les reliques des martyrs, mais ni le soleil, ni la lune, ni les anges. Nous honorons les reliques des martyrs, afin d'adorer Celui à qui ils ont rendu témoignage ; nous honorons les serviteurs, afin que l'honneur que nous leur rendons revienne à leur Maître. » Ainsi donc, en honorant les reliques des saints, nous ne tombons point dans l'erreur des Gentils, qui offroient à des hommes morts le culte de latrie.

2° Nous n'honorons pas ce corps insensible pour lui-même, mais à cause de l'ame qui lui étoit unie, et qui jouit maintenant de la vue de Dieu, et aussi à cause de Dieu, dont il étoit le serviteur.

monuments qui nous les rappellent, et qu'il est inutile de visiter leurs tombeaux pour obtenir leur protection, il faut absolument les condamner, comme l'Eglise les a condamnés depuis longtemps et les condamne de nouveau aujourd'hui. » — Si l'on vouloit objecter que des abus se sont glissés dans le culte des reliques, qu'on lise en entier ce décret, et on verra que l'Eglise n'est pas moins ennemie de la superstition que ceux qui l'accusent gratuitement de la favoriser.

---

bere debemus, tanquam membra Christi, Dei filios et amicos, et nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus, et præcipuè eorum corpora, quæ fuerunt templa et organa Spiritus sancti in eis habitantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus hujusmodi reliquias convenienter honorat, in eorum præsentia miracula faciendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd hæc fuit ratio Vigilantii, cujus verba introducit Hieronymus in libro quem contra eum scripsit, dicentis : « Prope ritum Gentilium videmus sub praetextu religionis introductum, pulvisculum nescio quem in modico vasculo, pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant. » Contra quem Hieronymus dicit in Epist. (LIII) *ad Riparium :* « Nos non dico martyrum reliquias, sed nec solem, nec lunam, nec angelos adoramus (scilicet adoratione latriæ) ; honoramus autem reliquias martyrum, ut eum cujus sunt martyres, adoremus ; honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum. » Sic ergo honorando reliquias sanctorum, non incidimus in errorem Gentilium, qui cultum latriæ mortuis hominibus exhibebant.

Ad secundum dicendum, quòd corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quæ fuit ei unita, quæ nunc fruitur Deo, et propter Deum, cujus fuerunt ministri.

3° Le corps mort d'un saint n'est plus numériquement identique à ce qu'il étoit antérieurement pendant sa vie, parce qu'il n'a plus la même forme, qui est son ame. Il y a cependant identité dans la matière, qui doit être unie de nouveau à sa forme.

QUESTION XXVI.

Du Christ considéré comme médiateur entre Dieu et les hommes.

Nous avons à nous occuper maintenant du titre que l'on donne au Christ de Médiateur entre Dieu et les hommes.

A ce sujet, on pose deux questions : 1° La qualité de médiateur entre Dieu et les hommes appartient-elle exclusivement au Christ? 2° Lui convient-elle à raison de sa nature humaine?

ARTICLE I.

La qualité de médiateur entre Dieu et les hommes appartient-elle exclusivement au Christ?

Il paroît qu'il n'appartient pas en propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes. 1° Il semble que le prêtre, et aussi le prophète sont médiateurs entre Dieu et les hommes, d'après ces paroles de Moïse, *Deut.*, V, 5 : « En ce temps-là, j'étois l'entremetteur et l'intermédiaire entre Dieu et vous. » Or la qualité de prophète et de prêtre n'appartient

---

Ad tertium dicendum, quòd corpus mortuum alicujus sancti non est idem numero quod primò fuit dum viveret, propter diversitatem formæ, quæ est anima; et tamen idem identitate materiæ, quæ est iterum suæ formæ unienda.

QUÆSTIO XXVI.

De eo quòd Christus mediator Dei et hominum dicitur, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de hoc quòd dicitur Christus Dei et hominum mediator.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm esse mediatorem Dei et hominum, sit proprium Christo. 2° Utrùm hoc conveniat ei secundùm humanam naturam.

ARTICULUS I.

Utrùm esse mediatorem Dei et hominum, sit proprium Christo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd esse mediatorem Dei et hominum, non sit proprium Christo. Sicut enim sacerdos, ita et propheta videtur esse mediator inter Deum et homines, secundùm illud *Deuter.*, V : « Ego illo tempore sequester fui et medius inter Deum et vos. » Sed esse prophetam et sacerdotem,

(1) De his etiam III, dist. 19, art. 5, quæstiunc. 3; et *Opusc.*, III, cap. 22; et *Opusc.* LX, cap. 18; et *Galat.*, III; lect. 7, fine.

pas exclusivement au Christ. Il en est donc de même de celle de médiateur.

2° On ne peut pas attribuer exclusivement au Christ une chose qui convient aux bons et aux mauvais anges. Or, selon saint Denis, *De div. Nom.*, cap. 4, il convient aux bons anges d'être les intermédiaires entre Dieu et les hommes ; et cela convient également aux mauvais anges, qui sont les démons ; car ils ont quelque chose de commun avec Dieu, savoir l'immortalité, et quelque chose de commun avec les hommes, savoir de souffrir, bien qu'ils soient des esprits, et par conséquent, d'être malheureux, comme saint Augustin l'établit dans la *Cité de Dieu*, IX, 8, 13 et 15. Donc la qualité de médiateur entre Dieu et les hommes n'appartient pas exclusivement au Christ.

3° Le médiateur s'interposant entre deux personnes, son office demande qu'il intercède pour l'une auprès de l'autre. Or, selon saint Paul, *Rom.*, VIII, 26 : « Le Saint-Esprit intercède pour nous auprès de Dieu par des gémissements ineffables. » Donc le Saint-Esprit est médiateur entre Dieu et les hommes. Donc la qualité de médiateur n'appartient pas exclusivement au Christ.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, I. *Tim.*, II, 5 : Il y a un seul Médiateur entre Dieu et les hommes, c'est Jésus-Christ homme. »

(Conclusion. — Il n'appartient qu'au Christ d'être médiateur dans le sens absolu et comme principe de perfection. Rien n'empêche cependant que plusieurs autres ne soient médiateurs sous quelque rapport, c'est-à-dire par voie de préparation ou de ministère.)

L'office propre du médiateur est de rapprocher et d'unir ceux entre lesquels il s'interpose ; car les extrêmes s'unissent dans le moyen. Or il appartient au Christ d'unir les hommes à Dieu en les perfectionnant, puisque c'est lui qui les a réconciliés avec Dieu, suivant cette parole de saint Paul, II. *Cor.*, V, 19 : « Dieu étoit dans le Christ, se réconciliant le

---

non est proprium Christo. Ergo nec esse mediatorem.

2. Præterea, illud quod convenit angelis bonis et malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum et homines, convenit angelis bonis, ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.;* convenit etiam angelis malis, id est dæmonibus ; habent enim quædam communia cum Deo, scilicet immortalitatem, quædam cum hominibus, scilicet quòd sunt animo passivi, et per consequens miseri, ut patet per Augustinum in IX. *De Civit. Dei.* Ergo esse mediatorem Dei et hominum, non est proprium Christo.

3. Præterea, ad officium mediatoris pertinet interpellare ad unum eorum inter quos est mediator pro altero. Sed Spiritus sanctus, sicut dicitur *Rom.*, VIII, « interpellat pro nobis ad Deum gemitibus inenarrabilibus. » Ergo Spiritus sanctus est mediator inter Deum et homines ; non ergo est proprium Christo.

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Timoth.*, II : « Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus. »

(Conclusio. — Soli Christo convenit esse mediatorem simpliciter et perfectivè ; nihil tamen prohibet multos alios esse secundùm quid mediatores, scilicet dispositivè vel ministerialiter.)

Respondeo dicendum, quòd ad mediatoris officium propriè pertinet conjungere et unire eos inter quos est mediator ; nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfectivè quidem convenit Christo, per quem homines sunt reconciliati Deo, secundùm illud II. *ad Cor.*, V : « Deus erat in Christo, mundum re-

monde. » Aussi, après avoir dit : « Le médiateur entre Dieu et les hommes, c'est Jésus-Christ homme, » l'Apôtre ajoute : « Qui s'est donné lui-même pour la rédemption de tous. » Rien n'empêche cependant de donner à quelques autres le titre de médiateurs entre Dieu et les hommes sous un certain rapport, c'est-à-dire en tant qu'ils coopèrent par voie de préparation ou de ministère à l'union des hommes avec Dieu (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les prophètes et les prêtres de l'ancien Testament n'ont été médiateurs entre Dieu et les hommes que par voie de préparation et de ministère, en tant qu'ils annonçoient et figuroient à l'avance le vrai et parfait Médiateur. Quant aux prêtres du nouveau Testament, on peut leur donner le titre de médiateurs entre Dieu et les hommes, en ce sens qu'ils sont les ministres du vrai Médiateur, et qu'ils administrent à sa place aux hommes les sacrements qui procurent le salut.

2° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, IX : « Il ne seroit pas exact d'appe-

(1) Cette explication devroit bien suffire aux protestants, qui vont jusqu'à nous accuser d'impiété et d'idolâtrie quand nous invoquons la sainte Vierge et les saints. Toujours l'Eglise a enseigné « qu'il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui s'est livré lui-même pour la rédemption de tous, » I *Tim.*, II, 5, entendant par là que le Christ a seul exercé ce ministère par voie de rédemption, et que sa médiation tire toute son efficacité de ses propres mérites. Elle a enseigné non moins constamment aussi que les saints sont nos médiateurs, non plus par leurs propres mérites, mais par ceux de Jésus-Christ, c'est-à-dire « qu'ils coopèrent par voie de préparation et de ministère à l'union des hommes avec Dieu. » « Les évêques, dit le concile de Trente, enseigneront que les saints qui règnent avec Jésus-Christ offrent à Dieu leurs prières pour les hommes, qu'il est bon et avantageux de les invoquer humblement et de recourir à leurs prières, d'implorer leur protection et leur secours pour obtenir les bienfaits de Dieu, par son Fils Jésus-Christ notre Seigneur, qui seul est notre Rédempteur et notre Sauveur. Quant à ceux qui nient qu'on doive invoquer les saints qui jouissent dans le ciel de l'éternelle félicité, et qui affirment que les saints ne prient pas pour les hommes, ou bien que les invoquer afin qu'ils prient pour chacun de nous, c'est tomber dans l'idolâtrie, contredire la parole de Dieu et nuire à l'honneur dû à Jésus-Christ, le seul Médiateur entre Dieu et les hommes, ou encore que c'est une folie d'adresser de cœur ou de bouche des supplications aux bienheureux qui règnent dans le ciel, leur sentiment est impie, » *sess.* XXV, *De invocat. sanct.* Un peu de bonne foi feroit évanouir toute difficulté. Mais nos adversaires se gardent bien de sortir de leur équivoque, afin de faire passer pour condamnable une pratique aussi ancienne que le monde. — Saint Thomas

---

concilians sibi. » Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per mortem suam humanum genus Deo reconciliavit. Unde, cùm Apostolus dixisset : « Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, » subjungit : « Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus. » Nihil tamen prohibet aliquos alios secundùm quid dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo, dispositivè vel ministerialiter.

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetæ et sacerdotes veteris Testamenti dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositivè et ministerialiter, in quantum scilicet prænuntiabant et præfigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem (1). Sacerdotes verò novi Testamenti possunt dici mediatores Dei et hominum, in quantum sunt ministri veri Mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

Ad secundum dicendum, quòd angeli boni,

(1) Alioqui proprié *novi Testamenti mediatorem* Christum Apostolus appellat, *ad Hebr.*, VIII, vers. 6, et *ad Hebr.*, IX, v. 15, et *ad Hebr.*, XII, v. 24, quasi per proprium sanguinem redimendo.

ler les anges médiateurs entre Dieu et les hommes; car, puisqu'ils ont de commun avec Dieu la félicité et l'immortalité, et que ces choses ne leur sont aucunement communes avec les hommes, comment ne seroient-ils pas éloignés des hommes et unis à Dieu, bien loin d'être intermédiaires entre Dieu et les hommes. » Saint Denis dit cependant, *De div. Nom.*, cap. 4, que les anges sont intermédiaires, parce que leur nature les met au-dessous de Dieu et au-dessus des hommes ; ils exercent la médiation, non pas en qualité de médiateurs principaux et comme donnant la perfection, mais par voie de ministère et de préparation. Aussi, l'Evangile dit, en parlant du Christ, *Matth.*, IV, 11 : « Les anges s'approchèrent, et ils le servoient. » Les démons ont de commun avec Dieu l'immortalité, et avec les hommes la souffrance; car le démon immortel et malheureux s'interpose comme intermédiaire entre Dieu et l'homme pour empêcher celui-ci d'arriver à la bienheureuse immortalité, et l'entraîner dans l'immortalité malheureuse. C'est, en quelque sorte, un mauvais médiateur, qui sépare des amis. Pour le Christ, il avoit de commun avec Dieu la félicité, et avec les hommes la mortalité. C'est pour cela qu'il s'est interposé comme intermédiaire, afin de rendre les morts immortels, en détruisant la mortalité, ce qu'il nous a fait voir en se ressuscitant lui-même, et afin de conduire les malheureux à la félicité, dont il n'avoit jamais été privé. Il est donc le bon médiateur, celui qui réconcilie les ennemis.

3° Dès lors que le Saint-Esprit est égal à Dieu sous tous les rapports, il ne sauroit être intermédiaire ou médiateur entre Dieu et les hommes. Le Christ seul peut remplir cet office; car, bien qu'il soit égal au Père par sa divinité, il lui est cependant inférieur à raison de son humanité, comme nous l'avons vu, quest. XX, art. 1. C'est pourquoi, sur cette parole de

ayant traité ailleurs de l'invocation des saints, II, II, quest. LXXXIII, art. 4 et 11, nous devons nous borner ici à indiquer sa nature et à constater qu'elle ne déroge en rien à la médiation de Jésus-Christ.

---

ut Augustinus dicit in IX. *De Civit. Dei* (ubi suprà), non rectè possunt dici mediatores inter Deum et homines. Cùm enim utrumque habent commune cum Deo, et beatitudinem et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus miseris et mortalibus, quomodo non potiùs remoti sunt ab hominibus, Deoque conjuncti, quàm inter utrosque medii constituti. Dionysius tamen dicit eos esse medios, quia secundùm gradum naturæ sunt infra Deum, et supra homines constituti, et mediatoris officium exercent, non quidem principaliter et perfectivè, sed ministerialiter et dispositivè. Unde *Matth.*, IV, dicitur quòd « accesserunt angeli, et ministrabant ei, » scilicet Christo. Dæmones autem habent communem cum Deo immortalitatem, cum hominibus autem miseriam; ad hoc enim se interponit medium dæmon immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, sed perducat ad miseriam immortalem. Unde est sicut malus medius qui separat amicos. Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem. Et ideo ad hoc se interposuit medium, ut mortalitate transactâ, et ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit, et ex miseris beatos efficeret, unde nunquam ipse decessit. Et ideo ipse est bonus mediator qui reconciliat inimicos.

Ad tertium dicendum, quòd Spiritus sanctus cùm sit per omnia Deo æqualis, non potest dici medius vel mediator inter Deum et homines, sed solus Christus; qui, licèt secundùm divinitatem æqualis sit Patri, tamen secundùm humanitatem minor est Patre, ut suprà dictum est (qu. 20, art. 1). Unde, super illud *ad Galat.*,

saint Paul, I. *Tim.*, II, 5 : « Le Christ est le médiateur, » la Glose ajoute : « Ce n'est ni le Père, ni le Saint-Esprit. » S'il est dit que le Saint-Esprit intercède pour nous, c'est parce qu'il nous fait prier.

ARTICLE II.

Comme homme, le Christ est-il médiateur entre Dieu et les hommes?

Il paroît que, comme homme, le Christ n'est pas médiateur entre Dieu et les hommes. 1° Saint Augustin dit, *Contra Felicianum* (1) : « Il n'y a dans le Christ qu'une personne, pour qu'il n'y ait qu'un seul Christ; mais sa substance n'est pas une, afin qu'on ne puisse pas, en rejetant le bienfait de sa médiation, le considérer comme Fils de Dieu seul ou de l'homme seul. » Or, comme homme, le Christ n'est pas tout ensemble Fils de Dieu et Fils de l'homme, mais il l'est en tant qu'il est Dieu et homme. Il ne faut donc pas dire qu'en tant qu'homme il est médiateur entre Dieu et les hommes.

2° Comme Dieu, le Christ a la même nature que le Père et le Saint-Esprit, et, pareillement, comme homme, il a la même nature que les hommes. Or, par là même que comme Dieu il a la même nature que le Père et le Saint-Esprit, on ne peut le regarder comme médiateur en tant que Dieu; car, sur cette parole de l'Apôtre, I. *Timoth.*, II, 5 : « Le Christ est le médiateur entre Dieu et les hommes, » la Glose dit, *Ord. Aug.*, *Conf.*, X, 43 : « En tant que Verbe, il n'est pas intermédiaire, puisqu'il est égal à Dieu, Dieu en Dieu, et avec lui un même Dieu. » On ne peut donc pas non plus lui donner le titre de médiateur en tant qu'il

(1) Ouvrage que nous avons déjà dit n'être pas de saint Augustin.

III : « Mediator unius non est, » dicit Glossa : « Christus est mediator; non Pater, nec Spiritus sanctus. » Dicitur autem Spiritus sanctus interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus, secundùm quòd homo, sit mediator Dei et hominum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non sit mediator Dei et hominum, secundùm quòd homo. Dicit enim Augustinus in lib. *Contra Felicianum* : « Una est Christi persona, ne sit non unus Christus; non una substantia, ne mediatoris dispensatione submotâ, aut Dei tantùm dicatur aut hominis Filius. » Sed non est Dei et hominis filius secundùm quòd homo, sed simul secundùm quòd Deus et homo. Ergo neque dicendum est quòd sit mediator Dei et hominum solùm secundùm quòd homo.

2. Præterea, sicut Christus in quantum est Deus, convenit cum Patre et Spiritu sancto, ita in quantum est homo, convenit cum hominibus. Sed propter hoc quòd in quantum est Deus, convenit cum Patre et Spiritu sancto, non potest dici mediator in quantum est Deus; quia, super illud I. *ad Timoth.*, II : « Mediator Dei et hominum, etc., » dicit Glossa (2) : « In quantum est Verbum non medius est, quia æqualis est Deo, et Deus apud Deum, et simul unus Deus. » Ergo nec etiam in quantum est

(1) De his etiam III, dist. 19, art. 5, quæstiunc. 2; et IV, dist 43, art. 2, quæstiunc. 1, corp.; et dist. 48, qu. 1, art. 2; et de verit., qu. 29, art. 5, ad 5; et I. *Timoth.*, II, lect. 1, fine; et II. *Timoth.*, II, col. 2.

(2) Ex Augustino sumpta, lib. X. *Confess.*, cap. 43; ex quo et Beda in suprà dictum locum refert.

est homme, parce qu'il est ainsi de la même nature que les hommes.

3° Nous appelons le Christ médiateur parce qu'il nous a reconciliés avec Dieu, et il l'a fait en effaçant le péché, qui nous séparoit de Dieu. Or ce n'est pas en sa qualité d'homme, mais parce qu'il est Dieu, qu'il convient au Christ d'effacer le péché. Donc le Christ n'est pas médiateur comme homme; il l'est seulement comme Dieu.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Civit. Dei*, IX, 15 : « Le Christ n'est pas médiateur parce qu'il est le Verbe; car le Verbe, absolument immortel et souverainement heureux, est bien au-dessus des malheureux mortels; il est médiateur parce qu'il est homme. »

(Conclusion. — Dès lors qu'il n'y a pas la moindre distance entre Dieu et le Christ en tant qu'il est Dieu, et qu'en cette qualité il ne transmet à un autre quoi que ce soit qui ne vienne pas de lui, l'office de médiateur ne convient nullement au Christ comme Dieu, mais seulement comme homme.)

On peut considérer deux choses dans le médiateur : 1° Ce qui le constitue terme moyen; 2° l'office de réunir deux termes séparés. Il est essentiel au terme moyen d'être distant des deux extrêmes, et le médiateur les unit en transmettant à l'un ce qui vient de l'autre. Or, aucune de ces deux conditions ne peut s'appliquer au Christ en tant que Dieu, mais seulement en tant qu'homme; car, comme Dieu, il ne diffère du Père et du Saint-Esprit ni quant à la nature, ni quant à la puissance qui donne le souverain domaine. De même, le Père et le Saint-Esprit n'ont rien qui n'appartienne également au Fils, en sorte que le Fils ne peut transmettre à d'autres ce qui est au Père et au Saint-Esprit comme appartenant à autrui. Mais il remplit ces deux conditions en tant qu'homme; car, comme homme, il est éloigné de Dieu quant à la nature, et des hommes par le degré supérieur dans lequel il possède la grace et la gloire. Comme

---

homo, potest dici mediator, propter convenientiam quam cum hominibus habet.

3. Præterea, Christus dicitur mediator, in quantum reconciliavit nos Deo; quod quidem fecit auferendo peccatum, quod nos separabat à Deo. Sed auferre peccatum convenit Christo non in quantum est homo, sed in quantum est Deus. Ergo Christus, in quantum est homo, non est mediator, sed in quantum est Deus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. IX. *De Civit. Dei* (cap. 15) : « Non ob hoc mediator est Christus, quia est Verbum, maximè quippe immortale et maximè beatum Verbum, longè est à mortalibus miseris; sed mediator est secundùm quòd homo. »

(Conclusio. — Cùm Christus, secundùm quòd Deus, nullo modo à Deo ipso distet, nec quippiam non suum alteri deferat, nullo pacto convenit Christo esse mediatorem in quantum Deus est, sed in quantum homo.)

Respondeo dicendum, quòd in mediatore duo possumus considerare : primò quidem rationem medii, secundò officium conjungendi. Est autem de ratione medii, quòd distet ab utroque extremorum; conjungit autem mediator per hoc quòd ea quæ unius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo secundùm quòd Deus, sed solùm secundùm quòd homo. Nam secundùm quòd Deus, non differt à Patre et Spiritu sancto in natura et potestate dominii; nec etiam Pater et Spiritus sanctus aliquid habent quod non sit Filii, ut sic possit id quod est Patris et Spiritus sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei in quantum est homo; quia secundùm quòd est homo, distat et à Deo in natura, et ab ho-

homme, il lui appartient également d'unir les hommes à Dieu, en transmettant aux hommes les préceptes et les dons de Dieu, et aussi en offrant à Dieu une satisfaction pour les hommes et en intercédant pour eux auprès de lui. Le Christ est donc véritablement médiateur comme homme (1).

Je réponds aux arguments. 1° Si l'on retire au Christ la nature divine, on lui retire, par conséquent, la plénitude singulière de grace qui, selon la parole de saint Jean, I, 14, lui appartient parce qu'il est le Fils unique du Père. C'est en vertu de cette plénitude qu'il est placé au-dessus de tous les hommes et plus près de Dieu.

2° Comme Dieu, le Christ est égal au Père sous tous les rapports, et il est au-dessus des autres hommes même par sa nature humaine. Il peut donc être médiateur comme homme, et il ne sauroit l'être comme Dieu.

3° Quoique, en sa qualité de Dieu, il appartienne au Christ d'effacer le péché par sa propre puissance, c'est cependant en sa qualité d'homme qu'il lui convient de satisfaire pour le péché du genre humain. C'est sous ce dernier rapport qu'il est médiateur entre Dieu et les hommes.

(1) Le Christ seul peut donc être médiateur, si l'on prend ce terme dans toute sa rigueur. Quoiqu'il soit constitué médiateur comme homme, ainsi qu'on vient de le voir, chacune des deux natures a concouru diversement à remplir cet office. C'est la nature humaine qui a accompli l'œuvre, et, pour ainsi dire, fourni la matière de la médiation, et, à raison de l'union hypostatique, la nature divine a donné à cette œuvre toute sa valeur, qui est infinie. En effet, si le Christ n'étoit que Dieu, toute médiation seroit impossible de sa part, puisque, comme le dit saint Paul, *Gal.*, III, 20, « il n'y a pas de médiateur pour un seul ; » mais il doit s'interposer entre deux parties divisées, pour en opérer la réconciliation. S'il étoit simplement un homme, il n'auroit aucun titre pour remplir cette sublime fonction, et d'ailleurs lui-même auroit besoin d'être réconcilié avec Dieu. « Il falloit donc, dit saint Augustin, que le médiateur entre Dieu et l'homme ressemblât à la fois à Dieu et à l'homme. Entièrement semblable à l'homme, il eût été loin de Dieu ; entièrement semblable à Dieu, il eût été loin de l'homme ; ainsi il n'eût plus été médiateur... Le médiateur de vérité, que le secret de votre miséricorde a fait connoître aux humbles, et que vous avez envoyé pour leur enseigner, par son exemple, l'humilité même, ce médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme, est apparu entre les pécheurs mortels et le juste immortel, mortel avec les hommes, juste avec Dieu ; et comme la vie et la paix sont la solde de la justice, par la justice qui l'unit à Dieu, il est venu ruiner dans les impies justifiés la mort dont il voulut comme eux être tributaire. C'est lui qui a été montré de loin aux saints des anciens jours, pour qu'ils fussent sauvés par la foi au sang qu'il devoit répandre, comme nous le sommes par la foi en son sang répandu ; car ce n'est qu'en sa qualité d'homme qu'il est médiateur. En tant que Verbe, il n'est plus

---

minibus dignitate et gratiæ et gloriæ. In quantum etiam est homo, convenit ei conjungere homines Deo, præcepta et dona Dei hominibus exhibendo, et pro hominibus Deo satisfaciendo et interpellando. Et ideo verissimè dicitur mediator secundùm quòd homo.

Ad primum ergo dicendum, quòd si subtrahitur divina natura à Christo, subtrahetur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quæ convenit ei in quantum est unigenitus à Patre, ut dicitur *Joan.*, I ; ex qua quidem plenitudine habet ut sit super omnes homines constitutus, et propinquus ad Deum accedens.

Ad secundum dicendum, quòd Christus, secundùm quòd Deus, est per omnia æqualis Patri, sed etiam in humana natura excedit alios homines. Et ideo, secundùm quòd homo, potest esse mediator, non autem secundùm quòd Deus.

Ad tertium dicendum, quòd licèt auctoritativè peccatum auferre conveniat Christo secundùm quòd est Deus, tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei secundùm quòd est homo. Et secundùm hoc dicitur « Dei et hominum mediator. »

TRAITÉ

DES MYSTÈRES DU CHRIST.

QUESTION XXVII.

De la sanctification de la bienheureuse Vierge Marie.

Nous avons traité dans les questions précédentes de l'union de Dieu avec l'homme et des conséquences de cette union. Il nous reste maintenant à examiner ce que le Fils de Dieu incarné a fait ou souffert dans la nature humaine qu'il s'est unie. Cette considération aura quatre parties. Nous verrons : ce qui se rattache à son entrée dans le monde ; ce qui tient au développement de sa vie sur la terre ; sa sortie du siècle présent ; ce qui a trait à son exaltation après cette vie.

Sur le premier point quatre questions sont à étudier : La conception du Christ ; sa naissance ; sa circoncision ; son baptême.

Pour ce qui est de sa conception, il faut examiner certaines choses qui regardent : 1° La Mère qui le conçoit ; 2° Le mode de cette conception ; 3° La perfection de l'enfant conçu.

Nous avons à considérer cinq choses qui intéressent la Mère : sa sanc-

terme moyen, il est égal à Dieu, Dieu en Dieu, et avec le Saint-Esprit un seul Dieu, » *Conf.*, X, 42, 43.

TRACTATUS DE MYSTERIIS CHRISTI.

QUÆSTIO XXVII.

De beatæ Virginis Mariæ sanctificatione, in sex articulos divisa.

Post prædicta, in quibus de unione Dei et hominis, et de his quæ unionem consequuntur, tractatum est, restat considerandum de his quæ Filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita gessit vel passus est. Quæ quidem consideratio quadripartita est : nam primò, considerabimus de his quæ pertinent ad ingressum ejus in mundum ; secundò, de his quæ pertinent ad progressum vitæ ipsius in hoc mundo ; tertiò, de exitu ipsius ab hoc mundo ; quartò, de his quæ pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam.

Circa primum quatuor consideranda occurrunt : primò quidem de conceptione Christi ; secundò de ejus nativitate ; tertiò, de ejus circumcisione ; quartò, de ejus baptismo.

Circa conceptionem autem ejus, oportet primò aliqua considerare quantum ad Matrem concipientem ; secundò, quantum ad modum conceptionis ; tertiò, quantum ad perfectionem prolis conceptæ.

Ex parte autem Matris occurrunt quinque consideranda : primò quidem, de sanctificatione ejus ; secundò, de virginitate ejus ; tertiò, de

tification (1); sa virginité; son mariage; son annonciation; sa préparation à la conception.

Au sujet de la sanctification de la Mère, on pose six questions : 1° La bienheureuse Vierge Mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance? 2° L'a-t-elle été avant d'être animée? 3° Cette sanctification a-t-elle complètement détruit en elle le foyer du péché? 4° Lui a-t-il été donné en vertu de cette sanctification de ne jamais pécher? 5° Cette sanctification lui a-t-elle conféré la plénitude de toutes les graces? 6° Ce mode de sanctification lui appartient-il en propre?

ARTICLE I.

La bienheureuse Vierge Mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance?

Il paroît que la bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant que sa mère la mît au monde. 1° L'Apôtre dit, I. *Cor.*, XV, 46 : « Ce n'est pas ce qui est spirituel qui est formé d'abord, mais ce qui est animal; vient ensuite ce qui est spirituel. » Or l'homme reçoit par la grace sanctifiante une naissance spirituelle qui le rend enfant de Dieu, selon cette parole de saint Jean, I, 13 : « Ils sont nés de Dieu; » au lieu que la naissance selon la chair est purement animale. Donc la bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant que sa mère la mît au monde.

2° Saint Augustin dit dans sa lettre à Dardanus, *Epist.* CCLXXXVII :

(1) Nous allons voir se produire, à ce sujet, une théorie, ou plutôt une opinion qui seroit à bon droit condamnée maintenant comme contraire à la foi de l'Eglise catholique. Quoique parfaitement libre alors, cette opinion étonne, répugne même dans le plus grand des théologiens et l'un des plus fervents serviteurs de Marie. Aussi ne pouvons nous consentir à la regarder comme étant de lui, et pensons-nous que son chef-d'œuvre a été interpolé en cet endroit. Nous avons longuement déduit les raisons de notre sentiment, à propos de ce qui a été dit par notre maître sur le péché originel, tome VI, pag. 133-143. Nous aurons peu de chose à ajouter ici, les preuves déjà données nous semblant décisives.

---

desponsatione ejusdem; quartò, de annuntiatione ipsius; quintò, de præparatione ipsius ad concipiendum.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm beata Virgo mater Dei, fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. 2° Utrùm fuerit sanctificata ante animationem. 3° Utrùm per hujusmodi sanctificationem fuerit illi totaliter sublatus fomes peccati. 4° Utrùm per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret. 5° Utrùm per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum. 6° Utrùm sic sanctificari fuerit proprium illi.

ARTICULUS I.

Utrùm beata Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd beata Virgo non fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XV : « Non prius quod spirituale est, sed quod est animale, deinde quod est spirituale. » Sed per gratiam sanctificantem nascitur homo spiritualiter in Filium Dei, secundùm illud *Joan.*, I : « Ex Deo nati sunt. » Nativitas autem ex utero est nativitas animalis. Non ergo beata Virgo fuit priùs sanctificata quàm ex utero nasceretur.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Epist. ad*

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 3, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3; et *Quodlib.*, VI, qu. 5, art. 1; et *Opusc.*, III, cap. 231; et in *Psalm.* XLV, col. 2.

Ce n'est qu'en renaissant que nous recevons la sanctification qui fait de nous les temples de Dieu. » Or personne ne renaît, s'il n'est tout d'abord né. Donc la bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant de sortir du sein de sa mère.

3° Quiconque est sanctifié par la grace, est purifié du péché originel et du péché actuel. Si donc la bienheureuse Vierge a été sanctifiée avant sa naissance, il suit de là qu'elle a été en même temps purifiée du péché originel. Or le péché originel pouvoit seul l'empêcher d'entrer dans le royaume de Dieu. Si donc elle fût morte alors, il semble qu'elle eût eu entrée dans le ciel; ce qui étoit impossible avant la passion du Christ; car, selon l'Apôtre, *Hebr.*, X, 19 : « Nous avons la confiance d'entrer dans le Saint des saints par son sang. » Il paroît donc que la bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant de sortir du sein de sa mère.

4° Le péché originel se contracte par l'origine, tout comme le péché actuel par l'acte. Or nul ne peut être purifié du péché actuel tant qu'il est dans l'acte du péché. Donc tant qu'elle étoit dans le sein de sa mère, la bienheureuse Vierge ne pouvoit pas non plus être purifiée du péché originel, puisqu'elle étoit dans l'acte même de son origine.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que l'Eglise célèbre la Nativité de la bienheureuse Vierge. Or l'Eglise ne célèbre de fête qu'en l'honneur de ce qui est saint. Donc la bienheureuse Vierge étoit sainte dans sa naissance. Donc elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère(1).

(Conclusion. — On croit avec raison que la bienheureuse Vierge Marie, ayant engendré le Fils unique du Père, qui est plein de grace et de vérité, a reçu de plus grands priviléges de la grace que tous les autres saints, et qu'elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère, de même que l'Ecriture nous l'apprend de plusieurs autres.)

(1) Voilà un raisonnement qui mérite une attention spéciale. On devra s'en souvenir pour

---

Dardanum : « Sanctificatio qua efficimur templum Dei, non nisi renatorum est. » Nemo autem renascitur nisi priùs nascatur. Ergo beata Virgo non fuit priùs sanctificata quàm ex utero nasceretur.

3. Præterea, quicumque est sanctificatus per gratiam, est mundatus à peccato originali et actuali. Si ergo beata Virgo fuit sanctificata ante nativitatem ex utero, consequens est quòd tunc fuerit emundata ab originali peccato. Sed solum originale peccatum poterat eam impedire ab introitu regni cœlestis. Si ergo tunc mortua fuisset, videtur quòd januam regni cœlestis introisset; quod tamen fieri non potuit ante passionem Christi, « habemus enim fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ejus, » ut dicitur *Hebr.*, X. Videtur ergo quòd beata Virgo non fuerit sanctificata antequam ex utero nasceretur.

4. Præterea, peccatum originale contrahitur ex origine, sicut peccatum actuale ex actu. Sed quamdiu aliquis est in actu peccandi, non potest à peccato actuali mundari. Ergo etiam nec beata Virgo à peccato originali mundari potuit, dum esset adhuc in ipso actu originis, in materno utero existens.

Sed contra est, quòd Ecclesia celebrat nativitatem beatæ Virginis; non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo sancto. Ergo beata Virgo in ipsa sua nativitate fuit sancta; fuit ergo in utero sanctificata.

(Conclusio. — Rationabiliter creditur beatam Virginem Mariam, quæ genuit Unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis, majora omnibus gratiæ privilegia accepisse, atque fuisse in utero sanctificatam, sicut sanctificati in utero multi leguntur.)

Les livres canoniques de l'Ecriture ne nous apprennent rien touchant la sanctification de la bienheureuse Vierge. On n'y lit point qu'elle ait été sanctifiée dans le sein de sa mère, et ils ne font même aucune mention de sa naissance. Néanmoins, comme saint Augustin, *Serm. de Assumpt.*, cap. 2, 4, 5, s'appuie sur des preuves de raison pour démontrer que la sainte Vierge a été enlevée au ciel avec son corps, quoique l'Ecriture n'en dise rien, nous pouvons puiser à la même source des arguments pour prouver qu'elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère. En effet, il est raisonnable de croire que celle qui a engendré le Fils unique du Père, qui est plein de grace et de vérité, a reçu de plus grands priviléges de la grace que tous les autres saints. C'est pour cela que l'Ange lui parle en ces termes, *Luc.*, I, 28 : « Je vous salue pleine de graces. » Nous voyons encore que quelques autres ont reçu le privilége d'être sanctifiés dès le sein de leur mère, comme Jérémie, à qui Dieu dit, *Jerem.*, I, 5 : « Je vous ai sanctifié avant que vous fussiez sorti du sein de votre mère; » comme saint Jean-Baptiste, dont il est dit, *Luc.*, I, 15 : « Il sera rempli du Saint-Esprit, étant encore dans le sein de sa mère. » On croit donc avec raison que la bienheureuse Vierge a été sanctifiée avant sa naissance (1).

Je réponds aux arguments : 1° Même chez la sainte Vierge, ce qui est animal a été formé le premier, et ce qui est spirituel est venu en second lieu; car elle a été d'abord conçue selon la chair, et sanctifiée ensuite par l'Esprit (2).

apprécier la réponse faite à l'un des arguments de la thèse suivante. C'est également là un principe sûr pour reconnoître la valeur dogmatique d'une fête établie dans l'Eglise. Mais ce principe évidemment ne sauroit être vrai dans une circonstance et faux dans une autre. S'il s'applique à la Nativité de la B. Vierge, pourquoi devroit-il en être autrement de sa Conception? Nous aurons à juger ce qui sera dit pour éluder une semblable conséquence.

(1) Sous ce rapport, rien ne distingueroit la sainte Vierge, malgré son titre éminent de Mère de Dieu, des autres saints et illustres personnages qui ont été sanctifiés dans le sein maternel. C'est là ce qui, dans le sentiment des docteurs catholiques, paroît déroger à l'ordre connu du plan divin, indépendamment des arguments directs et positifs par lesquels ils établissent le contraire.

(2) Par sanctification on entend ici, comme dans toute cette thèse et les suivantes, la jus-

---

Respondeo dicendum, quòd de sanctificatione beatæ Mariæ, quòd scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quæ etiam nec de ejus nativitate mentionem facit. Sicut tamen Augustinus in Sermone de Assumptione ipsius Virginis rationabiliter argumentatur, quòd cum corpore sit assumpta in cœlum (quod tamen Scriptura non tradit), ita etiam rationabiliter argumentari possumus quòd fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter enim creditur quòd illa quæ genuit Unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis, præ omnibus aliis majora privilegia gratiæ acceperit; unde, ut legitur *Luc.*, I, Angelus ei dixit : « Ave, gratiâ plena. » Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum, ut in utero sanctificarentur; sicut Jeremiæ, cui dictum est, *Jerem.*, I : « Antequam exires de vulva, sanctificavi te; » et sicut Joanni Baptistæ, de quo dictum est *Luc.*, I : « Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ. » Unde rationabiliter creditur quòd beata Virgo sanctificata fuerit, antequam ex utero nasceretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in beata Virgine prius fuit id quod est animale, et post id quod est spirituale, quia priùs fuit secundùm carnem concepta, et postea secundùm spiritum sanctificata.

2° Saint Augustin ne parle ainsi que d'après la loi commune, qui exige que la naissance précède la régénération par les sacrements. Mais en portant cette loi des sacrements, Dieu n'y a pas enchaîné sa puissance, de manière à ne pouvoir accorder sa grace à quelques-uns avant leur naissance par un privilège spécial.

3° La sainte Vierge a été purifiée du péché originel dans le sein de sa mère en ce sens que sa tache personnelle a été effacée. Elle n'a pas été pour cela délivrée de la dette qui pesoit sur la nature entière, et qui ne lui permettoit d'entrer dans le paradis qu'en vertu du sacrifice de Jésus-Christ, comme cela eut lieu pour les patriarches qui l'ont précédé.

4° Le péché originel vient de l'origine, parce que c'est par l'origine que se communique la nature humaine, et que le péché originel affecte la nature. Or, cette communication a lieu à l'instant où le fœtus conçu est animé. Rien ne s'oppose donc à ce que l'enfant déjà conçu soit sanctifié après son animation ; car, lorsqu'elle est accomplie, il ne reste pas dans le sein de sa mère pour y recevoir la nature humaine, mais seulement afin que cette nature, qu'il a déjà reçue, atteigne le degré de perfection convenable.

ARTICLE II.

La bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant d'être animée?

Il paroît que la bienheureuse Vierge a été sanctifiée avant d'être animée. 1° Il a été accordé, comme nous l'avons vu plus haut, une grace plus abondante à la Vierge Mère de Dieu qu'à n'importe quel autre saint.

tification ou l'affranchissement du péché. Or admettre une telle sanctification dans Marie, c'est évidemment supposer d'avance que le péché a préalablement résidé en elle. Le seul énoncé de la question implique donc l'idée que la B. Vierge avoit été infectée de la souillure originelle et traditionnelle. Il ne faut pas dès lors admettre qu'elle ait été sanctifiée, dans le sens rigoureux de ce mot, ni avant ni après sa naissance.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus loquitur secundùm legem communem, secundùm quam per sacramenta non regenerantur aliqui nisi priùs nati. Sed Deus huic legi sacramentorum potentiam suam non alligavit, quin aliquibus ex speciali privilegio gratiam suam conferre possit antequam nascantur ex utero.

Ad tertium dicendum, quòd beata Virgo sanctificata fuit in utero à peccato originali, quantum ad maculam personalem ; non tamen fuit liberata à reatu quo tota natura tenebatur obnoxia, ut scilicet non intraret in paradisum nisi per Christi hostiam, sicut et de sanctis patribus dicitur qui fuerunt ante Christum.

Ad quartum dicendum, quòd peccatum originale trahitur ex origine, in quantum per eam communicatur humana natura, quam propriè respicit peccatum originale ; quod quidem fit quando proles concepta animatur. Unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari ; postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam, sed aliqualem perfectionem ejus quod jam accepit.

ARTICULUS II.

Utrùm beata Virgo fuerit sanctificata ante animationem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd beata Virgo sanctificata fuerit ante animationem. Quia, ut dictum est, plus gratiæ est collatum Virgini matri Dei, quàm alicui sanctorum. Sed

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 1 ; et *Quodlib.*, VI, qu. 5, art. 1 ; *Compend.*, III, cap. 231.

Or il y a des saints qui ont été sanctifiés avant d'être animés; ainsi doit s'entendre cette parole, *Jerem.*, I, 5 : « Je t'ai connu, avant de te former dans le sein de ta mère; » et l'ame n'est pas donnée à l'homme avant que le corps soit formé. Saint Ambroise dit également de Jean-Baptiste, *Super Luc*, I : « Il n'avoit pas encore l'esprit de la vie qu'il avoit déjà celui de la grace. » Donc, à bien plus forte raison, la bienheureuse Vierge a-t-elle pu être sanctifiée avant d'être animée.

2° Il convenoit, comme le dit saint Anselme dans son livre *De la conception virginale*, cap. 18, « que la Vierge brillât d'une pureté telle qu'on ne puisse en concevoir de plus grande au-dessous de Dieu. » Voilà pourquoi il est dit, *Cantic.*, IV, 7 : « Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous. » Or la pureté de la bienheureuse Vierge eût été évidemment plus grande si jamais elle n'avoit été souillée du péché originel. Donc elle a eu ce privilège, que sa chair a été sanctifiée avant d'être animée.

3° Comme il a été dit plus haut, une fête n'est célébrée qu'en l'honneur d'une chose sainte. Or il en est qui célèbrent la fête de la Conception de la bienheureuse Vierge. Donc il paroît qu'elle a été sainte dans sa conception même, et qu'ainsi elle a été sanctifiée avant d'être animée.

4° L'Apôtre dit, *Rom.*, II, 16 : « Si la racine est sainte les rameaux le seront aussi. » Or c'est la racine qui représente les parents par rapport aux enfants. Donc la bienheureuse Vierge a pu être sanctifiée même dans ses parents.

Mais le contraire résulte de ce que les choses de l'ancien Testament sont la figure du nouveau, selon cette parole de l'Apôtre, I. *Cor.*, X, 12 : « Tout leur arrivoit en figure. » Or la sanctification du tabernacle, dont il est dit, *Psalm.* XLV, 5 : « Le Très-Haut a sanctifié son tabernacle, » paroît représenter la sanctification de la Mère de Dieu; car elle est ap-

---

quibusdam est concessum quòd sanctificarentur ante animationem; quia, ut dicitur *Jerem.*, I, « Priusquam te formarem in utero, novi te. » Non autem infunditur anima ante corporis formationem. Similiter etiam de Joanne Baptista dicit Ambrosius *super Luc.*, quòd « nondum inerat ei spiritus vitæ, et jam inerat ei spiritus gratiæ. » Ergo multò magis beata Virgo ante animationem sanctificari potuit.

2. Præterea, conveniens fuit, sicut Anselmus dicit in lib. *De conceptu virginali* (cap. 18), « ut illa Virgo eâ puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi. » Unde et *Cantic.*, IV, dicitur : « Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. » Sed major puritas fuisset beatæ Virginis, si nunquam fuisset inquinata contagio originalis peccati. Ergo hoc ei præstitum fuit, ut antequam animaretur, caro ejus sanctificaretur.

3. Præterea, sicut dictum est, non celebratur festum nisi de aliquo sancto. Sed quidam celebrant festum conceptionis beatæ Virginis. Ergo videtur quòd in ipsa sua conceptione fuerit sancta, et ita quòd ante animationem fuerit sanctificata.

4. Præterea, Apostolus dicit, *Rom.*, XI : « Si radix sancta, et rami. » Radix autem filiorum sunt parentes eorum. Potuit ergo beata Virgo sanctificari etiam in suis parentibus ante animationem.

Sed contra est, quòd ea quæ fuerunt in veteri Testamento, sunt figura novi, secundùm illud I. *ad Cor.*, X : « Omnia in figura contingebant illis. » Sed per sanctificationem tabernaculi, de qua dicitur in *Psalm.* XLV : « Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus, » videtur significata sanctificatio Matris Dei, quæ *tabernaculum Dei* dicitur, secundùm illud

pelée le tabernacle du Seigneur, selon cette parole, *Psalm.* XVIII, 6 : « Il a mis son tabernacle dans le soleil. » Mais il est dit du tabernacle, *Exod.*, ult., 31 : « Quand tout fut achevé, la nuée couvrit le tabernacle du Testament et la gloire du Seigneur le remplit. » Donc également la bienheureuse Vierge n'a été sanctifiée que lorsque tout son être, corps et ame, a été complet.

(Conclusion. — Puisque la bienheureuse Vierge n'a pu se passer de la rédemption et du salut accompli par le Christ, elle n'a pu être sanctifiée qu'après avoir reçu la vie.)

La sanctification de la B. Vierge ne se conçoit pas avant sa vie, et cela pour une double raison : d'abord, parce que la sanctification dont il s'agit ici consiste à éloigner la tache du péché originel (1), la sainteté, résultat de la sanctification, étant une pureté parfaite, comme l'appelle saint Denis, *De divin. Nom.*, cap. 12. Or la coulpe ne peut être effacée que par la grace, et le sujet de la grace n'est autre que la créature raisonnable. Ainsi donc, avant l'infusion de l'ame raisonnable la bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée. En second lieu, seule la créature raisonnable est susceptible d'une coulpe ; et dès lors avant l'infusion d'une ame raisonnable, le fruit conçu n'est pas sujet à la tache originelle. Si donc la B. Vierge avoit été de quelque manière sanctifiée avant d'avoir une ame, elle n'auroit jamais encouru cette tache, et de la sorte elle n'auroit pas eu besoin de la rédemption et du salut opérés par le Christ, dont il est dit, *Matth.*, I, 21 : « C'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. » Or, prétendre que le Christ n'est pas « le Sauveur de tous les

(1) Qu'on le remarque bien, c'est là le principe sur lequel s'appuie tout le raisonnement qui suit. Evidemment donc on suppose comme déjà prouvé ce qui précisément est en question. La sainte Vierge a-t-elle jamais eu dans son ame la tache du péché originel, a-t-elle été conçue dans la dégradation primitive, de telle sorte qu'elle ait pu en être purifiée plus tard, dans le sein de sa mère, ou après avoir vu le jour, peu importe? Voilà ce qu'il s'agit de savoir ; telle est la question à résoudre. Et c'est là ce que l'on affirme tout d'abord, et l'on part de cette affirmation pour arriver à démontrer que Marie n'a été sanctifiée qu'après son animation. On le reconnoîtra, ce n'est pas à cette manière de raisonner que nous a formés le

---

Psalm. XVIII : « In sole posuit tabernaculum suum. » De tabernaculo autem dicitur *Exod.*, ult. : « Postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria Domini implevit illud. » Ergo etiam beata Virgo non fuit sanctificata nisi postquam cuncta ejus perfecta sunt, scilicet et corpus et anima.

(Conclusio. — Cùm beata Virgo redemptione et salute, quæ per Christum est, indiguerit, non nisi post animationem sanctificata fuit.)

Respondeo dicendum, quòd sanctificatio beatæ Virginis non potest intelligi ante ejus animationem, duplici ratione : Primò quidem, quia sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio à peccato originali; sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit in XII. cap. *De div. Nomin.* Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam ; cujus subjectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animæ rationalis, beata Virgo sanctificata non fuit. Secundò, quia cùm sola creatura rationalis sit susceptiva culpæ, ante infusionem animæ rationalis proles concepta non est culpæ obnoxia. Et si quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpæ ; et ita non indiguisset redemptione et salute, quæ est per Christum, de quo dicitur *Matth.*, I : « Ipse salvum faciet populum suum à peccatis eorum. » Hoc autem inconveniens est quòd

hommes, » c'est aller directement contre l'autorité de l'Apôtre, I. *Tim.*, IV. Il faut dire, par conséquent, que la sanctification de la B. Vierge a suivi l'infusion de l'ame raisonnable (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si le Seigneur dit qu'il a connu Jérémie avant de le former dans le sein de sa mère, c'est d'une connoissance de prédestination ; et s'il dit l'avoir sanctifié, ce n'est pas avant la formation

docteur angélique. Et quand nous avons soutenu ailleurs que cet article en particulier n'étoit pas sorti de sa plume, ce n'est pas seulement sur les preuves extrinsèques, c'est aussi sur les preuves intrinsèques que nous étions en droit de nous appuyer.

(1) Ce n'est pas une démonstration assurément, c'est tout au plus une induction qu'a prétendu donner l'auteur de ce corps d'article. Induction pour induction, nous aimons mieux celle-ci de notre immortel Bossuet :

« Combien y a-t-il de lois générales dont Marie ait été dispensée ! N'est-ce pas une nécessité commune à toutes les femmes d'enfanter en tristesse et dans le péril de leur vie ? Marie en a été exemptée. N'a-t-il pas été prononcé de tous les hommes généralement, qu'ils « offensent tous en beaucoup de choses ? » In multis offendimus omnes. Y a-t-il aucun juste qui puisse éviter ces péchés de fragilité que nous appelons véniels ? Et bien que cette proposition soit si générale et si véritable, l'admirable saint Augustin ne craint point d'en excepter la très-innocente Marie. Certes si nous reconnoissons dans sa vie qu'elle ait été assujettie aux ordres communs, nous pourrions croire peut-être qu'elle auroit été conçue en iniquité, tout ainsi que le reste des hommes. Que si nous y remarquons au contraire une dispense presque générale de toutes les lois ; si nous y voyons selon la foi orthodoxe, ou du moins selon le sentiment des docteurs les plus approuvés ; si, dis-je, nous y voyons un enfantement sans douleur, une chair sans fragilité, des sens sans rébellion, une vie sans tache, une mort sans peine, si son époux n'est que son gardien, son mariage le voile sacré qui couvre et protége sa virginité, son Fils bien-aimé une fleur que son intégrité a poussée ; si lorsqu'elle le conçut, la nature étonnée et confuse crut que toutes ses lois alloient être à jamais abolies ; si le Saint-Esprit tint sa place, et les délices de la virginité celle qui est ordinairement occupée par la convoitise : qui pourra croire qu'il n'y ait rien eu de surnaturel dans la conception de cette Princesse, et que ce soit le seul endroit de sa vie qui ne soit point marqué de quelque insigne miracle ?....

» Le vice originel règne dans les enfants nouvellement nés ; Jésus l'y surmonte par le saint baptême. Ce n'est pas tout, le diable, par ce péché, pénètre jusqu'aux ventres de nos mères, et là, tout impuissants que nous sommes, il nous rend ennemis de Dieu. Jésus choisit quelques ames illustres qu'il purifie dans les entrailles maternelles, et là il défait encore le péché. Tels sont ceux que nous appelons sanctifiés devant la naissance : comme saint Jean ; comme Jérémie, selon le sentiment de quelques docteurs ; comme saint Joseph peut-être, selon la conjecture de quelques autres. Mais il reste un endroit, ô Sauveur, où le diable se vante d'être invincible. Il dit que l'on ne l'en peut chasser. C'est le moment de la conception, dans lequel il brave votre pouvoir. Il dit que si vous lui ôtez la suite, du moins il s'attache, sans rien craindre, à la source et à la racine. « Elevez-vous, Seigneur, et que vos ennemis disparoissent, et que ceux qui vous haïssent tombent et périssent devant votre face : Exurgat Deus, et dissipentur inimici ejus ; et fugiant, qui oderunt eum, a facie ejus. Choisissez du moins une créature que vous sanctifiiez dès son origine, dès le premier instant où elle sera animée : faites voir à notre envieux que vous pouvez prévenir son venin par la force de votre grace ; qu'il n'y a point de lieu où il puisse porter ses ténèbres infernales, d'où vous ne le chassiez par l'éclat tout-puissant de votre lumière. La bienheureuse Marie se présente fort à propos. Il sera digne de votre bonté et digne de la grandeur d'une mère si excellente, que vous lui fassiez ressentir les effets d'une protection spéciale. » I Sermon *sur la Concept. de la sainte Vierge.*

Christus non sit « salvator omnium hominum, » ut dicitur I. *ad Timoth.*, IV. Unde relinquitur quòd sanctificatio beatæ Virginis fuerit post ejus animationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus dicit, ante formationem in utero se Jeremiam novisse, notitiâ scilicet prædestinationis ; sed sanctificasse dicit eum non ante formationem,

de son être, mais avant qu'il fût sorti du sein maternel. Quand saint Ambroise dit également que Jean-Baptiste eut l'esprit de la grace avant d'avoir celui de la vie, par l'esprit de la vie il n'entend pas l'ame elle-même, mais bien l'air extérieur et qui est lui-même le principe de la respiration et de la vie ; ou bien on pourroit entendre encore par là que l'ame n'avoit pas encore en lui ses opérations manifestes et complètes.

2° Si l'ame de la B. Vierge n'avoit jamais porté la tache du péché originel, il y auroit là comme une dérogation faite à la dignité du Christ, puisqu'il est le Sauveur de tous les hommes sans exception. Au-dessous du Christ, qui n'eut pas besoin d'être sauvé, lui Sauveur, au contraire, de tous les hommes, la pureté la plus parfaite fut celle de la B. Vierge. En effet, le Christ fut saint dans sa conception même, selon cette parole de l'Ange à Marie, *Luc.*, I, 35 : « L'être saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu. » Mais la B. Vierge avoit contracté la tache du péché originel, seulement elle en fut purifiée avant de sortir du sein maternel. C'est ce qui est préfiguré, *Job*, III, puisqu'il est dit là de la nuit du péché originel : « Qu'elle attende la lumière (le Christ) et qu'elle ne la voie pas; » et cela parce que « il ne se rencontre rien en elle de souillé, » *Sap.*, VII; « Qu'elle ne voie pas le lever de l'aurore, » c'est-à-dire l'apparition de la B. Vierge, qui dans sa naissance a été exempte du péché originel (1).

3° Quoique l'Eglise romaine ne célèbre pas la Conception de la B. Vierge, elle tolère néanmoins l'usage de quelques églises qui célèbrent cette fête ; d'où il suit que cette fête ne doit pas être entièrement blâmée. Mais la

(1) Dire, comme le fait ici pour la seconde fois l'auteur de cet article, que supposer la Mère exempte du péché originel, c'est porter atteinte à la dignité du Fils, sous prétexte qu'on les met ainsi sur le même rang, ce n'est pas assurément donner une raison convaincante, ce n'est pas même présenter une sérieuse difficulté. Ce que le Fils est par nature, en effet, la Mère l'est uniquement par grace, et par une grace qui est une application anticipée des mérites du Fils, comme le fut celle dont les saints patriarches ont été l'objet. On ne sauroit donc non

---

sed antequam exiret de ventre. Quod autem Ambrosius dicit, quòd Joanni Baptistæ nondum inerat spiritus vitæ, cùm jam haberet spiritum gratiæ, non est intelligendum secundùm quòd *spiritus vitæ* dicitur anima vivificans, sed secundùm quòd *spiritus vitæ* dicitur aer exteriùs respiratus; vel potest dici quòd nondum inerat ei *spiritus vitæ*, id est anima, quantum ad manifestas et completas operationes ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd si nunquam anima beatæ Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tanquam universalis salvator, maxima fuit beatæ Virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum; sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus, secundum illud *Luc.*, I : « Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei. » Sed beata Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur. Et hoc signatur *Job*, III, ubi de nocte originalis peccati dicitur : « expectet lucem, » id est, Christum « et non videat; » quia « nihil inquinatum incurrit in illam, » ut dicitur *Sap.*, VII, « nec ortum surgentis auroræ, » id est, beatæ Virginis, quæ in suo ortu à peccato originali fuit immunis.

Ad tertium dicendum, quòd licet Romana Ecclesia conceptionem beatæ Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium; unde talis celebritas non est totaliter reprobanda.

célébration d'une fête en l'honneur de la Conception n'est pas une preuve que la sainte Vierge ait été conçue dans un état de sainteté; seulement, comme on ignore le moment où elle a été sanctifiée, en célébrant le jour de sa Conception, c'est plutôt la fête de sa sanctification qu'on entend célébrer (1).

4° Il y a deux sortes de sanctification : la sanctification de toute la nature, de telle sorte que la nature humaine tout entière soit délivrée et de la coulpe et de la peine ; et il n'en sera ainsi qu'à la résurrection. Il y y a ensuite la sanctification personnelle, laquelle ne se transmet pas aux enfants engendrés selon la chair, parce que une telle sanctification regarde non la chair mais l'esprit. Ainsi donc, bien que les parents de la B. Vierge aient été purifiés de la tache du péché originel, elle n'en a pas moins contracté ce péché, puisqu'elle a été conçue dans la concupiscence de la chair, selon les voies ordinaires de la providence, et saint Augustin dit, *De Nupt.* et *Concup.*, cap. 12 : « Toute chair provenant de cette source est une chair de péché. »

ARTICLE III.

Le germe de la concupiscence a-t-il été entièrement détruit dans la B. Vierge par sa sanctification?

Il paroît que la B. Vierge n'a pas été entièrement guérie de ce mauvais germe. 1° La peine du péché originel consiste, soit dans ce germe, qui fait la révolte des forces inférieures contre la raison, soit dans les défail-

plus prétendre que ce soit là soustraire la sainte Vierge à la rédemption universelle accomplie par le Christ; car, si le Christ rachète les hommes en les délivrant du péché, la créature privilégiée qu'il a totalement préservée de cetre tache, a-t-elle donc ressenti d'une manière moins efficace et moins réelle les effets de cette rédemption?

(1) Cette réponse ou cette explication, qui du reste a tout l'air d'une subterfuge, on l'avouera, est d'autant moins admissible, que cette fête, beaucoup plus ancienne et répandue qu'on ne se le persuade ordinairement, a reçu le titre de fête de la Conception, par préférence à celui de la sanctification de Marie; et cela avec l'autorisation expresse de plusieurs

---

Nec tamen per hoc quòd festum conceptionis celebratur, datur intelligi quòd in sua conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam conceptionis in die conceptionis ipsius.

Ad quartum dicendum, quòd duplex est sanctificatio : una quidem totius naturæ, in quantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpæ et pœnæ liberatur; et hæc erit in resurrectione. Alia verò est sanctificatio personalis, quæ non transit in prolem carnaliter genitam; quia talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem. Et ideo, etsi parentes beatæ Virginis fuerint mundati à peccato originali, nihilominus beata Virgo peccatum originale contraxit, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam ex commixtione maris et fœminæ; dicit enim Augustinus in lib. *De nuptiis et concupiscentia*, cap. 12 : « Omnem quæ de concubitu nascitur, carnem esse peccati. »

ARTICULUS III.

Utrùm per sanctificationem fuerit beatæ Virgini fomes totaliter sublatus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd beata Virgo non fuerit emundata ab infectione fomitis. Sicut enim pœna originalis peccati est fomes, qui consistit in inferiorum virium re-

lances corporelles, comme les souffrances et la mort. Or la B. Vierge fut soumise à ces dernières peines. Donc également le germe de la concupiscence ne fut pas entièrement détruit en elle.

2° L'Apôtre dit, II. *Corinth.*, XII, 9 : « La force se perfectionne dans l'infirmité ; » et il parle là de l'infirmité de la concupiscence, par laquelle il étoit soumis à l'aiguillon de la chair. Or rien de ce qui tient à la perfection de la vertu ne doit être refusé à la B. Vierge. Donc le germe de la concupiscence ne dut pas être entièrement détruit en elle.

3° Saint Jean Damascène dit, *De Orth. fid.*, III, 2 : « Le Saint-Esprit survint dans la B. Vierge, pour la purifier avant la conception du Fils de Dieu. » Or cette purification ne pouvoit avoir pour objet que d'effacer le germe de la concupiscence, puisque Marie n'a point fait de péché, comme le dit saint Augustin, *De Nat. et Grat.*, cap. 39. Donc en la sanctifiant dans le sein maternel, Dieu ne l'avoit pas entièrement délivrée du germe maudit.

Mais le contraire résulte de cette parole du Livre saint, *Cant.* IV, 7 : « Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous. » Or le germe de la concupiscence est encore une tache, du moins charnelle. Donc ce germe n'exista pas dans la B. Vierge.

(Conclusion. — Après que la bienheureuse Vierge eut été sanctifiée, le germe du mal demeura encore en elle, quant à l'essence seulement, mais entièrement lié dans l'exercice ou l'influence ; puis il fut tout-à-fait détruit au moment où elle conçut le Fils de Dieu.)

Les opinions diffèrent sur ce point. Quelques docteurs ont dit que lorsque la B. Vierge fut sanctifiée dans le sein maternel, le germe du mal

souverains Pontifes, comme on peut le voir dans la note à laquelle nous avons déjà renvoyé le lecteur.

---

bellione ad rationem, ita etiam pœna originalis peccati est mors et cæteræ pœnalitates corporales. Sed beata Virgo fuit subjecta hujusmodi pœnalitatibus. Ergo etiam fomes ab ea totaliter remotus non fuit.

2. Præterea, II. *ad Cor.*, XII, dicitur (1) : « Virtus in infirmitate perficitur; » et loquitur ibi de infirmitate fomitis, secundum quam patiebatur stimulum carnis. Sed nihil quod pertinet ad perfectionem virtutis, fuit beatæ Virgini subtrahendum. Ergo non fuit beatæ Virgini totaliter subtrahendus fomes.

3. Præterea, Damascenus dicit quòd « in beatam Virginem supervenit Spiritus sanctus, purgans eam ante conceptionem Filii Dei ; » quod non potest intelligi nisi de purgatione à fomite, nam peccatum non fecit, ut Augustinus dicit in lib. *De Natura et gratia*. Ergo per sanctificationem in utero non fuit liberè mundata à fomite.

Sed contra est, quòd dicitur *Cant.*, IV : « Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. » Fomes autem ad maculam pertinet, saltem carnis. Ergo in beata Virgine fomes non fuit.

(Conclusio. — Remansit fomes in beata Virgine post sanctificationem secundum essentiam, ligatus tamen quoad exercitium, sive operationem, usque ad Filii Dei conceptionem, in qua fuit totaliter sublatus.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt quòd in ipsa sanctificatione beatæ Virginis, qua fuit sanctificata in utero, totaliter fuit ei fomes

(1) Ut et nunc habet editio latina, vers. 9, sed græcè *virtus mea* seu *patientia mea* (δυνάμις μοῦ), paulò alio sensu.

fut entièrement détruit en elle. D'autres prétendent qu'il subsista pour ce qui fait la difficulté à accomplir le bien, mais qu'il étoit détruit en ce qui fait l'inclination au mal. Il en est qui disent que ce germe fut détruit dans tout ce qui pourroit produire une corruption personnelle, soit comme difficulté à faire le bien, soit comme inclination au mal, mais qu'il étoit resté en ce qui concerne la corruption naturelle, c'est-à-dire comme cause de la transmission du péché originel. Plusieurs enfin disent que le germe survécut dans son essence à la première sanctification, mais annihilé dans ses effets ; et qu'il fut entièrement détruit au moment de la conception du Fils de Dieu. Pour bien comprendre ce dernier sentiment, il faut remarquer que le germe n'est autre chose que la concupiscence désordonnée de l'appétit sensitif, concupiscence habituelle seulement ; car si elle étoit actuelle, ce seroit le mouvement même du péché. Or la concupiscence sensuelle est appelée une concupiscence désordonnée en tant qu'elle répugne à la raison, et elle ne répugne à la raison que parce qu'elle incline au mal ou fait obstacle au bien. Aussi ce double effet rentre-t-il dans la nature même de ce germe. Vouloir donc que le germe soit resté dans la B. Vierge sans produire une inclination au mal, c'est affirmer deux choses qui se repoussent. La même contradiction paroît exister dans la distinction établie entre la corruption personnelle et la corruption naturelle. Saint Augustin dit, en effet, *De Nupt. et Concup.*, I, 24 : « C'est la mauvaise passion qui transmet le péché originel aux enfants. » Or la passion ainsi comprise implique une concupiscence désordonnée, laquelle n'est pas entièrement soumise à la raison. Si donc le germe est entièrement détruit pour tout ce qui tient à la corruption personnelle, impossible qu'il demeure pour ce qui concerne la corruption naturelle.

Reste donc à dire, ou bien que le germe a été détruit par la première

---

subtractus. Quidam verò dicunt quòd remansit fomes quantum ad hoc quod facit difficultatem ad bonum, sublatus tamen fuit quantum ad hoc quod facit pronitatem ad malum. Alii verò dixerunt quòd sublatus fuit fomes, in quantum pertinet ad corruptionem personæ, prout impellit ad malum et difficultatem facit ad bonum ; remansit tamen in quantum pertinet ad corruptionem naturæ, prout scilicet est causa traducendi originale peccatum in prolem. Alii vero dicunt, quòd in prima sanctificatione remansit fomes secundum essentiam, sed ligatus, in ipsa autem conceptione Filii Dei fuit totaliter sublatus. Ad horum autem intellectum oportet considerare quòd fomes nihil est aliud quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, in quantum repugnat rationi ; quod quidem fit in quantum inclinat ad malum, vel difficultatem facit ad bonum. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quòd inclinet ad malum, vel difficultatem faciat in bono. Unde ponere quòd remanserit fomes in beata Virgine non inclinans ad malum, est ponere duo opposita simul. Similiter etiam videtur oppositionem implicare, quòd remanserit fomes, in quantum pertinet ad corruptionem naturæ, non autem in quantum pertinet ad corruptionem personæ. Nam, secundum Augustinum in lib. *De Nupt. et concupiscentia*, « libido est quæ peccatum originale transmittit in prolem. » Libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quæ non totaliter subditur rationi. Et ideo si totaliter fomes subtraheretur, in quantum pertinet ad corruptionem personæ, non posset remanere, in quantum pertinet ad corruptionem naturæ.

Restat ergo ut dicamus, quòd vel totaliter fomes fuerit ab ea sublatus per primam sanc-

sanctification, ou que s'il est resté, il a été lié et mis dans l'impossibilité de nuire. On peut comprendre, en effet, que le germe ait été entièrement détruit dans la B. Vierge, en ce sens qu'il lui aura été donné une grace tellement abondante qu'il en sera résulté un ordre parfait entre les puissances de son ame, si bien qu'aucun mouvement ne se sera produit dans les forces inférieures sans le consentement de la raison, conformément à ce qui a été dit du Christ, en qui bien certainement le germe n'a point existé, ou bien encore conformément à ce qui se passoit en Adam avant le péché, dans l'état de justice originelle ; et de la sorte la grace de la sanctification aura eu dans la Vierge la puissance et l'efficacité de la justice originelle. Bien qu'une telle hypothèse paroisse favorable à la grandeur de la Vierge, elle paroît aussi déroger en quelque sorte à la dignité du Christ, puisque nul ne peut être délivré de la damnation primitive si ce n'est par sa vertu. Il est vrai que par sa foi plusieurs de ceux qui ont vécu avant l'Incarnation ont été délivrés de la damnation quant à l'esprit; mais qu'un homme en soit délivré même quant à la chair, cela ne paroît avoir pu s'accomplir qu'après l'Incarnation, puisque dans ce mystère a dû éclater pour la première fois un tel affranchissement. Ainsi donc, de même que, avant que la chair du Christ ait revêtu l'immortalité dans sa résurrection, nul n'a obtenu l'immortalité de la chair; de même il semble répugner de dire que la chair de la Vierge, ou d'une autre créature quelconque, ait été, avant celle du Christ, qui fut toujours exempte de péché, entièrement délivrée de la concupiscence, appelée dans l'Ecriture « loi de la chair ou des membres. » Il nous semble donc préférable de dire que par sa sanctification dans le sein maternel la B. Vierge ne fut pas entièrement délivrée du vieux levain quant à l'essence, mais qu'il fut rendu inoffensif en elle, non par l'exercice et l'autorité de sa propre raison, comme

---

tificationem, vel si remanserit, quòd fuerit ligatus. Posset enim intelligi quòd totaliter fuerit sublatus fomes, hoc modo quòd præstitum fuerit beatæ Virgini ex abundantia gratiæ descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animæ in ipsa, quòd inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis, sicut dictum est (1) fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse ; et sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem justitiam ; ita quòd quantum ad hoc gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis justitiæ. Et quamvis hæc oppositio ad dignitatem Virginis pertinere videatur ; derogat tamen in aliquo dignitati Christi, absque cujus virtute nullus à prima damnatione liberatur. Et quamvis per fidem Christi, aliqui ante Christi incarnationem sint secundum spiritum ab illa damnatione liberati; tamen quòd secundum carnem aliquis ab illa damnatione liberetur, non videtur fieri debuisse nisi post incarnationem ejus, in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo, sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis, nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconveniens esse videtur dicere, quòd ante Christi carnem, in qua nullum fuit peccatum, caro Virginis matris ejus, vel cujuscumque alterius, fuerit absque fomite, qui dicitur *lex carnis*, sive *membrorum*. Et ideo videtur melius dicendum, quòd per sanctificationem in utero non fuerit sublatus beatæ Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus, non quidem per actum rationis suæ, sicut in viris sanctis, quia non sta-

(1) Non tantùm qu. 15, art. 2, ubi fomitem à corpore illius ex professo excludit; sed art. 4, ubi explicat modum quo passibilis ejus anima fuit.

cela a lieu dans les saints, puisqu'elle n'eut pas l'usage du libre arbitre dans le sein maternel, cela ayant été le privilège spécial du Christ, mais bien par la grace surabondante qu'elle reçut dans sa sanctification, et plus parfaitement encore par le soin que mit la divine Providence à éloigner de ses sens toute impression désordonnée. Plus tard, dans la conception de son divin Fils, dont la chair devoit la première briller du pur éclat de l'exemption totale du péché, cet éclat rejaillit sans doute de l'enfant sur la mère par le destruction radicale du germe maudit (1). C'est ce qui nous est représenté par ces paroles du Prophète, *Ezech.*, XLIII, 2 : « Voilà que la gloire du Dieu d'Israël s'avançoit par la voie de l'Orient (ce qui figure la B. Vierge), et la terre (c'est-à-dire le corps de cette Vierge) resplendissoit de sa majesté, » de la majesté du Christ.

Je réponds aux arguments : 1° La mort et les autres peines d'ici-bas ne nous inclinent pas d'elles-mêmes au péché ; car le Christ n'a pas eu le germe de la concupiscence, bien qu'il ait voulu subir ces sortes de peines. Voilà pourquoi, dans la B. Vierge, qui devoit avoir avec son Fils une si parfaite ressemblance, elle qui recevoit immédiatement la grace de sa plénitude, ce germe fut d'abord lié dans son action, puis entièrement détruit, sans que toutefois elle ait été délivrée de la mort et des autres peines de même nature.

2° L'infirmité de la chair, celle qui tient à la concupiscence, est à la vérité dans les saints une occasion de vertu parfaite, mais non une cause sans laquelle la perfection ne sauroit être obtenue. Or il suffit d'admettre dans la B. Vierge la perfection provenant de la grace, et il ne faut pas

(1) Si le germe ou le foyer de la concupiscence n'a pas été dès l'abord entièrement détruit dans la sainte Vierge, ainsi que s'exprime notre auteur; ou bien, et pour parler d'une manière plus exacte, si l'auguste Marie n'a pas été dès le principe mise tout-à-fait à l'abri de ce triste levain de notre nature, il avoit été du moins tellement lié en elle qu'il ne pouvoit y produire aucun des funestes résultats qu'il produit dans tout le reste de l'humanité. Il est vrai que l'existence, même latente, d'un tel foyer dans l'ame de la Vierge, semble opposée au dogme de son immaculée Conception. Et il en seroit réellement ainsi dans le cas où l'on y verroit le reste d'un péché antérieur, effacé par la grace de la justification. Mais si l'on n'y voyoit qu'une sorte d'imperfection purement passive et qui ne sauroit jamais se traduire par

---

tim habuit usum liberi arbitrii, adhuc in ventre matris existens, hoc enim est speciale privilegium Christi, sed per abundantiam gratiæ, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem ejus ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum verò in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quòd ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto. Et hoc figuratur *Ezechiel.*, XLIII, ubi dicitur : « Ecce gloria Dei Israel ingrediebatur per viam Orientalem, » id est, per beatam Virginem, « et terra, » id est, caro ipsius, « splendebat à majestate ejus, » scilicet Christi.

Ad primum ergo dicendum, quòd mors et hujusmodi pœnalitates, de se non inclinant ad peccatum; unde etiam Christus licet assumpserit hujusmodi pœnalitates, fomitem tamen non assumpsit. Unde etiam in beata Virgine (ut filio conformaretur, de cujus plenitudine gratiam accipiebat) primò quidem fuit ligatus fomes, et postea sublatus; non autem liberata fuit à morte, et aliis hujusmodi pœnalitatibus.

Ad secundum dicendum, quòd infirmitas carnis ad fomitem pertinens, est quidem in sanctis viris occasio perfectæ virtutis; non tamen causa, sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in beata Virgine ponere perfectam virtutem ex abundantia gratiæ, nec

vouloir qu'elle ait eu toutes les occasions possibles qui peuvent servir à la perfection.

3° L'Esprit saint a doublement purifié la B. Vierge : d'abord, comme préparation à la conception du Christ, ce qui n'exclut pas entièrement une trace quelconque de coulpe ou de concupiscence ; mais ce qui eut pour effet d'imprimer plus profondément à toutes les puissances de son ame le caractère de l'unité et de l'élever au-dessus de la multitude ; et n'avons-nous pas, avec saint Denis, admis une certaine purification dans les Anges, bien qu'il n'y ait en eux aucune impureté ? Ensuite, l'Esprit saint a purifié Marie par la conception même du Christ, œuvre de ce divin Esprit ; et l'on peut penser qu'elle fut alors entièrement purifiée de tout mauvais levain appartenant à notre nature.

ARTICLE IV.

La sanctification de la Vierge dans le sein maternel l'a-t-elle préservée dans la suite de tout péché?

Il paroît que cette sanctification ne préserva pas la B. Vierge de tout péché actuel. 1° Après avoir été une première fois sanctifiée, la Vierge conservoit encore le germe du péché, d'après ce qu'on vient de dire. Or tout mouvement de la concupiscence, alors même qu'il prévient la raison, est un péché véniel, bien léger sans doute, mais enfin un péché, comme l'enseigne saint Augustin. Donc la B. Vierge ne fut pas entièrement exempte du péché véniel.

2° Sur cette parole de l'Evangile *Luc.*, II : « Le glaive transpercera

des fautes réelles dans la vie, on pourroit, nous le croyons du moins, l'admettre sans danger. Ainsi s'expliqueroit sans peine la purification que la conception du Christ opéra dans la sainte Vierge, selon la pensée de plusieurs Pères, tels que saint Léon, saint Jean Damascène et saint Bernard.

---

oportet in ea ponere omnem occasionem perfectionis.

Ad tertium dicendum, quòd Spiritus sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit : unam quidem, quasi præparatoriam ad Christi conceptionem, quæ non fuit ab aliqua impuritate culpæ vel fomitis ; sed mentem ejus magis in unum colligens et à multitudine subtollens ; nam et angeli *purgari* dicuntur, in quibus nulla impuritas invenitur, ut Dionysius (1) dicit VI cap. *De Eccles. Hier.* Aliam verò purgationem operatus est in ea Spiritus sanctus mediante conceptione Christi, quæ fuit opus Spiritus sancti ; et secundum hoc potest dici quòd purgavit eam totaliter à fomite.

ARTICULUS IV.

Utrùm per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd per sanctificationem in utero non fuerit beata Virgo præservata ab omni peccato actuali. Quia, ut dictum est, post primam sanctificationem fomes peccati remansit in Virgine. Motus autem fomitis, etiamsi rationem præveniat, est peccatum veniale, licet levissimum, ut Augustinus dicit in lib. *De Trinit.* (cap. 12.) Ergo in beata Virgine fuit aliquod peccatum veniale.

2. Præterea, super illud *Luc.*, II : « Tuam

(1) Quatenus nempe à divinarum rerum nescientia quadam ad earum cognitionem vel scientiam perfectiorem adducuntur, ex § 6 in modernis, vel post medium in antiquis.

(2) De his etiam III, *Sent.*, dist. 3, qu. 2, art. 3 ; et dist. 13, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1,

votre propre ame, » saint Augustin dit, dans ses *Questions de l'ancien et du nouveau Testament :* « La B. Vierge, dans la mort du Seigneur, éprouva comme un doute provenant de sa douleur immense. » Or un doute qui touche à la foi est un péché. Donc la B. Vierge ne fut pas entièrement à l'abri du péché.

3° Sur cette parole de l'Evangile : « Voilà votre mère et vos frères qui sont dehors et vous demandent, » saint Jean Chrysostôme dit *Super Mat.*, homil. XLV : « Il est évident qu'ils faisoient cela par vaine gloire. » Sur cette autre parole, *Joan.*, II : « Ils n'ont plus de vin, » le même docteur dit, homil. XX : « Elle vouloit ainsi voir son Fils se concilier déjà la faveur des hommes, et par lui devenir elle-même plus illustre; elle éprouvoit donc peut-être quelque chose d'humain, à l'exemple des frères du Sauveur quand ils lui disoient : manifestez-vous donc vous-même au monde. » Et bientôt après le même saint ajoute : « Elle n'avoit pas encore de lui la pensée qu'elle devoit en avoir. » Il est constant que dans tout cela il y a eu péché. Donc la B. Vierge n'en a pas été entièrement exempte.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire. *De Nat. et Grat.*, cap. 36 : « Quand il s'agit du péché, je ne veux pas qu'il soit question de la sainte Vierge Marie, à cause de l'honneur du Christ. Nous ne pouvons pas douter qu'elle n'ait reçu une grace exceptionnelle pour vaincre entièrement le péché, puisqu'elle a mérité de concevoir et d'enfanter celui que nous savons être absolument sans péché (1). »

(Conclusion. — Comme le Fils de Dieu a résidé d'une manière émi-

(1) C'est ici la pensée, plutôt que l'expression même de saint Augustin. La doctrine est parfaitement la même; et cette doctrine est de foi, comme ayant été déterminée par le saint concile de Trente, *sess.* VI, can. 23 : « Si quelqu'un dit que l'homme une fois justifié peut durant toute sa vie éviter tous les péchés, même les péchés véniels, sans un privilége spécial de Dieu, comme l'Eglise le croit de la bienheureuse Vierge, qu'il soit anathème. »

---

ipsius animam pertransibit gladius, » dicit Augustinus in quæst. *Veteris et novi Testamenti*, quòd « beata Virgo in morte Domini, stupore quodam dubitavit. » Sed dubitare de fide, peccatum est. Ergo beata Virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

3. Præterea, Chrysostomus *super Matth.* Hom. XLV, exponens illud : « Ecce mater tua, et fratres tui foris stant quærentes te, » dicit : « Manifestum est quòd solum ex vana gloria hoc faciebant. » Et *Joan.*, II, super illud : « Vinum non habent, » dicit idem Chrysostomus Hom. XX, quòd « volebat jam eum gratiam hominum conciliare, et seipsam clariorem facere per Filium; et fortassis quid humanum patiebatur, quemadmodum et fratres ejus dicentes : manifesta te ipsum mundo. » Et post pauca subdit : « Nondum enim, quam oportebat, de eo opinionem habebat. » Quod totum constat esse peccatum. Ergo beata Virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De Natura et gratia*, cap. 36 : « De sancta Virgine Maria propter honorem Christi nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quæstionem. Inde enim scimus quòd ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quòd concipere ac parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum. »

(Conclusio. — Cùm eximio et singulari quodam modo Dei Filius in beata Virgine ha-

corp.; et IV, *Sent.*, dist. 6, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2, corp.; et *Opusc.*, III, cap. 228 et 231; et *Opusc.*, VII, cap. 6; et *Opusc.* LV [illegible]. 3.

nente et spéciale dans le sein de la B. Vierge, il faut reconnoître absolument qu'elle n'a jamais commis ni péché mortel ni péché véniel; car la honte d'une faute dans la Mère rejailliroit en quelque sorte sur le Fils.)

Quand Dieu choisit quelqu'un pour une œuvre, il l'y prépare et l'y dispose de telle façon qu'il soit apte à l'accomplir; c'est ce que dit l'Apôtre, II. *Corinth.*, III, 6 : « Il nous a faits capables d'être les ministres du nouveau Testament. » Or la B. Vierge fut choisie de Dieu pour être sa Mère. On ne sauroit dès lors douter que Dieu ne l'ait rendue par sa grace apte à remplir cette sublime fonction; c'est ce que l'Ange lui dit : « Vous avez trouvé grace auprès de Dieu, aussi vous concevrez et enfanterez....» Mais elle n'auroit pas été digne de la maternité divine si jamais elle avoit péché, soit parce que l'honneur des parents revient aux enfants, selon cette parole, *Prov.*, XVII, 6 : « Les parents sont la gloire des enfants; » d'où il suit que la honte de la Mère auroit rejailli sur le Fils; soit à raison de l'intime affinité que la B. Vierge eut avec le Christ, puisque c'est d'elle qu'il a reçu son corps; et l'Apôtre dit, II. *Cor.*, VI, 15 : « Quelle alliance peut-il y avoir entre le Christ et Bélial? » Soit enfin parce que le Fils de Dieu, qui est sa sagesse substantielle, a résidé dans Marie d'une manière toute spéciale, non-seulement dans son ame, mais encore dans son sein; et il est dit, *Sap.*, I, 4 : « La sagesse n'entrera pas dans une ame mal intentionnée et n'habitera pas dans un corps soumis au péché.» Ainsi donc, il faut absolument reconnoître que la B. Vierge n'a commis aucun péché actuel, ni mortel ni véniel, si bien que nous voyons en elle l'accomplissement de cette parole, *Cant.* IV, 7 : « Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Après la sanctification de la B. Vierge

(1) Nous le demandons, ce raisonnement tout entier, avec chacune des considérations qu'il embrasse, ne peut-il pas s'appliquer au péché originel, aussi bien qu'au péché actuel? Car enfin le premier n'est-il pas une tache, une flétrissure, tout comme le second? Ne soumet-il pas une ame à l'empire du démon, l'implacable ennemi du Christ et de son règne? Quoi! Le

---

bitaverit, simpliciter fatendum est eam nec mortale nec veniale peccatum unquam commisisse; hoc enim in filii ignominiam quodammodo vergeret.)

Respondeo dicendum, quòd illos quos Deus ad aliquid eligit, ita præparat et disponit ut ad id quod eliguntur, inveniantur idonei, secundum illud II. *ad Cor.*, III : « Idoneos nos fecit ministros novi Testamenti. » Beata autem Virgo fuit electa divinitus, ut esset Mater Dei. Et ideo non est dubitandum quin Deus per suam gratiam, eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod angelus ad eam dicit, « invenisti gratiam apud Deum; ecce concipies, etc. » Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando; tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud *Prov.*, XVII : « Gloria filiorum patres eorum. » Unde et per oppositum ignominia matris ad filium redundasset. Tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit; dicitur autem II. *Cor.*, VI : « Quæ conventio Christi ad Belial. » Tum etiam quia singulari modo Dei Filius, qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solùm in anima, sed etiam in utero; dicitur autem *Sap.*, I : « In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccati. » Et ideo simpliciter fatendum est quòd beata Virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale, nec veniale; ut sic in ea impleatur quod dicitur *Cant.*, IV : « Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in beata

dans le sein maternel, le germe du péché demeura en elle, avons-nous dit, mais enchaîné et hors d'état de produire un mouvement désordonné, un mouvement qui prévînt la raison. Et, bien que la grace de la sanctification contribuât à cela, elle n'y eût pas néanmoins suffi; car autrement la vertu de cette grace auroit été telle que dans Marie ne se fût élevé aucun mouvement sensuel qui n'eût été prévenu par la raison; et cela équivaudroit à dire qu'elle fut entièrement exempte du vieux levain, contrairement à ce qui a été dit plus haut. Il faut donc ajouter à cela qu'une telle inaction de la concupiscence étoit dû à un bienfait spécial de la divine Providence, qui ne vouloit souffrir dans Marie aucun mouvement désordonné.

2° La parole de Siméon à Marie est entendue par Origène et plusieurs autres docteurs des douleurs qu'elle devoit endurer dans la passion de son Fils. Dans la pensée de saint Ambroise ce glaive représente « la prudence de Marie, qui n'ignoroit pas le mystère céleste; car la parole de Dieu est vive, et puissante, et plus pénétrante que le glaive le plus acéré. » Quelques-uns veulent que ce glaive exprime un doute existant dans l'ame de Marie, non un doute d'infidélité, mais d'étonnement et de recherche; saint Basile dit, écrivant à Optimus, *Epist.* 217 : « La B. Vierge, au pied de la croix, témoin de tout ce qui se passoit, même après le témoignage de l'archange Gabriel, après l'ineffable révélation de sa maternité divine, après tout l'éclat des miracles opérés par son Fils, étoit livrée aux fluctuations de son ame, voyant d'une part les humiliations dont il étoit accablé, et de l'autre les merveilles qu'il avoit accomplies. »

3° Saint Jean Chrysostôme nous paroît ici avoir dépassé les bornes de

péché véniel, même le plus léger, ne sauroit être supposé dans Marie, parce qu'elle a été ou qu'elle doit être la Mère du Verbe incarné! Et l'on admettra en elle un péché qui l'eût rendue pendant un temps plus ou moins prolongé, qu'importe, ennemie de Dieu, digne de la damnation éternelle! C'est là plus qu'une inconséquence, plus qu'une contradiction; c'étoit là une chose qui révoltoit le sens commun dans le christianisme, et qui ne devoit pas dès lors subsister.

Virgine post sanctificationem in utero remansit quidem fomes peccati, sed ligatus, ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum qui rationem præveniret. Et licet ad hoc operaretur gratia sanctificationis, non tamen ad hoc sufficiebat; alioquin virtute illius gratiæ hoc ei fuisset præstitum, ut nullus motus posset esse in sensualitate ejus, nisi ratione præventus. Et sic fomitem non habuisset, quod est contra supradicta. Unde oportet dicere quòd complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quæ non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire.

Ad secundum dicendum, quòd illum verbum Simeonis, Origenes (1) et quidam alii doctores exponunt de dolore quem passa est in Christi passione. Ambrosius autem per gladium dicit significari « prudentiam Mariæ, non ignaram mysterii cœlestis; vivum est enim Verbum Dei et validum, et acutius omni gladio acutissimo. » Quidam verò per gladium dubitationem intelligunt, quæ tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis, sed admirationis et discussionis; dicit enim Basilius, in *Epist. ad Optimum* (317, in fine), quòd « beata Virgo assistens cruci et aspiciens singula, post testimonium Gabrielis, post ineffabilem divinæ conceptionis notitiam, post ingentem miraculorum ostensionem, animo fluctuabat; ex una scilicet parte videns eum pati abjecta, et ex alia parte considerans ejus mirifica. »

Ad tertium dicendum, quòd in verbis illis

(1) Sic etiam in manuscripto hujus loci, et in pristina S. Thomæ *Catena* super *Luc.*

la vérité. Un moyen toutefois de l'interpréter dans un sens favorable, ce seroit de lui faire dire, que le Seigneur a comprimé dans Marie le mouvement désordonné de la vaine gloire, non par rapport à elle-même, mais par rapport à l'opinion que les autres auroient pu s'en former.

ARTICLE V.

La B. Vierge, par une telle sanctification, a-t-elle obtenu la plénitude de toutes les graces?

Il paroît que la B. Vierge, par sa sanctification dans le sein maternel, n'a pas obtenu la plénitude ou la perfection de la grace. 1° C'est là un privilège qui semble appartenir exclusivement au Christ, selon cette parole, *Joan.*, I, 14 : « Nous l'avons vu, comme étant le Fils unique du Père, plein de grace et de vérité. » Or il ne faut pas attribuer à un autre ce qui est le propre du Christ. Donc la B. Vierge n'a pas reçu dans sa sanctification la plénitude de toutes les graces.

2° Quant il y a plénitude et perfection il n'est plus possible de rien ajouter, car « le parfait est ce à quoi rien ne manque, » *Physic.*, III, 63. Or il a été plus tard ajouté à la grace de la B. Vierge, et dans la conception de son divin Fils, puisqu'il est dit, *Luc.*, I, 34 : « L'Esprit saint viendra en vous : » et quand elle fut élevée à la gloire céleste. Donc il paroît qu'elle n'eut pas dans sa première sanctification la plénitude de toutes les graces.

3° Dieu ne fait rien d'inutile, *De Cœlo*, I, 3. Or Marie auroit en vain possédé certaines graces, puisque elle n'en a jamais fait usage; ainsi nous ne lisons pas qu'elle ait enseigné, ce qui est l'acte de la sagesse, ni qu'elle

---

Chrysostomus excessit. Possunt tamen exponi, ut intelligatur in ea Dominum cohibuisse non inordinatum inanis gloriæ motum quantum ad ipsam, sed id quod ab aliis posset æstimari.

ARTICULUS V.

Utrùm beata Virgo per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem omnium gratiarum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd beata Virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiæ plenitudinem sive perfectionem. Hoc enim videtur pertinere ad privilegium Christi, secundum illud *Joan.*, I : « Vidimus eum quasi unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis. » Sed ea quæ sunt propria Christi, non sunt alteri attribuenda. Ergo beata Virgo plenitudinem gratiarum non accepit in sanctificatione.

2. Præterea, ei quod est plenum et perfectum, non restat aliquid addendum, quia « perfectum est cui nihil deest, » ut dicitur in III. *Phys.* Sed beata Virgo postmodum additionem gratiæ suscepit, et quando Christum concepit (dictum est enim *Luc.*, I : « Spiritus sanctus superveniet in te) » et iterum quando in gloriam est assumpta. Ergo videtur quòd non habuerit in sua prima sanctificatione plenitudinem gratiarum.

3. Præterea, Deus non facit aliquid frustra, ut dicitur I. *De Cœlo*, text. 3. Frustra autem habuisset quasdam gratias, cum earum usum nunquam exercuerit; non enim legitur aut docuisse, quod est actus sapientiæ, aut miracula

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 3; et dist. 13, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1; et *Opusc.*, LX, cap. 3, col. 2; et in *Joan.*, VI, col. 3; et *ad Rom.*, VIII, lect. 5, col. 1.

ait fait des miracles, ce qui est l'acte de la grace gratuitement donnée. Donc elle n'eut pas la plénitude des graces.

Mais l'Ange lui dit formellement le contraire, *Luc.*, I, 28 : « Je vous salue pleine de grace. » Dans un sermon sur l'Assomption, saint Jérôme explique ainsi cette parole : « Oui, pleine de grace, car cette grace qui n'a été donnée aux autres que par parties, Marie l'a reçue dans toute sa plénitude (1). »

(Conclusion. — La B. Vierge Marie a dû recevoir du Christ une grace supérieure à celle de toutes les autres créatures, par la raison qu'elle a mérité d'être la Mère de celui qui est la source et le principe de toute grace.)

Plus une chose est rapprochée du principe, n'importe dans quel ordre d'existence, plus elle en ressent les effets. Voilà pourquoi nous avons vu dans l'Aréopagite *De Cœlest. hierarch.*, cap. 4, que les anges étant plus rapprochés de Dieu que les hommes participent aussi plus abondamment à sa bonté. Mais le Christ est le principe de la grace, puisqu'il en est l'auteur comme Dieu et l'instrument comme homme ; ce qui nous explique cette parole, *Joan.*, I, 17 : « La grace et la vérité nous ont été faites par Jésus-Christ. » Or la B. Vierge Marie a été la créature la plus rapprochée du Christ quant à son humanité, puisqu'il a reçu d'elle la nature humaine. Elle a dû, par conséquent, recevoir du Christ une grace supérieure à celle de toutes les autres créatures (2).

(1) Des témoignages de ce genre se rencontrent dans la plupart des Pères et des Docteurs. Saint Jérôme a plusieurs fois parlé dans le même sens; la parole néanmoins que cite ici notre auteur n'est pas de ce Père, elle est de saint Chrysologue, *serm.* 143.

(2) Non-seulement la grace accordée à Marie est supérieure à celle de toutes les autres créatures; et saint Thomas ne fait que reproduire à cet égard l'enseignement traditionnel des auteurs ecclésiastiques; mais c'est encore par son auguste Mère que le divin Sauveur se plaît à répandre sur nous toutes ses graces et ses bienfaits. Parmi les Pères qui ont développé avec le plus de force et d'éloquence cette consolante pensée, il faut signaler surtout saint Bernard, et Bossuet. Il n'est pas étonnant, nous disent ces fervents et illustres serviteurs de la Vierge, que Dieu nous accorde toutes ses graces par Marie, puisque c'est par elle qu'il nous a d'abord donné l'auteur même de la grace.

---

fecisse, quod est actus gratiæ gratis datæ. Non igitur habuit plenitudinem gratiarum.

Sed contra est, quòd angelus ad eam dixit *Luc.*, I : « Ave gratia plena. » Quod exponens Hieronymus in *Sermone de Assumptione*, dicit : « Bene gratia plena, quia cæteris per partes præstatur, Mariæ verò se tota simul infundit gratiæ plenitudo. »

(Conclusio. — Majorem beata Virgo Maria gratiæ præ cæteris plenitudinem à Christo obtinere debuit, quæ mater illius esse meruit, qui est omnis gratiæ origo ac principium.)

Respondeo dicendum, quòd quantò aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tantò magis participat effectum illius principii. Unde Dionysius dicit IV. cap. *De Cœlest. Hier.*, quòd angeli qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis, quàm homines. Christus autem est principium gratiæ, secundum divinitatem quidem auctoritativè, secundum humanitatem verò instrumentaliter; unde et *Joan.*, I, dicitur, « gratia et veritas per Jesum Christum facta est. » Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo præ cæteris majorem debuit à Christo gratiæ plenitudinem obtinere.

Je réponds aux arguments : 1° Chacun reçoit de Dieu une grace proportionnée à sa destination providentielle. Puis donc que le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné et élu pour être Fils de Dieu, par sa puissance de sanctification, il devoit dès lors posséder lui seul une plénitude de grace telle qu'elle pût refluer sur tous les êtres capables de recevoir ce don divin, selon la parole si souvent invoquée : « C'est de sa plénitude que nous avons tous reçu. » Mais la B. Vierge Marie a possédé elle-même une plénitude de grace qui la rapproche admirablement de l'auteur même de la grace; car enfin elle a renfermé dans son sein celui qui seul peut être nommé absolument plein de graces, et puis en le donnant au monde, elle a déversé en quelque sorte sur toutes les créatures la source même de la grace.

2° Dans les choses de la nature, c'est la perfection de la disposition qui se présente la première; puis vient la perfection de la forme, quoiqu'elle soit supérieure; car la chaleur qui provient de la forme même du feu est plus parfaite que celle qui disposoit simplement à cette forme. Au troisième rang, vient la perfection de la fin; ainsi le feu possède au suprême degré toutes ses propriétés quand il est parvenu à sa région propre. Il y eut également dans la B. Vierge une triple perfection de grace : une perfection de disposition, d'abord, qui la rendoit apte à devenir la Mère du Christ, c'est celle qui résulte de sa sanctification; en second lieu, la perfection formelle de la grace, résultant en elle de la présence du Fils de Dieu incarné dans son sein; et, en troisième lieu, la perfection de la fin, qu'elle a obtenue en entrant dans la gloire. Or, que la seconde de ces perfections soit supérieure à la première, et la troisième supérieure à la seconde, c'est ce qui est manifeste sous un double rapport : si l'on considère dans ces diverses graces un affranchissement progressif du mal, la B. Vierge dans sa sanctification est délivrée de la tache originelle; du germe même de la concupiscence, dans la conception du Fils de Dieu;

Ad primum ergo dicendum, quòd unicuique à Deo datur gratia secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus, in quantum est homo, ad hoc fuit prædestinatus et electus, ut esset Filius Dei, in virtute sanctificandi, hoc fuit ei proprium ut haberet talem plenitudinem gratiæ quòd redundaret in omnes, secundùm quod dicitur *Joan.*, I : De plenitudine ejus nos omnes accepimus. » Sed beata Virgo Maria tantam gratiæ obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiæ; ita quòd eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret.

Ad secundum dicendum, quòd in rebus naturalibus, primò quidem est perfectio dispositionis, putà cum materia est perfecte ad formam disposita; secundò autem est perfectio formæ, quæ est potior; nam et ipse calor est perfectior, qui provenit ex forma ignis, quàm ille qui ad formam ignis disponebat. Tertiò autem est perfectio finis; sicut ignis perfectissimè habet proprias qualitates, cum ad locum suum pervenerit. Et similiter in beata Virgine fuit triplex perfectio gratiæ : prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quòd esset mater Christi, et hæc fuit perfectio sanctificationis; secunda autem perfectio gratiæ fuit in beata Virgine ex præsentia Filii Dei in ejus utero incarnati; tertia autem est perfectio finis, quam habet in gloria. Quod autem secunda perfectio sit potior quàm prima et tertia quam secunda, patet quidem uno modo per liberationem à malo : nam primo, in sua sanctificatione fuit liberata à culpa originali; secundo, in conceptione Filii Dei, fuit totaliter à fomite mundata; tertiò verò, in sui

de toutes les misères de la vie, dans sa glorification. Si l'on y voit ensuite une marche vers le bien, la sanctification lui donne une grace qui l'incline vers ce bien ; la conception de son divin Fils lui communique la consommation de la grace qui la confirme dans le bien ; et son entrée dans la gloire est une autre consommation de grace qui lui assure la possession de tout bien.

3° On ne sauroit douter que la B. Vierge n'ait reçu d'une manière excellente le don de sagesse, la grace des prodiges et celle de la prophétie ; mais elle ne devoit pas faire usage de toutes ces graces et d'autres semblables, comme le devoit notre divin Sauveur ; l'usage qu'elle devoit en faire se trouvoit délimité par la fonction même qu'elle avoit à remplir sur la terre. Elle fit cependant usage de la sagesse dans la contemplation, selon le témoignage que lui rend l'Evangéliste, *Luc.*, II, 19 : « Marie conservoit toutes ces paroles et les repassoit dans son cœur. » Mais elle ne fit pas usage de la sagesse pour enseigner, cela ne convenant pas à la femme, comme le dit si formellement l'Apôtre, I. *Tim.*, II, 12 : « Quant à l'enseignement, c'est une chose que je ne permets pas à la femme. » Il ne lui convenoit pas non plus d'opérer des miracles pendant le cours de sa vie mortelle ; car alors c'étoit l'enseignement même du Christ qui devoit être confirmé par de semblables moyens ; c'étoit donc au Christ seul et à ceux de ses disciples qu'il avoit faits les dépositaires de sa doctrine, qu'il convenoit d'opérer des miracles. C'est pour cela aussi que l'Evangile, *Joan.*, X, dit de Jean-Baptiste qu'il ne fit aucun prodige, afin sans doute que tous les regards fussent tournés vers le Christ. Marie laissa éclater le don de prophétie dans son sublime cantique : « Mon ame glorifie le Seigneur (1). »

(1) Quand l'humble fille de Juda, femme obscure d'un pauvre artisan, annonce, par exemple, que toutes les générations la proclameront bienheureuse, qui pourroit nier qu'elle n'ait fait la plus étonnante comme la plus sublime des prophéties? Les hommages et les honneurs que

---

glorificatione, fuit liberata etiam ab omni miseria. Alio modo per ordinem ad bonum : nam primo, in sua sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum ; in conceptione autem Filii Dei consummata est ejus gratia confirmans eam in bono ; in sui verò glorificatione, consummata est ejus gratia perficiens eam in fruitione omnis boni.

Ad tertium dicendum, quòd non est dubitandum quin beata Virgo acceperit excellenter donum sapientiæ, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiæ ; non tamen accepit ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius. Sapientiæ enim usum habuit in contemplando, secundùm illud *Luc.*, II : « Maria autem conservabat omnia verba hæc, conferens in corde suo. » Non autem habuit usum sapientiæ quantum ad docendum ; quia hoc non conveniebat sexui muliebri, secundum illud I. *ad Tim.*, II : « Docere autem mulieri non permitto. » Miraculorum autem usus ei non competebat dum viveret ; quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis ; et ideo soli Christo et ejus discipulis qui erant bajuli (1) doctrinæ Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de Joanne Baptista dicitur *Joan.*, X, prope finem, quòd « signum fecit nullum ; » ut scilicet omnes Christo intenderent. Usum autem prophetiæ habuit, ut patet in Cantico quod fecit : « Magnificat anima mea Dominum. »

(1) Per metaphoram ita dicti quasi *doctrinæ Christi portitores*. Hinc *vas electionis* Paulus à Christo ipso dictus, *ut portet ejus nomen* (id est *prædicet*). *Act.*, IX, vers. 15.

ARTICLE VI.

Une telle sanctification a-t-elle été propre à la bienheureuse Vierge?

Il paroît que la sanctification dans le sein maternel a été le privilége exclusif de la B. Vierge. 1° On vient de dire que la B. Vierge a été sanctifiée dans le sein maternel, pour être rendue digne d'être la Mère de Dieu. Or c'est là un titre qui lui est propre. Donc elle seule aussi fut sanctifiée dans le sein maternel.

2° Il y a des hommes qui paroissent avoir tenu au Christ de plus près que Jérémie et Jean-Baptiste, dont il est dit qu'ils ont été sanctifiés dans le sein maternel ; car le Christ est appelé d'une manière toute spéciale, Fils de David et d'Abraham, à raison de la promesse spécialement faite aussi à ces grands personnages de sa venue ; de plus Isaïe a été le prophète qui a le mieux retracé le Christ, et les apôtres ont vécu familièrement avec lui. Il n'est pas dit cependant qu'ils aient été sanctifiés dans le sein maternel. Donc ni Jérémie, ni Jean-Baptiste ne l'ont été non plus.

3° Job se rend à lui-même ce témoignage. *Job*, XXXI, 18 : « La pitié a grandi avec moi dès mon enfance, et elle est sortie avec moi du sein de ma mère. » Et malgré cela nous ne disons pas de lui qu'il ait été sanctifié dans le sein maternel. Donc nous ne sommes pas obligés de le dire non plus de Jérémie et de Jean-Baptiste.

Mais nous voyons le contraire dans l'Ecriture : Le Seigneur dit au Prophète, *Jerem.*, I, 5 : « Je vous ai sanctifié avant votre naissance. » Puis il est dit de Jean-Baptiste, *Luc.*, I, 15 : « L'Esprit saint le remplira dès le sein de sa mère (1). »

tous les siècles lui rendent en passant, sans en excepter les siècles : êmes les plus dénués du sens chrétien, en sont la réalisation éclatante.

(1) Si l'on suppose, en effet, que la Vierge ait été sanctifiée dans le sein de sa mère, c'est-

---

ARTICULUS VI.

Utrùm sic sanctificari fuerit proprium beatæ Virgini.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd sanctificari in utero post Christum proprium fuerit beatæ Virgini. Dictum est enim quòd propter hoc beata Virgo fuit sanctificata in utero, ut redderetur idonea ad hoc ut esset mater Dei. Sed hoc est proprium ei. Ergo sola ipsa fuit sanctificata in utero.

2. Præterea, aliqui videntur propinquius accessisse ad Christum quam Hieremias et Joannes Baptista, qui dicuntur sanctificati in utero; nam Christus specialiter dicitur « filius David et Abraham, » propter promissionem eis specialiter factam de Christo. Isaias etiam expressissimè de eo prophetavit; Apostoli etiam cum ipso Christo conversati sunt; nec tamen leguntur sanctificati in utero. Ergo neque etiam Hieremiæ et Joanni Baptistæ convenit sanctificari in utero.

3. Præterea, Job de se dicit *Job*, XXXI : « Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum. » Nec tamen propter hoc dicimus eum sanctificatum in utero. Ergo neque etiam Joannem Baptistam et Hieremiam cogimur dicere sanctificatos in utero.

Sed contra est, quod dicitur de Hieremia, *Hieremias*, I : « Antequam exires de ventre, sanctificavi te. » Et de Joanne Baptista dicitur *Luc.*, I : « Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ. »

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1, ad 4 ; et *Quodlib.*, VI, qu. 5. art. 1, corp. in fine ; et *Opusc.*, III, cap. 131 ; et in *Psalm.* XLI, col. 5.

(Conclusion. — Ce n'est pas seulement à la B. Vierge qu'il a été donné par un bienfait divin d'être sanctifiée dans le sein maternel; d'autres ont eu la même faveur, à savoir Jérémie et Jean-Baptiste, dont la sanctification a été la figure de notre propre sanctification, opérée par la passion du Christ et par le baptême.)

Saint Augustin écrivant à Dardanus, *Epist.* 57, paroît exprimer quelques doutes sur la sanctification de ces deux personnages dans le sein maternel. « Ce tressaillement de Jean-Baptiste dans le sein maternel, dit-il, put être le signe de ce grand événement (la présence de la Mère de Dieu), que les parents devoient connoître, mais qui n'étoit pas connu de cet enfant. Aussi n'est-il pas dit dans l'Evangile, *l'enfant crut dans le sein de sa mère*, mais bien *il tressaillit*. Or c'est là une chose commune aux enfants et aux agneaux. Il y eut néanmoins cela d'étrange, que cet enfant tressaillit dans le sein de sa mère. Il faut donc y voir un miracle; et comme tous les miracles, celui-ci est produit par la puissance divine dans un enfant, mais non par la puissance humaine de cet enfant. Si l'on dit que l'usage de la raison et de la volonté fut tellement avancé en lui que dès le sein maternel il ait été capable de connoître, de croire, de donner son assentiment, ce pour quoi l'âge est nécessaire aux autres enfants, eh bien je pense qu'il faudra ranger encore cela parmi les miracles opérés par la puissance de Dieu. » Toutefois, comme il est expressément dit dans l'Evangile que Jean « sera rempli de l'Esprit saint étant encore dans le sein de sa mère: » et comme il n'a pas été dit moins expressément à Jérémie: « Je vous ai sanctifié avant votre naissance, » il faut reconnoître et affirmer que l'un et l'autre ont été sanctifiés dans le sein de leur

à-dire qu'après avoir été conçue dans le péché originel, comme tous les autres enfants d'Adam, elle en ait été ensuite purifiée par la grace, avant de voir la lumière du jour, cette grace ne lui est pas spéciale; rien ne la distingue sous ce rapport des deux saints personnages que l'on vient de nommer. Mais le privilége de son immaculée conception est bien réellement un privilége à part, qui la distingue éminemment de toutes les autres créatures. Ce dogme une fois établi, la grace de la sanctification, comme nous l'avons déjà remarqué, est chose impossible dans Marie; il n'y a plus lieu à la question posée et discutée dans la thèse actuelle.

(Conclusio. — Non soli beatæ Virgini, ut in utero sanctificaretur, divinæ gratiæ munere concessum est, sed etiam aliis, scilicet Hieremiæ et Joanni Baptistæ, quorum sanctificatio sanctificationis per Christi passionem et Baptismum futuræ figura fuit.)

Respondeo dicendum, quòd Augustinus in Epist. LVII, *ad Dardanum*, dubiè videtur loqui de horum sanctificatione in utero. « Potuit exultatio Joannis in utero (ut ipse dicit) esse significatio rei tantæ (scilicet quòd mulier esset mater Dei) à majoribus cognoscendæ, non à parvulo cognitæ. Unde in Evangelio non dicitur, *credidit infans in utero*, sed *exultavit*. Videmus autem exultationem non solùm parvulorum, sed etiam pecorum esse. Sed hæc inusitata extitit, quia in utero. Et ideo, sicut solent miracula fieri, facta est divinitus in infante, non humanitus ab infante. Quamquam, etiamsi usque adeo est in illo puero acceleratus usus rationis et voluntatis, ut intra viscera materna jam posset agnoscere, credere, consentire (ad quod in aliis parvulus ætas expectatur, ut possint) et hoc in miraculis habendum puto divinæ potentiæ. » Sed quia expressè in Evangelio dicitur, quòd « Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ; » et de Hieremia expressè dicitur: « Antequam exires de vulva, sanctificavi te; » asserendum videtur eos sanctificatos in utero; quamvis in utero

mère. Et il importe peu qu'ils n'aient pas eu là l'usage de leur libre arbitre; ce qui est la question dont Augustin s'occupe; car les enfants sanctifiés par le baptême ne possèdent pas non plus l'usage du libre arbitre. Il ne faut se laisser entraîner à croire que certains hommes aient été sanctifiés dès le sein maternel, quand l'Ecriture sainte n'en fait aucune mention; car ces graces privilégiées données en dehors de la loi commune, ont pour but le bien des autres, selon ce que dit saint Paul, I. *Corinth.*, XII, 7 : « Les dons visibles de l'Esprit sont accordés à quelques-uns pour l'utilité de tous. » Or cette utilité seroit nulle, si cette sanctification anticipée n'étoit pas connue de l'Eglise. Bien qu'on ne puisse pas rendre compte des jugements de Dieu ni dire pourquoi il donne telle grace à celui-ci et non à celui-là, il semble néanmoins qu'on pourroit signaler certaines convenances dans le privilége accordé aux deux grands personnages dont on vient de parler; ils portoient en eux la figure de la sanctification qui devoit être opérée par le Christ : au moyen de sa passion, d'abord, selon cette parole de l'Apôtre, *Hebr.*, ult., 12 : « Jésus, pour sanctifier le peuple par son sang, a souffert la mort hors des portes de la ville. » Or cette passion sanglante, Jérémie l'a ouvertement prophétisée, soit par ses discours, soit par des signes symboliques, et de plus il l'a préfigurée en lui-même de la manière la plus expresse par la persécution qu'il a endurée. Puis cette sanctification, le Christ l'opère en nous par le baptême, selon ce que dit encore saint Paul, I. *Corinth.*, VI, 2 : « Vous avez été purifiés, vous avez été sanctifiés. » Et, ce baptême, Jean y préparoit les hommes par le sien (1).

(1) Que Jérémie et Jean-Baptiste aient été sanctifiés avant leur naissance, par un bienfait spécial de l'amour divin, ou par une disposition particulière de la sagesse infinie, c'est ce qu'on ne sauroit révoquer en doute sans se rendre au moins coupable de témérité. Les textes de l'Ecriture sur lesquels repose cette croyance sont assez formels, comme on vient de le voire De plus, ils sont expliqués dans le même sens par la généralité des Pères et des interprètes. Cette croyance est enfin adoptée par la plupart des sociétés chrétiennes; elle fait même partie de l'enseignement élémentaire de la Religion, du moins ce qui concerne le précurseur.

---

usum liberi arbitrii non habuerint, de quo Augustinus quæstionem movet : sicut etiam pueri, qui sanctificantur per baptismum, non statim habent usum liberi arbitrii. Nec est credendum aliquos sanctificatos esse in utero, de quibus Scriptura mentionem non facit; quia hujusmodi privilegia gratiæ, quæ dantur aliquibus præter legem communem, ordinantur ad utilitatem aliorum, secundum illud I. *Cor.*, XII : « Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem; » quæ nulla proveniret ex sanctificatione aliquorum in utero, nisi Ecclesiæ innotesceret. Et quamvis judiciorum Dei non possit ratio assignari, quare scilicet huic et non alii hoc munus gratiæ conferat, conveniens tamen videtur fuisse utrumque dictorum sanctificari in utero, ad præfigurandam sanctificationem per Christum faciendam : primo quidem, per ejus passionem, secundum illud *Heb.*, ult. : « Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. » Quam quidem passionem Hieremias et verbis et mysteriis apertissimè prænuntiavit, et suis passionibus expressissimè præfiguravit (1). Secundo, per baptismum, secundum illud I. *ad Cor.*, VI : « Sed abluti estis, sed sanctificati estis. » Ad quem quidem baptismum Joannes suo baptismo homines præparavit.

(1) Verbis quidem cap. XI, vers. 9 : *Ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimim.* Et mox : *Mittamus lignum in panem ejus*, hoc est, *crucem in corpus ejus*, ut lib. IV

Je réponds aux arguments : 1° La bienheureuse Vierge ayant été choisie de Dieu pour être sa Mère, la grace de la sanctification fut plus abondante en elle que dans Jérémie et Jean-Baptiste, qui furent seulement choisis pour préfigurer d'une manière spéciale la sanctification qui devoit être opérée par le Christ. La preuve en est qu'il fut donné à la B. Vierge d'être désormais à l'abri de tout péché, soit mortel, soit véniel, tandis que les deux prophètes furent seulement, comme on le pense, mis à l'abri du péché mortel par le bienfait spécial de la grace.

2° Rien n'empêche que sous d'autres rapports plusieurs saints de l'ancien Testament n'aient été plus rapprochés du Christ que ne le furent Jérémie et Jean-Baptiste; mais ceux-ci eurent avec lui le lien le plus étroit pour avoir figuré, comme nous l'avons dit, l'œuvre de sa sanctification future.

3° La piété dont parle Job en cet endroit, ce n'est pas la vertu infuse, mais une certaine inclination naturelle vers l'acte de cette vertu.

QUESTION XXVIII.

De la virginité de Marie.

Après avoir parlé de la sanctification de la Mère de Dieu, parlons de sa virginité.

Sur ce sujet quatre choses à demander : 1° A-t-elle été Vierge dans la conception de son divin Fils ? 2° L'a-t-elle été dans son enfantement? 3° Est-elle demeurée Vierge dans la suite ? 4° Avoit-elle émis le vœu de virginité?

Ad primum ergo dicendum, quòd beata Virgo, quæ fuit à Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit, quam Joannes Baptista et Hieremias, qui sunt electi ut speciales præfiguratores sanctificationis Christi. Cujus signum est, quòd beatæ Virginis præstitum est ut de cætero non peccaret, nec mortaliter nec venialiter; aliis autem sanctificatis creditur præstitum esse ut de cætero mortaliter non peccarent, divina eos gratia protegente.

Ad secundum dicendum, quòd quantum ad alia potuerunt sancti esse Christo conjunctiores, quàm Hieremias et Joannes Baptista, qui tamen fuerunt ei conjunctissimi quantum ad expressam figuram sanctificationis ipsius, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd miseratio, de qua ibi Job loquitur, non significat virtutem infusam, sed quamdam inclinationem naturalem ad actum hujus virtutis.

QUÆSTIO XXVIII.

De virginitate beatæ Mariæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de virginitate Matris Dei.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm fuerit Virgo in concipiendo. 2° Utrùm fuerit Virgo in partu. 3° Utrùm permanserit Virgo post partum. 4° Utrùm votum virginitatis emiserit.

Contra Marcionem Tertullianus interpretatur; Passionibus autem, cap. XXVI, vers. 8 ac deinceps.

ARTICLE I.

La B. Marie a-t-elle été Vierge dans la conception de son divin Fils?

Il paroît que la Mère de Dieu n'a pas été Vierge en concevant le Christ. 1° Aucun enfant ayant père et mère n'est conçu d'une vierge. Or, au sujet du Christ, l'Evangile mentionne non-seulement sa mère mais encore son père; car il est dit, *Luc.*, II, 33 : « Son Père et sa Mère étoient dans l'admiration sur ce qui se disoit de lui. » Plus loin sa mère elle-même lui dit : « Voilà que votre père et moi nous vous cherchions avec anxiété. » Donc le Christ n'est pas fils d'une mère vierge.

2° Dans l'Evangile de *saint Matthieu*, I, il nous est montré que le Christ a été fils d'Abraham et de David par la raison que Joseph descendoit lui-même de ce dernier roi. Or, cette preuve seroit nulle si Joseph n'étoit pas le père du Christ. Il paroît donc qu'il en a été véritablement le père, et qu'ainsi Marie n'a pas été vierge dans la conception de son fils.

3° Il est dit *Galat.*, IV, 4 : « Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme. » Or, dans le langage ordinaire, on appelle femme celle qui est soumise aux lois communes du mariage. Donc le Christ n'a pas eu une mère vierge.

4° Les êtres de même espèce ont un même mode de génération; car la génération est spécifiée par son terme, comme tout autre mouvement. Or le Christ étoit de la même espèce que les autres hommes, selon ce texte si souvent invoqué, *Philip.*, II, 7 : « Il a été fait semblable aux hommes, et il a été reconnu homme par son état extérieur. » Par conséquent, les autres hommes étant engendrés par l'union des deux sexes, il paroît que le Christ a été engendré de la même manière; et ainsi il n'a pas été conçu d'une mère vierge.

ARTICULUS I.

Utrùm beata Maria fuerit Virgo in concipiendo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Mater Dei non fuerit Virgo in concipiendo Christum. Nulla enim proles, quæ habet patrem et matrem, ex virgine matre concipitur. Sed Christus non solum dicitur habere matrem, sed etiam patrem; dicitur enim *Luc.*, I: « Erant pater ejus et mater mirantes super his quæ dicebantur de illo. » Et infra eadem mater dicit : « Ecce pater tuus et ego dolentes quærebamus te. » Ergo Christus non est conceptus ex virgine matre.

2. Præterea, *Matth.*, I, probatur quòd Christus fuerit filius Abrahæ et David, per hoc quòd Joseph ex David descendit. Quæ quidem probatio nulla esset, si Joseph pater Christi non fuisset. Ergo videtur quòd mater Christi eum ex semine Joseph conceperit, et ita non videtur fuisse virgo in concipiendo.

3. Præterea, *Galat.*, IV, dicitur : « Misit Deus Filium suum factum ex muliere. » Mulier autem consueto modo loquendi dicitur quæ est viro cognita. Ergo Christus non fuit conceptus ex virgine matre.

4. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem speciei est idem modus generationis; quia generatio recipit speciem à termino, sicut et cæteri motus. Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus, secundùm illud *Philip.*, II : « In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. » Cum ergo alii homines generentur ex commixtione maris et fœminæ, videtur quòd etiam Christus simili modo fuerit generatus; et ita non videtur fuisse conceptus ex Virgine matre.

5° Toute forme dans la nature a sa matière déterminée, hors de laquelle elle ne sauroit être. Or la matière correspondant à la forme humaine se transmet par la génération. Si donc le Christ n'a pas été ainsi conçu, on peut dire qu'il n'a un vrai corps humain; ce qui répugne. Par conséquent, le Christ n'a pas été conçu d'une vierge.

Mais le contraire est formellement dit par *Isaïe*, VII, 14 : « Voilà qu'une Vierge concevra (1). »

(Conclusion. — Non-seulement la dignité du Père, qui envoyoit, mais encore celle du Fils, qui étoit envoyé, et de plus la fin même de l'Incarnation exigeoient que le Christ fût conçu sans altération pour l'intégrité de sa Mère.)

Nous devons absolument professer que la Mère du Christ a été Vierge dans la conception de son divin Fils. Prétendre le contraire seroit retomber dans l'hérésie de Cérinthe et d'Ebion. Ces hérésiarques enseignoient que le Christ étoit un pur homme, et que son origine étoit dès lors la même que celle des autres enfants d'Adam. Or que le Christ ait été conçu d'une Vierge, cela convient pour quatre raisons principales : 1° Pour qu'il ne fût porté aucune atteinte à la dignité de son Père éternel; comme le Christ, en effet, est vrai Fils de Dieu par nature, il ne devoit pas avoir un autre Père que Dieu, de peur que la dignité de Dieu le Père ne parût transférée à un autre. 2° Le caractère propre du Fils lui-même,

(1) En vain quelques Juifs ont prétendu que le mot hébreu traduit par celui de *vierge*, soit dans les Septante, soit dans la Vulgate, ne vouloit dire autre chose qu'une jeune fille, vierge ou non. Les plus habiles hébraïsans remarquent que l'expression *haalma* employée par le Prophète, à raison de cette particule *ha*, signifie, non une jeune fille quelconque, mais celle-là seulement qui possède encore sa virginité. L'Ecriture sainte ne l'a jamais employée que dans ce dernier sens. Il ne faut pas d'ailleurs perdre de vue que le Prophète entend parler ici d'un prodige étonnant, inouï. Et qu'y auroit-il d'étonnant, où seroit le prodige, dans le fait qu'il annonce, s'il ne s'agissoit pas là d'une vierge proprement dite qui conçoit, d'une vierge qui devient mère? Ainsi l'ont invariablement compris les plus savants interprètes. On peut voir le raisonnement de saint Jérôme en particulier, consigné dans la note latine.

---

5. Præterea, quælibet forma naturalis habet materiam sibi determinatam, extra quam esse non potest. Materia autem formæ humanæ videtur esse semen maris et fœminæ. Si ergo corpus Christi non fuerit conceptum ex semine maris et fœminæ, non verè fuit corpus humanum; quod est inconveniens. Videtur igitur non fuisse conceptus ex virgine matre.

Sed contra est, quod dicitur *Isa.*, VII : « Ecce Virgo (1) concipiet. »

(Conclusio. — Non modo Patris mittentis dignitati, verùm etiam ipsius Filii missi proprietati et Incarnationis fini, conveniebat ut Christus sine corruptione matris conciperetur.)

Respondeo dicendum, quòd simpliciter confitendum est Matrem Christi Virginem concepisse; contrarium enim pertinet ad hæresim Hebionitarum et Cerinthi, qui Christum purum hominem arbitrabantur, et de utroque sexu eum natum putaverunt. Quòd enim Christus sit conceptus ex Virgine, conveniens est propter quatuor : Primò, propter mittentis Patris dignitatem conservandam; cum enim Christus sit verus et naturalis Dei Filius, non fuit conveniens quòd alium patrem haberet quàm Deum, ne dignitas Dei Patris transferretur ad alium.

(1) Nec virgo qualiscumque, sed *abscondita et secreta, quæ nunquam aspectibus virorum patuerit*, ut hebraicæ vocis notio fert; et inde Hieronymus colligit, addens quòd et punicâ linguâ ex hebræis fontibus emanante propriè sic vocetur.

qui étoit envoyé, ne l'exigeoit pas moins. Il est le Verbe de Dieu. Or le verbe est conçu dans le cœur sans corruption d'aucune sorte; bien plus, la corruption du cœur empêche la conception d'un verbe parfait. Pareillement donc, comme la chair prise par le Verbe, devoit être la chair même de ce Verbe divin, il convenoit qu'elle fut conçue sans aucune altération ou souillure pour le sein maternel. 3° Ainsi devoit être conservée la dignité due à l'humanité du Christ; le péché ne devoit pas souiller cette nature humaine par le moyen de laquelle le péché devoit être ôté du monde, selon la parole du précurseur : « Voici l'agneau de Dieu (l'agneau sans tache) qui ôte le péché du monde. » Or d'une nature déjà corrompue par la volupté charnelle ne pouvoit pas provenir une chair exempte du péché originel. Saint Augustin exprime à peu près la même pensée *De Nupt. et Concup.*, cap. 12. 4° Cela devoit concourir à la fin même de l'Incarnation. Cette fin consiste à ce que les hommes soient régénérés et élevés à la dignité d'enfants de Dieu, « non par la volonté de la chair, ni par la volonté de l'homme, mais par Dieumême, » c'est-à-dire par la puissance de Dieu. Et le modèle de cette régénération devoit nous être fourni dans la conception du Christ. Ce qui fait dire à saint Augustin, *De Virg.*, cap. 6 : « Il falloit que notre chef par un insigne miracle naquit, selon la chair, d'une Mère Vierge, nous faisant voir par là que ses membres devoient naître, selon l'esprit, d'une Eglise vierge (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Bède expliquant ce passage de saint Luc, s'exprime ainsi : « Joseph étoit appelé le père du Sauveur, non qu'il fût

(1) Marie a toujours été vierge. L'éclat de cette belle vertu ne reçu jamais en elle la plus légère atteinte, ni avant l'enfantement, ni dans l'enfantement même, ni après. C'est une vérité non-seulement certaine, mais encore de foi. Elle est renfermée dans l'Ecriture, comme nous venons de le voir; elle est formulée par le symbole des apôtres et par celui de Constanti-

---

Secundò, hoc fuit conveniens proprietati ipsius Filii, qui mittitur. Qui quidem est Verbum Dei; verbum autem absque omni corruptione cordis concipitur; quinimò cordis corruptio perfecti verbi conceptionem non patitur. Quia ergo caro sic fuit à Verbo Dei assumpta, ut esset caro Verbi Dei, conveniens fuit quòd etiam ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertiò, hoc fuit conveniens dignitati humanitatis Christi; in qua locum peccatum habere non debuit, per quam peccatum mundi tollebatur, secundùm illud *Joan.*, I : « Ecce Agnus Dei (scilicet innocens) qui tollit peccata mundi; » non poterat autem esse quòd in natura jam corrupta ex concubitu, caro nasceretur sine infectione originalis peccati. Unde Augustinus dicit in lib. *De nuptiis et concupiscentia* (cap. 12) : « Solus nuptialis concubitus ibi non fuit (scilicet in matrimonio Mariæ et Joseph) quia in carne peccati fieri non poterat sine ulla carnis concupiscentia, quæ accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui futurus erat sine peccato. » Quartò, propter ipsum finem Incarnationis Christi, quæ ad hoc fuit ut homines renascerentur in Filios Dei, « non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo, » id est, ex ipsa Dei virtute. Cujus rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione Christi. Unde Augustinus dicit in lib. *De sancta Virginitate* (cap. 6) : « Oportebat caput nostrum insigni miraculo secundùm carnem nasci de Virgine; quo significaret membra sua de Virgine Ecclesia secundùm spiritum nascitura. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Beda dicit super *Luc.* (1), pater Salvatoris appellatur Joseph, non quòd vere juxta Photinianos

(1) Explicando prædicta verba ex professo, et ea subjungendo quæ mox ex Augustino referuntur.

réellement son père, comme l'ont prétendu les Photiniens, mais parce qu'il étoit tenu pour tel par tout le monde, ce qu'il falloit pour l'honneur de Marie. » Aussi l'Evangéliste ajoute : « Il étoit cru fils de Joseph. » De là encore ce que dit saint Augustin, *De Bono conjug.*, II, 1 : « Joseph est appelé le père de Jésus, de la même manière qu'il est appelé l'époux de Marie; il y a là le lien sacré du mariage, et rien de plus, ce qui l'unit plus étroitement au Christ que ne l'eût fait une simple adoption. De ce qu'il ne l'avoit pas engendré, il ne suit pas qu'il ne dût être appelé son père, puisqu'il lui eût suffi d'adopter l'enfant même d'une femme étrangère, pour avoir droit à ce nom. »

2° Dans la pensée de saint Jérôme, quoique Joseph ne soit pas le père du Sauveur, c'est à lui néanmoins que vient aboutir la généalogie, pour plusieurs raisons : d'abord, parce que ce n'est pas l'usage de l'Ecriture de faire figurer les femmes dans l'ordre généalogique ; puis, parce que Joseph et Marie étoient de la même tribu; aussi la loi lui faisoit-elle un devoir de l'épouser, vu qu'elle étoit sa parente. Enfin, comme le dit le savant évêque d'Hippone, *De Nupt. et Concup.*, cap. 11, « l'ordre des générations devoit être conduit jusqu'à Joseph, de peur que dans ce mariage il ne fût fait injure au sexe en définitive le plus noble, la vérité n'ayant d'ailleurs aucune atteinte à souffrir ; » car Joseph, aussi bien que Marie, descendoit de la race de David.

3° Si l'Ecriture emploie le mot *femme*, comme le remarque la Glose, c'est pour se conformer à l'usage des Hébreux; car cette expression dans leur langue désigne indistinctement les vierges et les femmes mariées.

4° Cette raison a sa valeur quand il s'agit des êtres qui sont amenés à l'existence selon l'ordre de la nature; car, comme la nature n'a qu'un effet déterminé, elle ne sauroit non plus avoir qu'une manière de le pro-

nople; elle est enseignée par la constante tradition de l'Eglise et religieusement gardée par le sentiment universel des chrétiens.

---

pater fuerit ei, sed quòd ad famam Mariæ conservandam pater sit ab omnibus æstimatus; » unde et *Luc.*, III, dicitur : « Ut putabatur filius Joseph. » Vel sicut Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali* : « Eo modo pater Christi dicitur Joseph, quo et vir Mariæ intelligitur, sine commixtione carnis, ipsa copulatione conjugii, multo videlicet conjunctius quàm si esset aliunde adoptatus. Neque enim propterea non erat appellandus Joseph pater Christi, quia non eum genuerat concumbendo, quandoquidem pater esset etiam ei, quem non ex sua conjuge procreatum aliunde adoptasset. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit super *Matth.*, cum Joseph non sit pater Domini Salvatoris, ordo generationis ejus usque ad Joseph deducitur : Primo quidem, quia non est consuetudinis Scripturarum, ut mulierum in generationibus ordo texatur; deinde, quia ex una tribu fuit Joseph et Maria; unde et ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam. Et ut Augustinus dicit in lib. *De nuptiis et concupiscentia* (cap. 11), « fuit generationum series usque ad Joseph perducenda, ne in illo conjugio, virili sexui, utique potiori fieret injuria, cum veritati nihil periret; » quia ex semine David, et Joseph erat et Maria.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Glossa dicit ibid., *mulierem* pro fœmina posuit, more locutionis Hebræorum; usus enim Hebrææ locutionis *mulieres* dicit non virginitate corruptas, sed fœminas.

Ad quartum dicendum, quòd ratio illa habet locum in his quæ procedunt in *esse* per viam naturæ; eo quòd natura sicut est determinata ad unum effectum, ita etiam est determinata

duire. Mais la puissance surnaturelle de Dieu étant infinie, elle n'est astreinte ni à un seul acte ni à une seule manière de produire cet acte. De même donc que cette puissance a fait que le premier homme ait été formé du limon de la terre, elle a pu faire aussi que le corps du Christ l'ait été du pur sang d'une Vierge.

5° Là est également le principe de solution pour le cinquième argument. Si la puissance divine agit ordinairement dans la création selon les lois qu'elle a établies et par le moyen des causes secondes, elle peut, quand elle le veut, intervenir directement et agir par elle-même. C'est ce qui est arrivé dans la conception du Christ. Mais le corps qu'elle a ainsi formé n'en est pas moins un corps humain, tout comme l'étoit celui d'Adam, et mieux encore, sous un rapport, puisqu'elle l'a formé du sang très-pur de la Vierge, comme nous l'avons dit, et dans ses chastes entrailles.

ARTICLE II.

La Mère de Dieu a-t-elle été Vierge dans l'enfantement?

Il paroît que la Mère du Christ n'a pas été Vierge dans l'enfantement. 1° Saint Ambroise dit, *Sup. Luc.*, cap. 1 : « Celui qui a sanctifié le sein d'une femme étrangère pour en faire naître un prophète, a lui-même ouvert le sein de sa propre Mère pour en sortir immaculé. » Or cela ne peut avoir lieu sans que la virginité se perde. Donc la Mère du Christ ne fut pas Vierge dans l'enfantement.

2° Le mystère de l'Incarnation n'a dû rien présenter qui pût faire croire que le corps du Christ étoit un corps fantastique. Mais un corps fantasti-

---

ad unum modum producendi illum. Sed virtus supernaturalis divina, cum sit infinita, sicut non est determinata ad unum effectum, ita non est determinata ad modum producendi quemcumque effectum. Et ideo, sicut virtute divina fieri potuit ut primus homo de limo terræ formaretur, ita etiam fieri potuit ut divina virtute corpus Christi formaretur de Virgine absque virili semine.

Ad quintum dicendum, quòd secundum Philosophum in lib. *De generatione animalium*, semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solùm sicut agens; sola autem fœmina materiam subministrat conceptui. Unde, per hoc quòd semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quòd defuerit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia fœtus concepti in animalibus, manifestum est quòd non est materia permanens in eadem forma, sed materia transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam nisi determinatam materiam, virtus tamen divina, quæ est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcumque formam. Unde, sicut transmutavit limum terræ in corpus Adæ, ita in corpus Christi transmutare potuit materiam à matre ministratam, etiamsi non esset sufficiens materia ad naturalem conceptum.

ARTICULUS II.

Utrùm Mater Dei fuerit Virgo in partu.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Mater Christi non fuerit Virgo in partu. Dicit enim Ambrosius super *Lucam* : « Qui vulvam sanctificavit alienam, ut nasceretur Propheta; hic est qui aperuit matris suæ vulvam, ut immaculatus exiret. » Sed apertio vulvæ virginitatem excludit. Ergo mater Christi non fuit Virgo in partu.

2. Præterea, nihil in mysterio Christi esse debuit, per quod corpus ejus phantasticum ap-

(1) De his etiam *Opusc.*, III, cap. 231.

que seul peut passer à travers un autre, et cela ne sauroit convenir à un corps réel, par la raison que deux corps ne peuvent occuper le même espace. Ce n'est donc pas ainsi que le Christ est né; et sa Mère dès lors n'a pas été Vierge dans l'enfantement.

3° Saint Grégoire dit, homil. XXVI, *Oct. Pasch.* : « Quand, après sa résurrection, le Seigneur entra dans le lieu où étoient réunis ses disciples, les portes étant fermées, il montra que son corps, tout en conservant la même nature, a revêtu une autre gloire. » Passer à travers les obstacles corporels paroît donc être un privilége des corps glorieux. Or tel n'étoit pas le corps du Christ à sa naissance; il étoit au contraire passible et « semblable à notre chair de péché, » *Rom.*, VIII. Donc Marie n'a pas été Vierge dans l'enfantement.

Mais le contraire est ainsi formulé dans le sermon prononcé par Théodore, évêque d'Ancyre, au Concile d'Ephèse : « La nature ne connoît plus de virginité après l'enfantement; mais la grace sait accorder les honneurs d'une mère avec l'intégrité d'une Vierge. » Donc la Mère du Christ demeura Vierge dans l'enfantement.

(Conclusion. — Le Christ étant venu dans le monde pour détruire notre corruption, il ne convenoit nullement que dans sa naissance il portât atteinte à la virginité de sa Mère.)

Il n'est pas permis de douter que la Mère du Christ n'ait été Vierge jusque dans l'enfantement; car, après avoir dit : « Voilà qu'une Vierge concevra, » le prophète ajoute : « Et enfantera (1). » Or cela convenoit pour trois raisons : 1° La nature de l'enfant qui venoit au monde, le ré-

(1) Une tradition vague, mais dont la science historique a de nos jours retrouvé des traces chez presque tous les peuples de l'antiquité, parle constamment d'une Vierge qui doit mettre au monde un Fils par lequel le règne de la justice et de la paix sera rétabli parmi les hommes. Mêlée aux fables les plus extravagantes, cette pensée, ou plutôt cette image, apparoît surtout

---

pareret. Sed hoc non videtur vero corpori, sed phantastico convenire, ut possit per clausa transire; eo quod duo corpora simul esse non possunt. Non igitur debuit ex matris utero clauso corpus Christi prodire; et ita non decuit quòd esset Virgo in partu.

3. Præterea, sicut Gregorius dicit in Homilia *Octavarum Paschæ* (1), « per hoc quòd januis clausis ad discipulos post resurrectionem intravit Dominus, ostendit corpus suum esse ejusdem naturæ et alterius gloriæ. » Et sic per clausa transire, videtur ad gloriam corporis pertinere. Sed corpus Christi in sua conceptione non fuit gloriosum, sed passibile, habens « similitudinem carnis peccati, » ut Apostolus dicit *Rom.*, VIII. Non ergo exivit per Virginis uterum clausum.

Sed contra est, quòd in quodam sermone *Ephesini Concilii* (2) dicitur : « Natura post partum nescit ulterius Virginem; gratia verò et parientem ostendit, et matrem fecit, et Virginitati non nocuit. » Fuit ergo Mater Christi Virgo in partu.

(Conclusio. — Cùm Christus ut nostram corruptionem tolleret, in mundum venerit, eum matris Virginitatem nascendo corrumpere minimè decuit.)

Respondeo dicendum, quòd absque omni dubio asserendum est Matrem Christi etiam in partu Virginem fuisse; nam Propheta non solum dicit : « Ecce Virgo concipiet; » sed etiam addit : « Et pariet filium. » Et hoc quidem conveniens fuit propter tria : Primò quidem, quia hoc competebat proprietati ejus qui nas-

(1) Sive Homil. XXVI in *Evangelia*, quæ *in Octavis Paschæ* à Gregorio ipso inscribitur.
(2) Quem Theodorus Ancyranus de Salvatoris nativitate ibi habuit.

clamoit, puisqu'il étoit le Verbe de Dieu. Le verbe, en effet, non-seulement est conçu dans le cœur sans corruption, mais en procède encore avec la même pureté. Aussi, pour bien montrer que le corps de cet enfant étoit celui du Verbe divin lui-même, il convenoit qu'il naquît d'un sein intact et virginal; et de là ce qui est dit dans le même sermon prononcé au Concile d'Ephèse : « Celle qui engendre une chair purement humaine, déchoit de sa virginité; mais le Verbe de Dieu naissant dans la chair garde la virginité de sa Mère, faisant de la sorte éclater sa propre nature de Verbe. Car notre Verbe lui-même est produit sans altérer en rien la pureté de l'ame; comment le Verbe substantiel, qui est Dieu, détruiroit-il la virginité, alors qu'il veut naître? » 2° Cela s'accorde ensuite admirablement avec le but de l'Incarnation. Le Christ est venu pour effacer nos souillures; falloit-il qu'en naissant il détruisît la virginité de sa Mère? Saint Augustin dit dans un sermon sur la Nativité du Sauveur, *Serm.* VI : « Il ne se pouvoit pas que par son avènement il flétrît ce qui étoit intact, lui qui venoit guérir ce qui étoit corrompu. » 3° Le Maître qui devoit nous prescrire d'honorer les parents, ne devoit pas par sa naissance amoindrir l'honneur et la dignité de sa Mère (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'expression de saint Ambroise reproduit celle de l'Evangile; et celle-ci, comme l'observe le vénérable Bède,

dans les merveilleuses théogonies des nations orientales, des Perses et des Indiens en particulier; elle perce encore dans les monuments religieux de la Grèce et de Rome. Bossuet a donc tort quand il dit : « Un si beau titre (de Fils d'une Vierge) n'étoit jamais tombé dans l'esprit humain. » *Elév.*, XXI, 2. Mais il a parfaitement raison quand il ajoute : « Cette gloire (d'avoir un tel Instituteur) étoit réservée au christianisme. » Car le christianisme est l'héritier des grandes traditions du genre humain; en lui se sont pleinement réalisées les antiques promesses, faites à la nation juive, et qui de là avoient rayonné plus ou moins sur les autres peuples de l'univers.

(1) Ebion et Cérinthe, comme notre saint auteur l'a dit dans l'article précédent, avoit nié la conception divine de Marie, prétendant que le Christ avoit un homme pour père, comme tous les enfants d'Adam; à ces hérésiarques, selon saint Augustin, il faut joindre Carpocrate. L'impiété moderne n'a donc rien inventé, en ceci comme dans tout le reste; elle n'a rien osé qui ne l'eût été dès les premiers siècles de l'Eglise. C'est Jovinien, au témoignage encore du savant évêque d'Hippone, qui prétendit que Marie n'avoit pas été vierge dans l'enfantement. L'article actuel est donc dirigé contre les blasphèmes de cet hérésiarque, tout comme le

---

cebatur, qui est Verbum Dei; nam verbum non solum in corde absque corruptione concipitur, sed etiam absque corruptione ex corde procedit. Unde, ut ostenderetur quòd illud corpus esset ipsius Verbi Dei, conveniens fuit ut de incorrupto Virginis utero nasceretur. Unde in sermone quodam Ephesini Concilii legitur : « Quæ parit carnem puram, à virginitate cessat; sed quia natum est in carne Verbum Dei, custodit Virginitatem, seipsum per [illegible] ostendens Verbum. Neque enim nostrum verbum cum paritur, corrumpit mentem; neque Deus Verbum substantiale, partum eligens, peremit Virginitatem. » Secundo, hoc est conveniens quantum ad effectum incarnationis Christi; nam ad hoc venit ut nostram corruptionem tolleret; unde non fuit conveniens ut Virginitatem matris nascendo corrumperet. Unde Augustinus dicit in quodam sermone *De nativitate Domini* : « Fas non erat ut per ejus adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta. » Tertiò, fuit conveniens ne matris honorem nascendo diminueret, qui parentes præceperat honorandos.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ambrosius dicit hoc, exponens illud quòd Evangelista de lege induxit, « omne masculinum adperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur. » Quod

ne doit nullement être entendue dans la rigueur des termes; car le Verbe divin n'a pu déflorer dans sa naissance une chasteté qu'il avoit embellie dans sa conception.

2° Le Christ a voulu se montrer réellement homme, mais de manière à faire éclater aussi sa divinité; et c'est pour cela qu'il a uni ensemble des choses humbles et des choses sublimes. Ainsi, pour bien prouver qu'il avoit un vrai corps humain, il est né d'une femme; mais, comme témoignage de sa divinité, sa Mère demeure Vierge. « Un Dieu ne devoit pas avoir une autre naissance, » dit saint Ambroise dans une de ses hymnes.

3° Quelques-uns répondent que le Christ à sa naissance avoit rendu son corps subtil, comme plus tard quand il marcha sur les eaux, et de plus agile, comme après sa résurrection. Mais cela ne s'accorde pas avec ce que nous avons établi plus haut, quest. XIV; car ces propriétés des corps glorieux sont un rejaillissement de la gloire de l'ame, comme nous le démontrerons plus tard, quand nous aurons à traiter ce sujet. Nous avons également dit au même endroit, que le Christ avant sa mort vouloit faire et souffrir dans sa chair ce qui est propre à la chair humaine, et l'ame ne laissoit point rejaillir sa gloire sur le corps. Il faut donc en revenir à dire que le mode de sa naissance est un miracle accompli par la vertu divine. Voici comment s'exprime à cet égard le grand évêque d'Hippone, *Super Joan.*, tract. 121 : « Un corps uni à la divinité n'étoit arrêté par aucune barrière; celui-là pouvoit entrer sans que les portes fussent ouvertes, qui étoit venu au monde sans que sa Mère perdît sa virginité. » Saint Denis dit aussi dans une lettre au moine Caius : « Le Christ accomplissoit les choses qui sont de l'homme d'une manière supérieure à la

suivant le sera contre ceux d'Helvidius. Ainsi sera pleinement démontrée la virginité de la Mère du Sauveur; ainsi seront réfutées toutes les erreurs qui l'ont attaquée dans toute la suite des siècles, ces erreurs étant toujours les mêmes.

---

quidem, ut Beda dicit, « consuetæ nativitatis more loquitur; non quòd Dominus sacri ventris hospitium, quod ingressus sanctificaverat, egressus devirginasse credendus sit. » Unde illa adapertio non significat reserationem communem claustri pudoris Virginei, sed solum exitum prolis de utero matris.

Ad secundum dicendum, quòd ita Christus voluit veritatem sui corporis demonstrare, quòd etiam simul ejus divinitas declararetur; et ideo permiscuit mira humilibus. Unde, ut corpus ejus verum ostenderetur, nascitur ex fœmina; sed ut ostenderetur ejus divinitas, nascitur ex Virgine; « Talis enim partus decet Deum, » ut Ambrosius dicit in *Hymno Nativitatis*.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dixerunt Christum in sua nativitate dotem subtilitatis assumpsisse; sicut, quando ambulavit siccis pedibus super mare, dicunt eum assumpsisse dotem agilitatis. Sed hoc non convenit his quæ suprà determinata sunt (qu. 14); hujusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantia gloriæ animæ ad corpus, ut infrà dicetur cum tractabitur de corporibus gloriosis. Dictum est autem suprà (qu. 14), quòd Christus ante passionem permittebat carni suæ agere et pati quæ propria; nec fiebat talis redundantia gloriæ ab anima ad corpus. Et ideo dicendum est quòd omnia ista facta sunt miraculosè per virtutem divinam. Unde Augustinus dicit super *Joan.* (tract. 121) : « Moli corporis, ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt; ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente Virginitas matris inviolata permansit. » Et Dionysius dicit in *quadam Epistola*, quòd « Christus super hominem

nature humaine; » c'est ce que nous montrent, et la conception surnaturelle de la Vierge, et la surface mobile des eaux soutenant le poids d'un corps humain.

ARTICLE III.

La Mère de Dieu est-elle demeurée Vierge après l'enfantement?

Il paroît que la Mère du Christ n'est pas demeurée Vierge après l'enfantement. 1° Il est dit, *Matth.*, I, 18 : « Avant qu'ils fussent ensemble, Marie fut reconnue enceinte ayant conçu par l'opération du Saint-Esprit.» Or l'Evangéliste n'eut pas employé cette expression, *avant qu'ils fussent ensemble*, s'ils n'avoient dû y être plus tard; car on ne dit pas d'un homme *avant qu'il prenne son repas*, quand il ne doit pas le prendre ensuite. Donc Marie n'est pas demeurée vierge après l'enfantement.

2° L'Ange dit à Joseph, *Ibid.* : « Ne craignez pas de recevoir Marie votre femme. » Il y avoit donc là un véritable mariage. Marie a dû par conséquent en suivre la loi après avoir enfanté le Christ.

3° Le même Evangéliste ajoute : « Et Joseph reçut sa femme, et il ne la connoissoit pas jusqu'à ce qu'elle eût enfanté son fils, premier-né. » *Jusqu'à ce que* exprime un temps déterminé, après lequel a lieu la chose dont on parle; et le sens de ce texte ne sauroit être douteux, quand on le rapporte à celui-ci, *Genes.*, IV, 1 : « Adam connut alors sa femme. » Donc il paroît que Marie ne demeura pas Vierge après la naissance du Christ.

4° On n'appelle premier-né que celui qui a des frères; et de là ce que

---

operabatur ea quæ sunt hominis; et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis (1), terrenorum pedum sustinens gravitatem. »

ARTICULUS III.

Utrùm Mater Dei permanserit Virgo post partum.

Ad tertium dicendum sic proceditur. Videtur quòd Mater Christi non permanserit Virgo post partum. Dicitur enim *Matth.*, I : « Antequam convenirent (Joseph et Maria), inventa est in utero habens de Spiritu sancto. » Non autem Evangelista diceret, « antequam convenirent, » nisi de conventuris; quia nemo dicit de non pransuro, « antequam pranderet. » Ergo videtur quòd beata Virgo quandoque convenerit carnali copula cum Joseph, et ita non permanserit Virgo post partum.

2. Præterea, ibidem subditur ex Verbis angeli loquentis *ad Joseph* : « Noli timere accipere Mariam conjugem tuam (2). » Conjugium autem consummatur per carnalem copulam. Ergo videtur quòd quandoque carnalis copula intervenerit inter Mariam et Joseph. Et ita videtur quòd non permanserit Virgo post partum.

3. Præterea, ibidem post pauca subditur : « Et accepit conjugem suam et non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum. » Hoc autem adverbium, *Donec*, consuevit determinatum tempus significare, quo impleto fiat id quod usque ad illud tempus non fiebat; verbum autem *cognoscendi*, ibi ad coitum refertur, sicut et *Gen.*, IV, dicitur quòd « Adam cognovit uxorem suam. » Ergo videtur, quòd post partum beata Virgo fuerit carnaliter à Joseph cognita. Ergo videtur, quòd non permanserit Virgo post partum.

4. Præterea, primogenitus non potest dici nisi qui habet fratres subsequentes; unde *Rom.*,

(1) Nempe IV, quæ inscribitur *Caio Monacho*, ut videre est circa medium; ubi significantiùs ὕδωρ ὕφατον, *aqua instabilis*.

(2) Et quidem græcè γυναῖκα σοῦ, *mulierem tuam*, quasi per conjugium ad te pertinentem, sicut etiam ubique uxor conjugis nomen usurpatur latinè, græca vox eadem est.

dit saint Paul : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, pour que celui-ci soit le premier-né d'un grand nombre de frères. » Or l'Evangile nomme le Christ, « le premier-né de sa Mère. » Donc Marie eut d'autres enfants après le Christ; et il est dès lors évident qu'elle ne demeura pas Vierge.

5° Il est dit, *Joan.*, II, 12 : « Après cela il descendit à Capharnaüm, lui, sa Mère et ses frères. » Donc il paroît que Marie eut d'autres enfants après le Christ.

6° Nous lisons dans l'Evangile, *Matth.*, XXV, 55 : « Là se trouvoient (auprès de la croix du Sauveur) plusieurs femmes qui avoient suivi Jésus depuis la Galilée, afin de le servir; parmi elles étoient Marie-Magdeleine, Marie, mère de Jacques et de Joseph, et la mère des enfants de Zebédée.» Or il paroît que cette même Marie, qui est ici désignée comme la mère de Jacques et de Joseph, n'est autre que la Mère du Christ; car il est dit, *Joan.*, XIX, 25 : « Près de la croix de Jésus se tenoit Marie sa Mère.» Donc il paroît que la Mère du Christ n'est pas demeurée Vierge après l'enfantement.

Mais le contraire avoit été ainsi figuré par le Prophète, *Ezech.*, XLIV, 2 : « Cette porte demeurera fermée, et nul ne l'ouvrira, et aucun homme n'y passera, parce que le Seigneur, Dieu d'Israël, est entré par elle. » Saint Augustin expliquant ce passage dans un de ses sermons, s'exprime ainsi : « Quelle est cette porte qui demeure fermée dans la maison du Seigneur, et que signifie-t-elle, si ce n'est que Marie demeurera toujours Vierge? Que veulent dire ces mots, *aucun homme n'y passera*, si ce n'est le respect absolu que Joseph aura pour Marie? Et quand il est dit, *le Seigneur seul entrera et sortira par elle*, n'est-ce pas l'opération du Saint-Esprit et la naissance du Seigneur des anges, qui nous sont ainsi représentées? Cette porte à jamais fermée, c'est Marie, Vierge avant l'en-

---

VIII, dicitur, « quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. » Sed Evangelista nominat Christum « primogenitum matris ejus. » Ergo habuit alios filios post Christum; et ita videtur quòd mater Christi non manserit Virgo post partum.

5. Præterea, *Joan.*, II, dicitur, « post hæc descendit Capharnaum ipse, » scilicet Christus, « et mater ejus, et fratres ejus. » Sed *fratres* dicuntur qui ex eodem parente geniti sunt. Ergo videtur, quòd beata Virgo habuerit alios filios post Christum.

6. Præterea, *Matth.*, XXVII, dicitur : « Erant ibi, » scilicet juxta crucem Christi, « mulieres multæ à longè, quæ secutæ erant Jesum à Galilæa, ministrantes ei; inter quas erat Maria Magdalenæ, et Maria Jacobi et Joseph mater, et mater filiorum Zebedæi. » Videtur autem hæc Maria, quæ hic dicitur « Jacobi et Joseph mater, » esse etiam mater Christi; dicitur enim *Joan.*, XIX, quòd « stabat juxta crucem Jesu Maria mater ejus. » Ergo videtur quòd mater Christi non permanserit Virgo post partum.

Sed contra est, quòd dicitur *Ezech.*, XLIV : « Porta hæc clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam. » Quod exponens Augustinus in quodam sermone dicit: « Quid est porta in domo Domini clausa, nisi quòd Maria semper erit intacta? Et quid est, *homo non transibit per eam*, nisi quòd Joseph non cognosceret eam? Et quid est, *Dominus solus intrat, et egreditur per eam*, nisi quòd Spiritus sanctus imprægnabit eam et angelorum Dominus ascetur per eam? Et quid est, *clausa erit in æternum*, nisi quòd

fantement, Vierge dans l'enfantement, Vierge après l'enfantement (1). »

(Conclusion. — A moins de porter atteinte à la perfection du Christ, à la sainteté de sa Mère, à la gloire de l'Esprit saint, à la vertu de Joseph, il faut dire que Marie est toujours demeurée Vierge après l'enfantement, tout comme elle l'avoit été dans la conception et dans l'enfantement même.)

Il faut certes avoir en horreur la doctrine d'Helvidius, qui prétendoit que la Mère du Christ avoit eu d'autres enfants après la naissance du Sauveur. C'est là d'abord une atteinte portée à la perfection du Christ; par sa nature divine il est le Fils unique du Père, comme étant son image parfaite ; n'est-il pas aussi le rejeton parfait de sa Mère, et ne devoit-il pas dès lors en être le Fils unique? En second lieu, une telle erreur fait injure à l'Esprit saint, puisque le sein virginal de Marie fut le sanctuaire où il forma la chair du Christ, et qu'il ne convenoit pas dès

(1) On doute que le sermon dont ce passage est extrait soit réellement de saint Augustin; mais nous trouvons la même pensée dans un sermon qui est bien certainement de ce saint docteur, *Serm.* 2 : « Cette porte fermée, c'est le signe sacré de la pudeur virginale, l'honneur d'une inviolable intégrité. Elle n'a rien perdu dans l'enfantement, celle qui avoit reçu un surcroît de sainteté dans la conception. » Après avoir interprété d'une autre manière ce passage du prophète, saint Jérôme rend ce témoignage frappant à l'interprétation ici adoptée : « Plusieurs ont eu l'heureuse et belle pensée d'appliquer à Marie, qui fut toujours Vierge, soit avant, soit après son enfantement, l'image de cette porte fermée par laquelle entre seul le Seigneur Dieu d'Israël. » Puis bientôt il ajoute : « Elle est demeurée perpétuellement Vierge, ce qu'il faut proclamer pour l'éternelle confusion de ceux qui soutiennent qu'après la naissance du Sauveur, elle eut des enfants de Joseph. »

Saint Ambroise, dans son précieux traité de l'*Institution des vierges*, cap. 7, dit également : « Quelle est cette porte fermée, si ce n'est Marie? Fermée, parce qu'elle est Vierge; porte, parce que c'est par elle que le Christ est venu dans ce monde, alors qu'il sortit de ce sein virginal sans faire la moindre lésion à son intégrité. » Le même saint évêque dit plus loin, cap. 8 : « C'est bien Marie qui est réellement cette porte formée du Prophète; le Christ y est passé, mais ne l'a pas ouverte. » Que peut-on dire de plus formel pour répondre à l'objection appuyée sur un texte de ce Père, dans la thèse précédente, et donner à ce texte son véritable sens?

Plusieurs autres saints docteurs ont interprété de la même manière ce passage d'Ezéchiel. Nous n'en citerons plus qu'un, saint Cyprien. Voici ce que dit cet illustre et généreux évêque de Carthage, dans une explication du Symbole des apôtres qui lui est attribuée par Ruffin : « Que pourroit-il y avoir d'aussi évident en faveur de la perpétuelle virginité de Marie? La porte de la virginité demeura à jamais formée en elle. C'est par elle néanmoins que le Seigneur entre et sort pour venir en ce monde; mais cette porte reste perpétuellement fermée; son intégrité reste à jamais inaltérable. »

Maria Virgo est ante partum, et Virgo in partu, et Virgo post partum? »

(Conclusio. — Ne vel Christi perfectioni, vel Matris sanctitati derogemus, aut Spiritui sancto injuriam inferamus, ipsique Joseph præsumptionem maximam imputemus, Dei Matrem ut Virginem concepisse et peperisse, ita etiam post partum semper Virginem permansisse fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd absque omni dubio detestandus est error Helvidii, qui dicere præsumpsit, Matrem Christi post partum à Joseph esse carnaliter cognitam, et alios filios genuisse. Hoc enim primò derogat Christi perfectioni; qui sicut secundùm divinam naturam unigenitus est Patris, tanquam perfectus per omnia Filius ejus, ita decuit ut esset unigenitus Matris tanquam perfectissimum germen ejus. Secundò, hic error injuriam facit Spiritui sancto, cujus sacrarium fuit uterus Virginalis, in quo carnem Christi formavit; unde non decebat quòd de cætero violaretur per commix-

lors que ce sanctuaire fût ouvert à aucune créature. Troisièmement, c'est là outrager la dignité et la sainteté de la Mère de Dieu, puisqu'elle seroit jugée la plus ingrate de toutes les créatures si, après avoir eu un tel Fils, elle eût voulu en avoir d'autres, et si elle eût volontairement perdu la virginité qui lui avoit été miraculeusement conservée. Il y a là, enfin, le plus injurieux des soupçons contre la vertu de saint Joseph, puisque gardien infidèle, il eût lui-même dissipé le céleste trésor qui lui avoit été confié. Il faut dire, par conséquent, sans restriction et d'une manière absolue, que la Mère de Dieu est toujours demeurée Vierge après l'enfantement, tout comme elle l'avoit été dans la conception et dans l'enfantement même.

Je réponds aux arguments : 1° La préposition *avant*, dirons-nous avec saint Jérôme écrivant contre Helvidius, indique souvent, il est vrai, ce qui doit suivre; mais quelquefois aussi elle exprime simplement une idée d'abord conçue, et puis abandonnée en présence d'une circonstance qui en détourne notre esprit. Si quelqu'un disoit, par exemple, je naviguai avant de prendre mon repas dans le port, cela ne signifie pas précisément qu'il ait pris son repas dans le port après avoir navigué, cela exprime seulement la pensée ou le projet qu'il en avoit. Quand donc l'Evangéliste dit : « Avant qu'ils fussent ensemble, elle fut reconnue enceinte ayant conçu de l'Esprit saint, » cela n'exprime pas un fait subséquent, mais cela veut dire seulement qu'un événement miraculeux et divin vient empêcher l'usage d'un droit ordinaire.

2° Saint Augustin, *De Nupt. et concup.*, cap. 11, nous fournit cette réponse : « La Mère de Dieu est appelée la femme de Joseph en vertu des liens sacrés qui les unissoient, bien qu'il ne l'eût point connue et qu'il ne dût jamais la connoître ; » car, comme le dit saint Ambroise, *Sup. Luc.*, cap. 1 : « Ce n'est pas le perte de la virginité, c'est l'existence d'un vrai mariage qui nous est ainsi manifestée. »

---

sanctum virilem. Tertiò, derogat dignitati et sanctitati Matris Dei, quæ ingratissima videretur, si tanto filio contenta non esset, et si virginitatem quæ in ea miraculosè conservata fuerat, sponte perdere vellet per carnis concubitum. Quartò, etiam ipsi Joseph esset ad magnam præsumptionem imputandum, si eam quam revelante angelo de Spiritu sancto Deum concepisse cognoverat, polluere attentaret. Et sicut simpliciter est asserendum, quòd Mater Dei sicut virgo concepit, et virgo peperit, ita etiam et virgo post partum in sempiternum permansit.

Ad primum ergo dicendum, quòd (sicut Augustinus dicit in lib. *Contra Helvedium*) considerandum est, quòd hæc præpositio, *Ante*, sæpe consequentia indicet, tamen non omnia ea tantum quæ prius cogitabantur, fiunt; nec necesse est ut cogitata fiant, cum ideo aliud intervenerit, ne ea quæ cogitata sunt, fierent; sicut si aliquis dicat : « Antequam in portu pranderem, navigavi, » non intelligitur quòd in portu prandeat postquam navigaverit; sed quia cogitabatur in portu prandurus. Et similiter Evangelista dicit, « antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto, » non quia postea convenerint, sed dum viderentur conventuri, prævenit conceptio per Spiritum sanctum, ex quo factum est ut ulterius non convenirent.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De Nupt. et concupiscentia* (cap. 11), « conjux Joseph vocatur Mater Dei ex prima desponsationis fide, quam per concubitum non cognoverat nec fuerat cognitus. » Ut enim Ambrosius dicit super *Luc.*, « non Virginitatis ereptio, sed conjugii testimonium et nuptiarum celebratio declaratur.

3° Quelques docteurs interprètent d'une manière intellectuelle la connoissance dont il est parlé dans ce texte. Saint Chrysostôme dit : « Avant qu'elle eût enfanté, Joseph ne la connoissoit pas, il ne savoit pas quelle étoit sa dignité; mais quand elle fut Mère, il connut alors, il comprit qu'elle étoit devenue par son enfant plus belle et plus grande que l'univers entier, puisque celui que l'univers ne peut contenir, elle l'avoit reçu et renfermé dans son sein (1). » Plusieurs entendent ce mot d'une notion visuelle, de même que la figure de Moïse garda un reflet lumineux de son entrevue avec le Seigneur, si bien que les enfants d'Israël ne pouvoient le regarder en face ; de même, après la naissance du Sauveur, Joseph reconnoît la Mère par son aspect glorieux, par un reflet de la vertu du Très-Haut, et sans qu'une autre pensée s'élève dans son ame. Mais saint Jérôme admet qu'il s'agit là de l'union conjugale, seulement il explique le mot *jusqu'à ce que*, d'après l'usage de l'Ecriture, dans un double sens : ce mot exprime parfois un temps déterminé, comme dans ce passage *Galat.*, III, 19 : « La loi a été donnée après la transgression, jusqu'à ce que vînt celui à qui les promesses avoient été faites. » Parfois il exprime un temps indéfini, comme dans ce verset du *Psaume* CXXII, 2 : « Nos yeux sont dirigés vers le Seigneur notre Dieu, jusqu'à ce qu'il ait pitié de nous. » Et certes cela ne veut pas dire que, la miséricorde une fois obtenue, on se détournera du Seigneur. C'est ainsi que nous sont exprimées les choses sur lesquelles il pourroit y avoir quelque doute si elles n'étoient écrites; c'est à nous à bien comprendre les autres. L'Evangéliste nous dit ce qui n'eut pas lieu avant l'enfantement pour que nous comprenions bien que cela devoit encore moins arriver après (2).

(1) C'est là sans doute une ingénieuse et brillante pensée ; mais, on le comprend, notre auteur ne la donne pas comme une réponse sérieuse à l'objection, ni comme renfermant le véritable sens du texte sacré. Cette réponse et ce sens se trouvent plus loin dans le passage tiré de saint Jérôme.

(2) Pour résoudre cette difficulté et les deux suivantes, les auteurs chrétiens ne se sont pas

---

Ad tertium dicendum, quòd quidam dixerunt hoc non esse intelligendum de cognitione coitus, sed de cognitione notitiæ; dicit enim Chrysostomus quòd « non cognovit eam Joseph, antequam pareret, cujus fuerit dignitatis; sed postquam peperit, tunc cognovit quia per ipsius prolem speciosior et dignior facta fuerat quam totus mundus; quia quem totus mundus capere non poterat, in angusto cubiculo uteri sui sola suscepit. » Quidam verò hoc referunt ad notitiam visus; sicut enim Moysis cum Deo colloquentis glorificata est facies, ut non possent intendere in eum filii Israel; sic Maria claritate virtutis altissimi obumbrata, cognosci non poterat à Joseph donec pareret, post partum autem à Joseph agnita invenitur specie faciei, non tactu libidinis. Hieronymus autem concedit hoc esse intelligendum de cognitione coitus; sed dicit quòd *usque* vel *donec*, in Scripturis dupliciter potest intelligi : quandoque enim designat certum tempus, secundum illud *Galat.*, III : « Propter transgressionem lex posita est, donec veniret semen, cui promiserat; » quandoque verò signat infinitum tempus, secundum illud *Psalm.* CXIII : « Oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri; » ex quo non est intelligendum, quòd post impetratam misericordiam, oculi avertantur à Deo. Et secundum hunc modum loquendi significantur ea, de quibus posset dubitari si scripta non fuissent; cætera vero nostræ intelligentiæ derelinquuntur. Et secundùm hoc Evangelista dicit Matrem Dei non esse cognitam à viro usque ad partum, ut multò magis intelligamus cognitam non fuisse post partum.

4° Les Ecritures appellent premier-né non-seulement celui qui a des frères venant après lui, mais encore celui qui simplement est né le premier. S'il en étoit autrement, le droit de primogéniture, fixé par la loi, n'auroit été dû aux prêtres qu'après d'autres naissances. Ce qui est positivement faux, puisque les premiers-nés devoient être rachetés après un mois, comme la loi le prescrivoit, *Num.*, XVIII, 16.

5° Quelques-uns supposent, comme nous l'apprend saint Jérôme dans son commentaire de saint Matthieu, que ces frères du Seigneur, dont il est parlé dans l'Evangile, étoient des enfants que Joseph auroit eus d'une autre femme. « Pour nous, ajoute ce Docteur, notre sentiment est que ce ne sont pas là des fils de Joseph, mais bien les cousins du Sauveur, fils d'une autre Marie sa tante. » D'après le langage des Ecritures, on peut distinguer quatre sortes de frères, les frères réels, puis ceux qui sont tels par la nation, la parenté, l'affection. Ceux que l'Evangile appelle donc les frères du Seigneur, ne méritent pas ce nom pour être les enfants de la même mère, ils ne sont ses frères que pour lui être unis par les liens du sang. Quant à Joseph, nous devons croire qu'il demeura vierge, comme le dit saint Jérôme *Contra Helvid.*, parce que « il n'est pas dit dans l'Ecriture qu'il ait eu une autre femme, et que sa sainteté repousse toute idée de fornication. »

6° La mère de Jacques et de Joseph se nommoit Marie, mais elle n'étoit pas la mère du Seigneur, que l'Evangile n'a pas coutume de nommer sans accompagner son nom du titre de sa grandeur, qui est d'être Mère de Jésus. On pense que cette Marie dont il est parlé en cet endroit étoit la femme d'Alphée, dont le fils, saint Jacques le mineur, étoit appelé frère du Seigneur (1).

écartés de la voie qui leur étoit tracée par la grande autorité de saint Jérôme, corroborée par celle du docteur angélique.

(1) Après avoir lu cette triple démonstration de la virginité de Marie, il faudroit voir ce

---

Ad quartum dicendum, quòd mos divinarum Scripturarum est, ut *primogenitum* vocent non solum eum quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit. Alioquin si non esset primogenitus, nisi quem sequuntur fratres, tamdiu secundùm legem sacerdotibus primogenita non deberentur, quandiu et alia non fuerint procreata. Quod patet esse falsum; cum post mensem primogenita redimi mandarentur secundum legem (*Num.* XVIII, vers. 16.)

Ad quintum dicendum, quòd quidam, sicut Hieronymus dicit super *Matth.*, XII, « fratres Domini de alia uxore, Joseph filios suspicantur. Nos autem fratres Domini, non filios Joseph sed consobrinos Salvatoris Mariæ materteræ Domini filios intelligimus. » Quatuor enim modis in Scripturis fratres dicuntur, scilicet natura, gente, cognatione, et affectu. Unde *fratres Domini* dicti sunt, non secundum naturam, quasi ab eadem matre nati; sed secundum cognationem, quasi consanguinei ejus existentes. Joseph autem, sicut Hieronymus dicit contra Helvidium, magis credendus est virgo permansisse; quia « aliam uxorem habuisse non scribitur, et fornicatio in sanctum virum non cadit. »

Ad sextum dicendum, quòd Maria quæ dicitur « Jacobi et Joseph » mater, non intelligitur esse mater Domini (1); quæ in Evangelio non consuevit nominari nisi cum cognominatione hujus dignitatis, quòd sit *Mater Jesu*. Hæc autem Maria intelligitur esse uxor Alphæi (2), cujus filius est Jacobus minor, qui dictus est *frater Domini*.

(1) Quam nominare non par causa Matthæo fuit ac Joanni.

(2) Ut *Matth.*, X, vers. 3; *Marc.*, III, v. 18; *Luc.*, VI, v. 15, *Act.*, I, v. 13, indicatur,

ARTICLE IV.

La Mère de Dieu avoit-elle fait vœu de virginité?

Il paroît que la Mère de Dieu n'avoit pas fait vœu de virginité. 1° Il étoit écrit, *Deuter.*, VII, 14 : « Il n'y aura personne de stérile parmi vous, ni dans l'un ni dans l'autre sexe. » Or virginité implique stérilité ; et la virginité dès lors étoit contraire au précepte de l'ancienne loi ; laquelle étoit néanmoins encore en vigueur avant la naissance du Christ. Donc il n'étoit pas permis à Marie de faire dans ce temps vœu de virginité.

2° L'Apôtre dit, I. *Corinth.*, VII, 25 : « Pour ce qui est des vierges, je n'ai point de précepte à vous imposer de la part du Seigneur, c'est un conseil que je vous donne. » Mais la perfection du conseil devoit commencer par le Christ, que l'Apôtre appelle la fin de la loi ou son couronnement. *Rom.*, X. Il ne convenoit donc pas que Marie émît le vœu de virginité.

3° I. *Tim.*, V, la Glose tirée de saint Augustin dit : « Quand on a fait vœu de chasteté, non-seulement le mariage est un crime, mais encore le désir même du mariage. » Or la Mère du Christ n'a commis ni crime ni péché d'aucune sorte, a-t-il été dit plus haut. Du moment donc où elle se maria, comme le rapporte l'Evangile, elle ne devoit pas avoir émis le vœu de virginité.

Mais saint Augustin, *De Virgin.*, cap. 4, dit ainsi le contraire : « Marie répond à l'Ange qui lui annonce sa maternité prochaine : comment cela pourroit-il avoir lieu, puisque je ne connois point d'homme? Elle ne di-

qu'en dit Bossuet dans ses *Elévations*, pour comprendre ce que le génie de l'éloquence sait faire des trésors de la théologie, et la piété des ressources de la science.

ARTICULUS IV.

Utrùm Mater Dei virginitatem voverit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Mater Dei virginitatem non voverit. Dicitur enim *Deut.*, VII : « Non erit apud te sterilis utriusque sexus. » Sterilitas autem sequitur virginitatem. Ergo servatio virginitatis erat contra præceptum veteris legis. Sed adhuc lex vetus habebat statum (2) antequam Christus nasceretur. Ergo non potuit licitè beata Virgo vovere virginitatem pro tempore illo.

2. Præterea, Apostolus, I. *ad Cor.*, VII, dicit : « De Virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do. » Sed perfectio consilii a Christo debuit inchoari, qui est *finis legis*, ut Apostolus dicit *Rom.*, X. Non ergo conveniens fuit quòd beata Virgo votum virginitatis emitteret.

3. Præterea, Glossa Augustini dicit I. *ad Tim.*, V, quòd « voventibus castitatem, non solum nubere, sed etiam velle nubere, damnabile est. » Sed Mater Christi nullum peccatum damnabile commisit, ut suprà habitum. Cum ergo desponsata fuerit (ut habetur *Luc.*, I), videtur quòd ipsa virginitatis votum non emiserit.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De sancta Virginitate* (cap. 4) : « Annuntianti angelo Maria respondit : quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Quod

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 30, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1 et 3; et in *Matth.*, I, col. 20.

(2) Alludendo ad illam Apostoli locutionem : *Adhuc priore tabernaculo habente statum* (id est adhuc perseverante), ut *ad Hebr.*, IX, vers. 8, videre est.

roit pas cela assurément si elle n'avoit pas auparavant promis à Dieu par vœu de demeurer Vierge. »

(Conclusion. — Avant d'entrer dans l'état du mariage, Marie n'avoit pas sans doute fait vœu de virginité ; mais elle dut le faire ensuite pour se consacrer entièrement et perpétuellement à Dieu.)

Comme nous l'avons établi, II, II, quest. LXXXVI, art. 6, les œuvres de perfection sont plus louables quand elles sont accomplies en vertu d'un vœu. Or la Mère de Dieu devoit posséder la virginité à un degré suréminent, comme cela résulte clairement des considérations que nous avons émises. Il convenoit donc que la virginité eût reçu en elle la consécration du vœu. Et toutefois, comme sous la loi ancienne c'étoit un devoir pour tous de concourir à l'accroissement de la nation, puisque c'étoit là le seul moyen, ou à peu près, de propager le culte de Dieu, avant que le Messie fût né de ce peuple, on ne suppose pas que Marie ait fait vœu de virginité, d'une manière au moins absolue, avant son mariage avec Joseph (1); il est à croire qu'elle en avoit le désir dans son cœur, mais qu'elle s'en remettoit avec confiance aux dispositions de la sagesse divine. Plus tard, ayant pris un époux, comme l'exigeoient les mœurs de ces temps, elle émit aussitôt avec lui le vœu de virginité.

Je réponds aux arguments : 1° Comme il paroissoit ordonné par la loi de songer à laisser une postérité sur la terre, Marie n'émit pas d'abord

(1) Que Marie eût fait vœu de virginité quand l'ange vint lui annoncer qu'elle seroit la Mère du Rédempteur, c'est ce qui est communément enseigné par les Pères et les Docteurs catholiques; et tous en ont vu la preuve, à l'exemple de saint Augustin, dans la réponse que la Vierge fit au messager céleste. Mais à quelle époque avoit-elle émis ce vœu? Plusieurs auteurs ascétiques veulent que ce soit dès l'âge de trois ans, et quand elle fut présentée au temple. C'est là néanmoins une chose qu'on ne sauroit affirmer, et mieux vaut assurément imiter en cela la réserve des saints docteurs, qui se gardent bien de déterminer l'époque, se contentant d'établir le fait. On s'est encore demandé si ce vœu étoit absolu ou conditionnel avant le mariage de la sainte Vierge. Saint Thomas, comme on le voit, est pour le vœu conditionnel. Il avoit été entraîné à ce sentiment sur l'autorité d'un passage faussement attribué à saint Augustin par Gratien et Pierre Lombard. Mais le sentiment contraire a prévalu; et c'est celui auquel on doit positivement s'attacher. Les Pères parlent tout simplement d'un vœu, sans restriction ni condition. Il est tout naturel de penser dès lors qu'il s'agit là d'un vœu absolu.

---

profectò non diceret, nisi prius se virginem Deo vovisset. »

(Conclusio. — Ante desponsationem, Mater Dei non simpliciter virginitatem vovit, sed post decuit, ut virginitatem suam Deo perpetuo per votum consecraret.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in secunda parte habitum est (2, 2, qu. 86, art. 6), perfectionis opera magis sunt laudabilia, si ex voto celebrentur. Virginitas autem in Matre Dei præcipuè debuit pollere, ut ex suprà dictis rationibus patet. Et ideo conveniens fuit ut virginitas ejus ex voto esset consecrata. Verum quia tempore legis oportebat generationi insistere tam mulieres quàm viros, quia secundùm carnis originem, cultus Dei propagabatur, antequam ex illo populo Christus nasceretur, Mater Dei non creditur antequam desponsaretur Joseph, absolutè virginitatem vovisse; sed licet eam in desiderio habuerit, super hoc tamen voluntatem suam divino commisit arbitrio. Postmodum verò, accepto sponso, secundum quòd mores illius temporis exigebant, simul cum eo votum virginitatis emisit.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia videbatur esse lege prohibitum, non dare operam

d'une manière absolue le vœu de virginité; elle le fit seulement sous la condition qu'il plairoit à Dieu. Et quand elle fut assurée qu'un tel vœu seroit agréable au Seigneur, elle l'émit sans restriction, ce qui avoit eu lieu avant la visite de l'Ange.

2° C'est dans le Christ que fut la parfaite plénitude de la grace, avons-nous dit plus haut, ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait eu une plénitude relative dans sa sainte Mère; il en est de même de la pratique des conseils : c'est dans le Christ qu'elle a commencé dans toute sa perfection; mais d'une certaine manière, elle avoit dejà commencé à briller dans la Vierge sa Mère.

3° Cette parole de l'Apôtre s'entend de ceux qui ont fait vœu de chasteté d'une manière absolue; et c'est ce que Marie n'avoit point fait avant d'épouser Joseph; c'est après seulement qu'elle émit ce vœu, du consentement de son époux et en même temps que lui.

QUESTION XXIX.

Du mariage de la Mère de Dieu.

Traitons maintenant du mariage de la Mère de Dieu.

Sur ce sujet deux questions : 1° Le Christ devoit-il naître d'une femme mariée? 2° Y eut-il un véritable mariage entre Marie et Joseph?

---

ad reliquendum semen super terram, ideo non simpliciter virginitatem vovit Dei genitrix, sed sub conditione, si Deo placeret. Postquam autem innotuit hoc esse Deo acceptum, absolutè vovit antequam ab angelo annuntiaretur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut gratiæ plenitudo perfectè quidem fuit in Christo, et tamen aliqua ejus inchoatio præcessit in Matre; ita etiam observatio consiliorum, quæ per gratiam Dei fit, perfectè quidem incœpit in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in Virgine matre ejus.

Ad tertium dicendum, quòd verbum illud Apostoli est intelligendum de illis quæ absolutè castitatem vovent. Quod quidem Mater Dei non fecit antequam Joseph desponsaretur; sed post desponsationem ex communi voluntate simul cum sponso suo votum virginatis emisit.

QUÆSTIO XXIX.

De Matris Dei desponsatione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de desponsatione Matris Dei.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm Christus debuerit de desponsata nasci. 2° Utrùm fuerit verum matrimonium inter Mariam Matrem Domini et Joseph.

ARTICLE I.

Le Christ devoit-il naître d'une femme mariée?

Il paroît que le Christ ne devoit pas naître d'une femme mariée. 1° Le mariage a pour but l'union réelle. Or la Mère du Seigneur en a toujours repoussé la pensée, comme contraire à la virginité de son ame. Donc elle n'eût pas dû être mariée.

2° Que le Christ soit né d'une Vierge, c'est un miracle; de là ce que dit saint Augustin dans sa lettre à Volusien : « C'est la puissance même de Dieu qui a fait sortir l'enfant du sein virginal de la Mère sans porter la moindre atteinte à sa chasteté; c'est elle aussi qui plus tard l'introduisit dans le cénacle les portes étant fermées; si l'on pouvoit donner la raison de ce fait, il n'auroit plus rien d'admirable, si l'on pouvoit en donner un exemple, il n'auroit plus rien de particulier. » Or les miracles ont lieu pour servir de témoignage à la foi, et dès lors ils doivent être manifestes. Par conséquent, comme le mariage étoit un voile jeté sur ce miracle, il ne convenoit pas, ce semble, que le Christ naquît d'une femme mariée.

3° Saint Ignace, martyr, au témoignage de saint Jérôme dans son commentaire de saint Matthieu, cap. 1, donne pour cause au mariage de la Mère de Dieu la nécessité « de dérober son enfantement à la connoissance du diable, qui ne pensoit pas que le Messie dût naître d'une Vierge, mais bien d'une femme mariée. » Mais cette raison paroît nulle, soit parce que le diable connoît par sa perspicacité naturelle tout ce qui s'accomplit dans le domaine des corps, soit parce que les démons reconnurent plus tard le Christ à des signes évidents; et de là ce que dit l'Evangéliste, *Marc.* I, 24 : « Un homme possédé de l'esprit immonde s'écria, qu'y a-t-il entre vous et nous, Jésus de Nazareth; vous êtes venu avant le temps ruiner notre

---

ARTICULUS I.

Utrùm Christus nasci debuerit de Virgine desponsata.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Christus non debuerit de Virgine desponsata nasci. Desponsatio enim ad carnalem copulam ordinatur. Sed Mater Domini nunquam voluit carnali copula uti; quia hoc derogaret virginitati mentis ipsius. Ergo non debuit esse desponsata.

2. Præterea, quòd Christus ex virgine nasceretur, miraculum fuit; unde Augustinus dicit in *Epistola ad Volusianum* : « Ipsa Dei virtus per inviolatæ Matris virginea viscera, membra infantis eduxit; quæ postea per clausa ostia, membra juvenis introduxit. Hic si ratio quæritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. » Sed miracula fiunt ad confirmationem fidei, unde debent esse manifesta. Cum igitur per desponsationem hoc miraculum fuerit obumbratum, videtur non fuisse conveniens quòd Christus de desponsata nasceretur.

3. Præterea, Ignatius martyr, ut Hieronymius dicit super *Matth.*, (cap. 1), hanc causam assignavit desponsationis Matris Dei, « ut partus ejus diabolo celaretur, dum eum putat non de virgine sed de uxore generatum. » Quæ quidem causa nulla esse videtur; tum quia diabolus ea quæ corporaliter fiunt, perspicacitate sui sensus cognoscit, tum etiam quia postmodum per multa evidentia signa dæmones aliqualiter Christum cognoverunt; unde dicitur *Marc.*, I, quòd « homo in spiritu immundo exclamavit dicens : quid nobis et tibi Jesu Nazarene, venisti ante tempus perdere nos; scio

empire; je sais qui vous êtes, le Saint de Dieu. » Donc il ne convenoit pas, ce semble, que la Mère de Dieu fût mariée.

4° Saint Jerôme lui-même en donne une autre raison : « C'est, dit-il, afin que la Mère de Dieu ne fût pas lapidée par les Juifs comme coupable d'adultère. » Or voilà encore une raison qui paroît nulle; car si elle n'avoit pas été mariée, elle n'auroit pu être condamnée comme coupable d'adultère. Il ne convenoit donc pas que le Christ naquît d'une Vierge mariée.

Mais le contraire résulte du fait même consigné dans l'Evangile, *Matth.*, I, 18 : « Comme Marie, Mère de Jésus, étoit mariée à Joseph ; » et *Luc.*, I, 26 : « L'ange Gabriel fut envoyé à la Vierge Marie, qui étoit mariée à un homme appelé Joseph (1). »

(Conclusion. — Il convenoit que le Christ naquît d'une Vierge mariée, soit pour que sa naissance demeurât cachée au diable, soit pour que sa Mère ne fût exposée ni au supplice, ni à l'infamie, soit enfin pour que Marie fût la figure de l'Eglise, qui étant Vierge est néanmoins liée à un époux unique, qui est le Christ.)

Il convenoit sous un triple rapport que le Christ naquît d'une Vierge mariée : par rapport à lui-même, par rapport à sa Mère, par rapport à nous. Cela convenoit d'abord par rapport au Christ, et pour quatre raisons : 1° De peur qu'il ne fût rejeté par les infidèles comme un enfant illégitime; de là ce que dit saint Ambroise, *Super Luc.*, I : « Que pourroit-on dire contre les Juifs, que pourroit-on dire contre Hérode, s'ils avoient paru poursuivre le fils d'une adultère? » 2° Pour que la généalogie du Christ pût se continuer par les hommes, selon l'usage de sa nation; ce qui fait encore dire à saint Ambroise, *Ibid.*, III : « Puisqu'il ve-

(1) Il ne s'agit pas ici, comme on le comprend, de démontrer le fait même du mariage de la sainte Vierge. Cette question, envisagée sous un aspect spécial, sera discutée dans la thèse suivante. Quant au fait, abstraction faite de sa portée et de sa valeur intrinsèque, il est surabondamment établi par le texte même des Evangiles. Ce seroit porter atteinte à la véracité comme à l'authenticité des Livres saints que d'oser le révoquer en doute. Il s'agit

---

quis sis, Sanctus Dei. » Non ergo videtur conveniens fuisse quòd Mater Dei esset desponsata.

4. Præterea, aliam rationem assignat Hieronymus, « ne lapidaretur Mater Dei à Judæis, sicut adultera. » Hæc autem ratio nulla esse videtur; si enim non esset desponsata, non posset de adulterio condemnari. Et ita non videtur rationabile fuisse quòd Christus de desponsata Virgine nasceretur.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, I : « Cùm esset desponsata mater Jesu Maria Joseph, » et *Luc.*, I : « Missus est Gabriel angelus ad Mariam virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph. »

(Conclusio. — Decuit Christum ex virgine desponsata nasci, tum ut partus diabolo celaretur, tum ut à supplicio atque infamia Mater esset immunis, tum denique ut figura esset Ecclesiæ, quæ cum virgo sit, uni tamen viro Christo esset desponsata.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum, tum propter matrem, tum etiam propter nos. Propter ipsum quidem Christum quadruplici ratione : Primò quidem, ne ab infidelibus tanquam illegitimè natus abjiceretur; unde Ambrosius dicit super *Luc.*, I : « Quid Judæis, quid Herodi posset ascribi, si natum viderentur ex adulterio persecuti. » Secundò, ut consueto modo ejus genealogia per virum describeretur; unde dicit Ambrosius super *Luc.*,

noit vivre au milieu des hommes, il devoit subir les lois qui règnent parmi eux. Or, d'après ces lois, c'est l'homme qui paroît dans le sénat et les autres assemblées publiques, pour soutenir l'honneur de sa race; et les divines Ecritures elles-mêmes concourent à nous montrer cette vérité, puisque dans la série des générations elles ne tiennent compte que des hommes. » 3° Pour la sécurité de l'enfant qui venoit de naître et de peur que le diable ne lui suscitât des embûches encore plus terribles; et c'est là ce que dit saint Ignace martyr : « Elle fut mariée pour que la nature de son enfantement demeurât cachée au diable. » 4° Pour que le Sauveur fût nourri par saint Joseph, et que celui-ci eût ainsi quelques droits à être appelé son père. Cela convenoit, en second lieu, par rapport à la Vierge : 1° Elle étoit ainsi mise à l'abri du châtiment prononcé par la loi contre l'adultère, châtiment qui consistoit à être lapidé, et cette observation est de saint Jérôme; 2° Pour qu'elle fût encore à l'abri de l'infamie; et c'est saint Ambroise qui fait cette remarque : « Il ne falloit pas qu'elle eût à rougir comme ayant perdu sa virginité, quand deviendroient apparents les signes de sa grossesse; » 3° Pour que Joseph lui consacrât sa protection et ses soins, comme le dit encore saint Jérôme. Nous avons dit que cela convenoit, en troisième lieu, par rapport à nous-mêmes : 1° Le témoignage de saint Joseph nous est de la sorte acquis, pour établir que le Christ est né d'une Vierge: « c'est là, dit saint Ambroise, un témoin d'autant plus irrécusable de la chasteté de Marie, qu'il eût pu ressentir et venger son opprobre, s'il n'avoit reconnu le mystère qui s'étoit accompli. » 2° Les paroles de la Vierge Mère attestant elle-même sa propre virginité, acquièrent ainsi une autorité plus grande : « On devoit par là même, continue le saint évêque de Milan, ajouter plus de foi

donc seulement de rechercher la raison ou le but de cette union entre Marie et Joseph. Pourquoi cette Vierge prédestinée qui devoit être la Mère du Rédempteur, sans altération pour son admirable chasteté, devoit-elle être engagée dans les liens du mariage? C'est ce que les théologiens aussi bien que les interprètes de l'Ecriture ont examiné avec la plus sérieuse attention; et l'on conçoit aisément l'importance qui s'attache à la réponse donnée par le docteur angélique.

III : « Qui in sæculum venit, sæculi debuit more describi; viri autem persona quæritur, qui in senatu et reliquis curiis civitatum, generis asserit dignitatem. Consuetudo etiam nos instruit Scripturarum, quæ semper viri originem quærit. » Tertiò, ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementius nocumenta procuraret; et ideo Ignatius dicit « ipsam fuisse desponsatam, ut partus ejus diabolo celaretur. » Quartò, ut à Josepho nutriretur; unde et pater ejus dictus est, quasi nutritius. Fuit etiam conveniens ex parte Virginis : Primò quidem, quia per hoc redditur immunis à pœna, « ne scilicet lapidaretur à Judæis tanquam adultera, » ut Hieronymus dicit; secundò, ut per hoc ab infamia liberaretur; unde dicit Ambrosius super *Luc.*, quòd desponsata est, « ne temeratæ virginitatis adureretur infamia, cui gravis alvus corruptelæ videretur insigne præferre. » Tertiò, ut ei à Joseph ministerium exhiberetur, ut Hieronymus dicit. Ex parte etiam nostra hoc fuit conveniens : Primò quidem, quia testimonio Joseph comprobatum est, Christum ex virgine natum; unde Ambrosius dicit super *Luc.* : « Locupletior testis pudoris maritus adhibetur, qui posset et dolere injuriam, et vindicare opprobrium, si non agnosceret sacramentum. » Secundò, quia ipsa verba Virginis matris magis credibilia reddunturr, suam virginitatem asserentis; unde

aux paroles de Marie, et moins soupçonner le mensonge. Si elle n'avoit pas été mariée, on eût pu croire qu'elle vouloit, par une invention fabuleuse, cacher la honte de sa grossesse; mais du moment où elle étoit mariée, elle n'avoit plus de raison pour mentir, puisque le bonheur et l'honneur du mariage, c'est la fécondité de la femme. » Ces deux premières considérations regardent notre foi. 3° Toute excuse étoit ainsi ôtée aux vierges qui par leur imprudence s'exposent à l'infamie; « Il ne falloit pas, poursuit le même docteur, que cette excuse fût laissée aux vierges imprudentes qui ne craignent pas de s'exposer au jugement des hommes, et qu'elles pussent dire que la Mère du Sauveur avoit elle-même paru déshonorée. » 4° Marie figure ainsi l'Eglise universelle, qui est vierge, et néanmoins l'épouse du Christ, selon la pensée de saint Augustin, *De Virgin.*, cap. 12. On pourroit enfin ajouter une cinquième raison; c'est que la Mère du Sauveur fut en même temps épouse et Vierge pour que dans sa personne la virginité et le mariage fussent également honorés, à l'encontre des hérésies qui devoient attaquer l'un ou l'autre de ces deux états (1).

Je réponds aux arguments : 1° Nous devons penser que c'est par une inspiration particulière de l'Esprit saint que la B. Vierge a voulu entrer dans l'état du mariage; elle dut compter sur un secours spécial pour sauvegarder sa virginité, s'en remettant du reste à la volonté divine, qui sut bien la mettre à l'abri de toute atteinte.

2° Saint Ambroise fait cette remarque : « Le Seigneur aima mieux que l'on pût douter de son origine céleste, que de l'intégrité de sa

(1) C'est là le résumé de tout ce qui a été dit, et, nous le croyons du moins, de tout ce qu'on pouvoit dire sur le mariage de la Vierge immaculée qui devoit enfanter le Fils unique de Dieu, le Rédempteur des hommes, comme le fruit même de son incomparable pureté. On aura remarqué le soin avec lequel notre saint auteur appuie sur l'autorité des plus célèbres docteurs de la primitive Eglise, chacun des points de vue qu'il se contente de signaler. En

---

Ambrosius dicit super *Luc.* : « Fides Mariæ verbis magis adsciscitur, et mendacii causa removetur. Videretur enim culpam obumbrare voluisse innupta mendacio prægnans; causam autem mentiendi desponsata non habuit, cum conjugii præmium, et gratia nuptiarum partus sit fœminarum. » Quæ quidem duo pertinent ad firmitatem fidei nostræ. Tertiò, ut tolleretur excusatio virginibus, quæ propter suam incautelam non vitant infamiam; unde Ambrosius dicit : « Non decuit Virginibus sinistra opinione viventibus, velamen excusationis relinqui, quòd infamata Mater quoque Domini videretur. » Quartò (1), quia per hoc significatur universa Ecclesia, quæ cùm virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo, ut Augustinus dicit in lib. *De sancta Virginitate* (cap. 12). Potest etiam et quinta ratio esse, quòd Mater Domini fuit desponsata et virgo, quia in persona ipsius et Virginitas et matrimonium honoratur, contra hæreticos alteri horum detrahentes.

Ad primum ergo dicendum, quòd beata Virgo Mater Dei, ex familiari instinctu Spiritus sancti credenda est desponsari voluisse, confidens de divino auxilio, quòd nunquam ad carnalem copulam perveniret. Hoc tamen divino commisit arbitrio Unde in nullo detrimentum passa est Virginitas.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Ambrosius dicit super *Lucam*, « maluit Dominus aliquos de suo ortu quàm de Matris pudore dubitare; sciebat enim teneram esse Virginis

(1) Hinc etiam ibidem Ambrosius : *Discamus et mysterium* (inquit), *verè desponsata, sed virgo, quia est Ecclesiæ typus, quæ est immaculata, sed nupta, etc.*

Mère; il savoit que la pudeur d'une vierge est une chose tendre et délicate, que rien n'est plus facile que d'en ternir la réputation, il ne vouloit pas élever l'honneur de sa naissance sur les ruines de l'honneur maternel. » Observons néanmoins que parmi les miracles il en est qui sont plus spécialement l'objet de notre foi; ainsi l'enfantement de la Vierge, la résurrection du Sauveur, le sacrement de l'autel. Et le Seigneur a voulu que ceux-là nous fussent plus cachés, pour rendre notre foi plus méritoire. Il est d'autres miracles qui ont pour but de servir de témoignage à notre foi; et ceux-ci doivent être plus manifestes.

3° Comme saint Augustin le dit, *De Trin.*, III, 7 et 8, il est beaucoup de choses que le diable pourroit faire par la puissance de sa nature, mais dont il est empêché par la puissance divine. Il est donc possible qu'il fût en état de connoître que la Mère du Christ étoit Vierge; Dieu l'empêchoit néanmoins de savoir ce qu'il y avoit de divin dans cet enfantement. Et si plus tard le diable a pu soupçonner que le Christ étoit le Fils de Dieu, cela ne prouve pas le contraire; car alors le temps étoit déjà venu où le Christ devoit montrer sa puissance contre le diable, et souffrir la persécution que cet ennemi de tout bien exciteroit contre lui. Mais pendant son enfance il devoit mettre la malice du diable dans l'impossibilité de le persécuter avec trop d'acharnement, puisqu'il avoit résolu de ne pas endurer alors sa passion et de ne pas laisser éclater sa puissance, voulant se montrer en tout semblable aux autres enfants. Voilà pourquoi saint Léon pape, dans un sermon sur l'Epiphanie, IV, 3, s'exprime ainsi : « Les mages virent et adorèrent l'enfant Jésus, petit, pauvre, ne sachant pas encore parler, et ne différant en rien des autres enfants des hommes. » Saint Ambroise applique la parole de saint Ignace, martyr, à ceux qui sont les membres et les instruments du diable; car, après avoir rappelé

nous montrant ainsi les irrécusables monuments de la foi catholique, les grands témoignages de la tradition, il nous indique les sources fécondes de la science sacrée. C'est ce que l'on verra d'une manière non moins évidente dans la réponse aux arguments.

---

verecundiam, et lubricam famam pudoris; nec putavit ortus sui fidem, matris injuriis astruendam. » Sciendum tamen est, quòd miraculorum Dei quædam sunt, de quibus est fides; sicut miraculum Virginei partus, et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris. Et ideo Dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset. Quædam vero miracula sunt ad fidei comprobationem; et ista debent esse manifesta.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in III. *De Trin.*, cap. 7 et 8, diabolus multa potest virtute suæ naturæ, à quibus tamen prohibetur virtute divina. Et hoc modo potest dici quòd virtute naturæ suæ diabolus cognoscere poterat Matrem Dei non fuisse corruptam, sed Virginem; prohibebatur tamen a Deo cognoscere modum partus divini. Quod autem postmodum eum aliqualiter cognovit diabolus esse Filium Dei, non obstat; quia jam tempus erat, ut Christus suam virtutem contra diabolum ostenderet, et persecutionem ab eo concitatam pateretur. Sed in infantia oportebat impedire malitiam diaboli, ne eum acrius persequeretur, quando Christus nec pati disposuerat, nec virtutem suam ostendere, sed, in omnibus, aliis infantibus se similem exhibere. Unde Leo papa in sermone *Epiphaniæ*, dicit quòd « magi viderunt et adoraverunt puerum Jesum quantitate parvulum, alienæ opis indigum, fandi impotem, et in nullo ab humanæ infantiæ generalitate dissimilem. » Ambrosius tamen super *Lucam*, videtur hoc magis referre ad membra diaboli; præmissa enim hac ratione, scilicet de

ce motif du mariage de la Vierge, il ajoute : « Ce fut plutôt les princes de ce siècle qui furent ainsi trompés; la malice des démons découvre aisément les choses cachées, tandis que ceux qui sont absorbés par les vanités du siècle ne savent pas comprendre les choses divines. »

4° La loi condamnoit comme adultère, non-seulement la femme coupable qui étoit déjà épouse ou mariée, mais encore celle qui demeuroit dans la maison paternelle et qui pouvoit s'engager plus tard dans les liens du mariage. Voici comment s'exprime le *Deuteronome*, XXII, 20 : « S'il se trouve que la jeune fille a perdu sa virginité, elle sera lapidée par les habitants de cette ville, et elle mourra parce qu'elle a commis le crime dans Israël, en commettant la fornication dans la maison de son père. » On pourroit dire aussi avec quelques-uns que la B. Vierge étoit de la race d'Aaron, puisqu'elle étoit parente d'Elisabeth, comme il est dit dans l'Evangile, *Luc.*, I; et une jeune fille de race sacerdotale qui avoit prévariqué subissoit un autre genre de mort; car il est dit, *Levit.*, XXI, 9 : « Si la fille d'un prêtre est reconnue coupable de fornication, et se trouve ainsi avoir flétri le nom de son père, elle sera consumée par les flammes. » Plusieurs ne voient dans la parole de saint Jérôme qu'une expression métaphorique; c'est l'infamie qu'il auroit désignée par la lapidation.

ARTICLE II.

Y eut-il entre Marie et Joseph un véritable mariage?

Il paroît qu'il n'y eut pas entre Marie et Joseph un véritable mariage. 1° Saint Jérôme dit, *Contra Helvid.*, cap. 2, que Joseph fut plutôt le

---

fallendo principem mundi, subdit : « Sed tamen magis fefellit principes sæculi; dæmonum enim malitia facilè etiam occulta deprehendit; at verò qui sæcularibus vanitatibus occupantur, scire divina non possunt. »

Ad quartum dicendum, quòd judicio adulterarum lapidabatur secundùm legem, non solùm illa quæ jam erat desponsata vel nupta, sed etiam illa quæ in domo patris custodiebatur ut virgo, quandoque nuptura; unde dicitur *Deut.*, XXII : « Si non est in puella inventa virginitas, lapidibus obruent eam viri civitatis illius, et morietur, quia fecit nefas in Israel, ut fornicaretur in domo patris sui. » Vel potest dici secundum quosdam (1), quòd beata Virgo erat de stirpe Aaron; unde erat cognata Elizabeth, ut dicitur *Luc.*, I. Virgo autem de genere sacerdotali, propter stuprum occidebatur; legitur enim *Lev.*, XXI : « Sacerdotis filia, si deprehensa fuerit in stupro, et violaverit nomen patris sui, flammis exuretur. » Quidam referunt verbum Hieronymi *ad Lapidationem infamiæ.*

ARTICULUS II.

Utrùm inter Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd inter Mariam et Joseph non fuerit verum matrimonium. Dicit enim Hieronymus contra Helvidium, quòd Joseph Mariæ custos fuit potius, quàm maritus ejus (3). Sed si fuisset verum

(1) An satis tamen congruenter? cùm sit aliud *crematio* quæ subjungitur, et aliud *lapidatio* de qua quæstio hîc est : unde solutioni præcedenti videtur standum esse.

(2) De his etiam lib. IV, *Sent.*, dist. 30, qu. 2, art. 1; et *Opusc.*, LX, cap. 2, col. 3; et in *Matth.*, I, col. 10, in fine.

(3) Ex cap. II colligitur, ubi tres causas jam superiùs indicatas cur desponsari debuerit, assignans, hanc pro tertia ponit, *ut in Ægyptum fugiens haberet solatium custodis otiùs quàm mariti.*

gardien que l'époux de Marie. Or il n'en seroit pas ainsi s'il y avoit eu entre eux un véritable mariage. Donc ce mariage n'existoit pas.

2° Sur cette parole, *Matth.*, I : « Jacob engendra Joseph époux de Marie, » saint Jérôme dit : « Quand vous entendez ce mot d'époux, ne vous imaginez pas des noces ordinaires; souvenez-vous que d'après l'usage des Ecritures, les noms de mari et de femme sont donnés après même les simples épousailles. » Or cela ne constitue pas un véritable mariage. Donc il n'exista pas entre Marie et Joseph.

3° Il est dit, *Matth.*, I, 19 : « Joseph son époux, qui étoit un homme juste, ne voulut pas la traduire, » c'est-à-dire l'emmener dans sa maison pour cohabiter constamment avec elle, « mais la renvoyer en secret, » c'est-à-dire changer l'époque des noces, selon l'explication de Remigius. Donc les noces n'étoient pas encore célébrées, il n'y avoit pas non plus de vrai mariage, si l'on considère surtout que, le mariage une fois contracté, il n'étoit plus permis à l'homme de renvoyer sa femme.

Mais saint Augustin enseigne ainsi le contraire, *De consensu Evang.*, II, 1 : « Il ne faut pas croire que Joseph eut le droit, d'après l'Evangéliste, de renvoyer Marie par la raison qu'elle étoit Vierge, quand elle enfanta le Christ; c'est là un magnifique exemple pour prouver aux fidèles, engagés dans les liens du mariage, que, alors même qu'on observe la continence d'un mutuel consentement, le mariage subsiste de fait et de nom. »

(Conclusion. — Entre la Mère du Christ et saint Joseph il y eut un véritable et légitime mariage, emportant seulement une fidélité réciproque, et l'union des cœurs plutôt que celle des corps.)

Un mariage est vrai quand il atteint sa perfection. Or il faut distinguer dans les choses la première et la seconde perfection : l'une consiste dans la

---

matrimonium, verè Joseph maritus ejus fuisset. Ergo videtur quòd non fuerit verum matrimonium inter Mariam et Joseph.

2. Præterea, super illud *Matth.*, I : Jacob genuit Joseph virum Mariæ, » dicit Hieronymus : « Cum *virum* audieris, suspicio tibi non subeat nuptiarum; sed recordare consuetudinis Scripturarum quòd sponsi *viri*, et sponsæ *uxores* vocantur. » Sed verum matrimonium non efficitur ex sponsalibus, sed ex nuptiis. Ergo non fuit verum matrimonium inter beatam Virginem et Joseph.

3. Præterea, *Matth.*, I, dicitur : « Joseph vir ejus cum esset justus et nollet eam traducere (scilicet in domum suam ad cohabitationem assiduam) voluit eam occultè dimittere, » id est, tempus nuptiarum mutare, ut Remigius exponit. Ergo videtur quòd nondum nuptiis celebratis, nondum esset verum matrimonium, præsertim cùm post matrimonium contractum non liceat alicui sponsam dimittere.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De consensu Evangelistarum* : « Non erat fas ut Joseph ob hoc à conjugio Mariæ separandum Evangelista putaret, quòd non ex ejus concubitu, sed Virgo peperit Christum; hoc enim exemplo magnificè insinuatur fidelibus conjugatis, etiam servata pari consensu continentia, posse permanere vocarique conjugium, non permixto corporis sexu, etc. »

(Conclusio. — Inter Christi Matrem et Joseph fuit verum et legitimum matrimonium, non quidem quòd consenserint in copulam carnalem simpliciter, seu concubitum, sed quantum ad consensum mutuæ fidelitatis, educandæ prolis debitum.)

Respondeo dicendum, quòd matrimonium, sive conjugium dicitur verum ex hoc quòd suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem rei

forme elle-même, de laquelle résulte l'espèce; l'autre consiste dans l'opération, par laquelle chaque chose obtient en quelque manière sa fin. Or la forme du mariage consiste dans cette union indivisible des cœurs, qui fait que chacun des conjoints demeure uni à l'autre par les liens d'une foi indissoluble; et la fin du mariage consiste dans l'éducation des enfants. L'une et l'autre de ces deux choses sont comprises dans le consentement des époux, dans leur entente et le concours qu'ils se donnent pour atteindre le même but. Sous l'un et l'autre rapport, il y eut entre la Vierge et Joseph un véritable mariage, du moins quant à ce que nous avons appelé la perfection première. Ils avoient embrassé l'état du mariage sans restriction et sans condition autre que le bon plaisir de Dieu. Aussi l'Ange appelle-t-il Marie « la femme de Joseph, » *Matth.*, I, 20 : « Ne craignez pas de recevoir Marie votre femme. » Sur quoi saint Augustin dit, *De Nupt. et Concup.*, I, 2 : « Elle est appelée sa femme en vertu de la foi qu'ils s'étoient jurée, bien qu'il n'y eût jamais eu, et qu'il ne dût jamais y avoir de commerce entre eux. » Quant à la seconde perfection, elle ne fit pas même entièrement défaut à ce mariage; elle n'eut pas lieu sans doute dans un sens grossier et charnel; et là dessus saint Ambroise dit, *Super Luc.*, cap. 1 : « Ne soyez pas émus de ce que l'Ecriture appelle souvent Marie la femme de Joseph; cela est dit sans préjudice pour sa virginité, mais comme un témoignage rendu à la vérité et à la légitimité de son mariage. » Cette seconde perfection eut néanmoins lieu sous le rapport de l'enfant qu'ils eurent à élever; et de là ces paroles de saint Augustin, *Ibid.* : « Tout bien renfermé dans le mariage se trouve chez les parents du Christ, l'enfant, la foi, le sacrement. Nous savons quel est leur enfant, c'est le Seigneur Jésus lui-même; leur foi exclut toute ombre d'adultère; le sacrement n'y fut pas moins respecté, puisqu'il

---

perfectio consistit in ipsa forma, ex qua speciem sortitur; secunda verò perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliqualiter suum finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili conjunctione animorum, per quam unus conjugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur; finis autem matrimonii est proles generanda et educanda. Ad quorum primum pervenitur per consensum conjugalem; ad secundum per opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam. Sic igitur dicendum est, quòd quantum ad primam perfectionem omnino verum fuit matrimonium Virginis Matris Dei et Joseph; quia uterque consentit in copulam conjugalem, non autem expressè in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret. Unde et angelus vocat Mariam « conjugem Joseph, » dicens ad Joseph, *Matth.*, II : « Noli timere accipere Mariam conjugem tuam. » Quod exponens Augustinus in lib. *De nuptiis et concupiscentia*, dicit I, cap. 2 : « Conjux vocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu nec cognoverat nec fuerat cognitura. » Quantum verò ad secundam perfectionem, quæ est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitum, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum; unde Ambrosius dicit super *Luc.* : « Non te moveat quòd frequenter Mariam Scriptura vocat conjugem; non enim Virginitatis ereptio, sed conjugii testificatio, et nuptiarum celebratio declaratur. » Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem, unde Augustinus dicit in lib. *De nuptiis et concupiscentia* (suprà) : « Omne nuptiarum bonum impletum est in illis aren Ius Christ, proles, fides et sacramentum : prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum; fidem, quia nul-

n'y eut pas là de divorce ; le commerce charnel en fut seul exclu (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jérôme entend parler en cet endroit du mariage consommé.

2° C'est le sens qu'il attache aussi au mot de noces.

3° Saint Jean Chrysostôme, ou plutôt l'auteur de l'*ouvrage inachevé*, dit que la B. Vierge étant l'épouse de Joseph demeuroit aussi dans sa maison ; car si la fécondité dans la maison du mari est chose honorable, elle devient suspecte en dehors. Ce n'eût donc pas été assez pour mettre à couvert la réputation de Marie, qu'elle fût l'épouse de Joseph, si elle n'avoit été en même temps dans sa maison. Cette parole de l'Evangile : « Comme il ne vouloit pas la traduire, » signifie, par conséquent, qu'il ne vouloit pas la diffamer en public, et cela ne veut pas dire qu'il ne vouloit pas l'introduire dans sa maison ; l'Evangéliste ajoute d'ailleurs que Joseph « eut l'intention de la renvoyer en secret. » Et cependant, bien qu'elle habitât la maison de Joseph en vertu de leur premier engagement, la célébration solennelle du mariage n'avoit pas encore eu lieu. Et voici comment s'exprime saint Jean Chrysostôme, *Ibid. Matth.*, homil. II : « L'Evangéliste ne dit pas, *avant qu'elle eût eté conduite dans la maison de son époux ;* car elle y étoit déjà. L'usage chez les anciens étoit que les épouses fussent reçues dans la maison de leurs époux. » Aussi l'Ange dit à Joseph : « Ne craignez pas de recevoir Marie votre femme ; » ce qui veut dire ne craignez pas de procéder à la solennelle célébration

(1) De tous les Pères de l'Eglise, c'est saint Augustin qui a le plus parfaitement mis en lumière cette vérité, qu'il y eut un véritable et légitime mariage entre la Mère du Sauveur et saint Joseph. Et c'est dans les deux ouvrages cités ici par notre auteur que le grand évêque d'Hippone a surtout rendu témoignage à ce point important de la tradition chrétienne. Après lui viennent saint Jérôme, saint Grégoire et saint Bernard.

---

lum adulterium ; sacramentum, quia nullum divortium ; solus ibi nuptialis concubitus non fuit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus accipit ibi *maritum* ab actu matrimonii consummati.

Ad secundum dicendum, quòd *nuptias* Hieronymus vocat nuptialem concubitum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrysostomus (1) dicit super *Matth.* beata Virgo fuit desponsata Joseph, quòd etiam esset domi habita ; nam sicut in ea quæ in domo viri concipit, intelligitur conceptio maritalis, sic in ea quæ extra domum concepit, est suspecta conceptio. Et ita non esset sufficienter provisum famæ beatæ Virginis per hoc quòd fuit desponsata, nisi etiam fuisset domi habita. Unde quod dicitur : « Et nollet eam traducere, » melius intelligitur, id est, « nollet eam diffamare, in publicum (2), » quàm quòd intelligatur de traductione in domum. Unde et Evangelista subdit, quòd « voluit occultè dimittere eam. » Quamvis tamen esset domi habita propter primam desponsationis fidem, nondum tamen intervenerat solemnis celebratio nuptiarum, propter quod etiam nondum carnaliter convenerant. Unde, sicut Chrysostomus dicit (Homil. II. in *Matth.*), « non dicit Evangelista antequam duceretur in domum sponsi ; etenim intus jam erat. Consuetudo enim fuit veteribus, ut sponsæ in sponsorum domibus haberentur. » Et ideo etiam angelus dicit Joseph, « ne timeas accipere Mariam conjugem tuam, *id est*, non timeas nuptias ejus solem-

(1) Sive auctor operis imperfecti sub illius nomine, in *Matth.*, ut Homil. I. videre est sub finem.

(2) Imò sic tantùm benè juxta græcum παραδειγματίσαι, quod idem est ac *in exemplum dare*, vel *divulgare*, ut Augustinus *De verbis Domini*, Serm. XVI, reddit.

du mariage. Plusieurs soutiennent néanmoins que Marie n'étoit pas encore introduite dans la maison de Joseph, et qu'elle lui étoit seulement fiancée; mais l'autre sentiment doit prévaloir comme étant plus conforme à l'Evangile (1).

QUESTION XXX.

De l'annonciation de la bienheureuse Vierge Marie.

Tel est l'objet qui se présente actuellement à notre étude.

On demande là-dessus quatre choses : 1° Convenoit-il qu'il fût annoncé à Marie quel mystère devoit s'accomplir en elle? 2° Par qui cela devoit-il être annoncé? 3° Quel devoit être le mode de cette annonciation? 4° L'ordre selon lequel elle a eu lieu étoit-il convenable?

ARTICLE I.

Etoit-il nécessaire qu'il fût annoncé à Marie quel mystère devoit s'accomplir en elle?

Il paroît qu'il n'étoit pas nécessaire que cela fût annoncé à la B. Vierge. 1° L'annonciation ne paroissoit être nécessaire que pour une seule chose,

(1) Il ne faudroit pas néanmoins conclure de là que lors de la salutation angélique, il n'y avoit pas un véritable mariage entre Marie et Joseph, ni dire, avec quelques-uns, que le mariage ne fut réellement contracté que trois mois après l'incarnation du Verbe et quand la sainte Vierge revint de chez sa cousine Elisabeth. C'est là une opinion purement imaginaire, qui n'a aucun fondement dans les monuments chrétiens, mais qui plutôt est démentie d'avance par l'enseignement formel des Pères. Saint Ambroise, *in Luc*, cap. I, saint Jean Chrysostôme, *in Matth.*, homil. V, saint Bernard, *Super Missus*, homil. II, saint Pierre Chrysologue, *Serm.* CLXXV, disent d'un commun accord que le mariage existoit à l'époque où l'ange fut envoyé de Dieu vers Marie.

---

niter celebrare. » Licet alii dicant, quòd nondum erat in domum inducta, sed solùm desponsata. Primum tamen magis consonat Evangelio.

QUÆSTIO XXX.

De beatæ Mariæ Virginis annuntiatione, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de annuntiatione Beatæ Mariæ Virginis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm conveniens fuerit ei annuntiari quod in ea generandum erat. 2° Per quem erat ei hoc annuntiandum. 3° Per quem modum ei annuntiari debebat. 4° De ordine annuntiationis.

ARTICULUS I.

Utrùm necessarium fuerit annuntiari beatæ Virgi quod in ea erat generandum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit necessarium beatæ Virgini annuntiari quod in ea fiendum erat. Annuntiatio enim ad hoc solùm necessaria esse videbatur, u

(1) De his etiam III, dist. 3, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1; et dist. 30, art. 4.

pour que Marie donnât son consentement. Or son consentement ne paroît pas avoir été lui-même nécessaire; car cette conception miraculeuse lui fut annoncée par une prophétie de prédestination, «laquelle s'accomplit sans notre consentement,» comme le dit une certaine Glose sur *Matth.*, I. Il n'étoit donc pas nécessaire qu'une telle annonciation eût lieu.

2° La B. Vierge croyoit à l'Incarnation, puisque sans cette foi nul ne sauroit être en état de salut, selon ce que dit l'Apôtre, *Rom.*, III, 22: « La justice de Dieu se répand dans tous les hommes par la foi en Jésus-Christ. » Or ce que l'on croit avec certitude, on n'a pas besoin d'en être instruit de nouveau. Donc il n'étoit pas nécessaire à la B. Vierge que l'Incarnation du Fils de Dieu lui fût annoncée.

3° Comme la B. Vierge a conçu le Christ corporellement, toute ame sainte le conçoit d'une manière spirituelle; et de là ce que dit l'Apôtre, *Galat.*, IV, 9 : « Mes petits enfants, vous que j'enfante de nouveau, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. » Or, à ceux qui doivent concevoir spirituellement le Christ, une telle conception n'est pas annoncée. Donc il n'étoit pas non plus nécessaire d'annoncer à Marie qu'elle devoit concevoir le Fils de Dieu.

Mais le contraire résulte de ce que l'Ange dit à cette B. Vierge, *Luc.*, I : « Voilà que vous conceverez dans votre sein et que vous enfanterez un Fils. »

(CONCLUSION. — Afin que le Christ fût en quelque sorte formé dans l'ame de la B. Vierge avant d'être conçu dans son sein, il convenoit que cette conception fût annoncée à Marie.)

On peut signaler plusieurs convenances dans le fait de l'Annonciation: premièrement, l'union du Fils de Dieu avec la Vierge qui devoit être sa Mère s'établissoit ainsi dans l'ordre voulu; il étoit d'abord en quelque

---

Virginis consensus haberetur. Sed consensus ejus non videtur necessarius fuisse; quia conceptus Virgini prænuntiatus fuit prophetia prædestinationis, « quæ sine nostro completur arbitrio, » ut dicit quædam Glossa *Matth.*, I. Non ergo necessarium fuit quòd talis annuntiatio fieret.

2. Præterea, beata Virgo Incarnationis fidem habebat, sine qua nullus esse poterat in statu salutis; quia, ut dicitur *Rom.*, III : «Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes. » Sed de eo quod aliquis per certitudinem credit, non indiget ulterius instrui. Ergo beatæ Virgini non fuit necessarium, ut ei Incarnatio Filii Dei annuntiaretur.

3. Præterea, sicut beata Virgo corporaliter Christum concepit, ita et quælibet sancta anima concipit ipsum spiritualiter; unde Apostolus dicit *Gal.*, IV : « Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis. » Sed illis qui spiritualiter debent Christum concipere, talis conceptio non annuntiatur. Ergo nec beatæ Virgini fuit annuntiandum quòd esset in utero conceptura Filium Dei.

Sed contra est, quòd habetur *Luc.*, I, quòd Angelus dixit ei : « Ecce concipies in utero, et paries filium (1). »

(CONCLUSIO. — Ut beatæ Virginis mens prius de Christo instrueretur, quam eum conciperet, decuit ipsi annuntiari quòd esset Christum conceptura.)

Respondeo dicendum, quòd congruum fuit beatæ Virgini annuntiari quòd esset Christum conceptura : primò quidem, ut servaretur congruus ordo conjunctionis Filii Dei ad Virginem, ut scilicet prius mens ejus de ipso instruere-

(1) Alludendo ad prophetiam Isaiæ mox indicatam, ut impleta intelligatur in mysterio quod nuntiat, quamvis eam non exprimendo ibi, vers. 31, sicut *Matth.*, I, vers. 32.

sorte formé dans son ame avant d'être conçu dans son sein; et de là ce que dit saint Augustin, *De Virginit.*, cap. 3 : « Il y a plus de bonheur pour Marie à recevoir la foi du Christ qu'à concevoir sa chair; » puis le saint docteur ajoute : « Les liens de la maternité n'auroient été d'aucun avantage à Marie, si elle n'avoit porté le Christ dans son cœur plus heureusement encore que dans son corps. » Secondement, elle pouvoit ainsi témoigner plus sûrement de ce mystère, en ayant été instruite de la part de Dieu. Troisièmement, afin qu'elle pût de la sorte offrir à Dieu l'hommage de sa soumission volontaire; ce qu'elle fit en disant : « Je suis la servante du Seigneur. » Quatrièmement enfin, il nous étoit ainsi révélé qu'une sorte de mariage spirituel intervenoit entre le Fils de Dieu et la nature humaine, ce qui fait que dans l'Annonciation le messager divin attendoit que Marie donnât son consentement au nom de la nature humaine tout entière (1).

Je réponds aux arguments : 1° La prophétie de prédestination s'accomplit bien sans que nous en soyons la cause, mais non sans notre consentement.

2° Marie croyoit sans doute et d'une manière expresse à l'Incarnation future; mais son humilité ne lui permettoit pas de soupçonner la gloire qui l'attendoit : il falloit donc qu'elle en fût instruite.

3° La conception spirituelle du Christ, laquelle a lieu par la foi, a précédé l'Annonciation, qui est une prédication de la foi, en tant que « la

(1) Saint Bernard avoit admirablement développé cette dernière pensée, *Missus*, homil. IV. Voici l'extension que lui donne Bossuet, *Elévat.*, XII, 5 : « Il y a encore ici un plus haut mystère. La désobéissance d'Eve, notre mère, son incrédulité envers Dieu, sa malheureuse crédulité à l'ange trompeur, étoient entrées dans l'ouvrage de notre perte : et Dieu a voulu aussi, par une sainte opposition, que l'obéissance de Marie, et son humble foi, entrât dans l'ouvrage de notre Rédemption. En sorte que notre nature fût réparée par tout ce qui avoit concouru à sa perte, et que nous eussions une nouvelle Eve en Marie, comme nous avons en Jésus-Christ un nouvel Adam, afin que nous pussions dire à cette Vierge avec de saints gémissements : Nous crions à vous, misérables bannis, enfants d'Eve, en gémissant et pleurant dans cette vallée de larmes; offrez-les à votre cher Fils, et nous montrez à la fin ce béni fruit de vos entrailles que nous avons reçu par votre moyen.

» C'est ici le solide fondement de la grande dévotion que l'Eglise a toujours eue pour la

---

tur, quam carne eum conciperet; unde Augustinus dicit in lib. *De Virginit.* (cap. 3) : « Beatior est Maria percipiendo fidem Christi, quàm concipiendo carnem Christi; » et postea subdit : « Materna propinquitas nihil Mariæ profuisset, nisi feliciùs Christum corde, quàm carne gestasset. » Secundò, ut posset esse certior testis hujus sacramenti, quando super hoc diviniùs erat instructa. Tertiò, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret; ad quod se promptam obtulit, dicens : « Ecce ancilla Domini. » Quartò, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam; et ideò per annuntiationem expectabatur consensus Virginis, loco totius humanæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetia prædestinationis completur sine nostro arbitrio causante, non tamen sine nostro arbitrio consentiente.

Ad secundum dicendum, quòd beata Virgo expressam fidem habebat Incarnationis futuræ; sed, cùm esset humilis, non tam alta de se sapiebat : et ideo super hoc erat instruenda.

Ad tertium dicendum, quòd spiritualem conceptionem Christi, quæ est per fidem, præcedit annuntiatio, quæ est per fidei prædicationem, secundùm quòd « fides est ex auditu, »

foi vient de l'ouïe, » comme il est dit, *Rom.*, X. Et cependant on ne sait pas d'une manière certaine si l'on est en état de grace; on sait uniquement que la foi qu'on a reçue est une foi certaine.

ARTICLE II.

L'Annonciation de la B. Vierge a-t-elle dû être faite par un Ange?

Il paroît que cette Annonciation n'auroit pas dû être faite par un Ange. 1° Dieu se révèle immédiatement aux anges les plus élevés, comme on l'a vu dans l'Aréopagite, *De Cœlest. hierarch.*, cap. 7. Or la Mère de Dieu a été élevée par-dessus tous les anges. Donc le mystère de l'Incarnation auroit dû lui être annoncé par Dieu même, et non par le ministère d'un Ange.

2° S'il falloit que l'ordre commun fût encore observé ici, de même que les choses divines sont transmises aux hommes par les anges, elles le sont à la femme par l'homme; ce qui fait dire à l'Apôtre, I. *Cor.*, XIV, 34 : « Que les femmes se taisent dans l'Eglise; si elles veulent apprendre quelque chose, qu'elles le demandent à leurs maris chez elles. » Donc il paroît que le mystère de l'Incarnation auroit dû être annoncé à la B. Vierge par le ministère d'un homme et spécialement de saint Joseph, son époux, puisqu'il en fut instruit par un ange, comme on le voit *Matth.*, I.

3° Evidemment on ne sauroit annoncer ce qu'on ignore. Or les anges même du degré le plus élevé n'ont pas pleinement connu le mystère de l'Incarnation; et voilà pourquoi saint Denis, *Ibid.*, pense devoir leur attribuer cette question que nous lisons dans le Prophète, *Isa.*, LXIII, 1 :

sainte Vierge. Elle a eu la même part à notre salut qu'Eve a eue à notre perte. C'est une doctrine reçue dans toute l'Eglise catholique par une tradition qui remonte jusqu'à l'origine du christianisme. Elle se développera dans toute la suite des mystères de l'Evangile. »

---

dicitur *Rom.*, X. Nec tamen propter hoc aliquis pro certo scit se gratiam habere, sed scit veram fidem esse, quam accepit.

ARTICULUS II.

Utrùm annuntiatio beatæ Virginis fieri debuerit per Angelum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd beatæ Virgini non debuerit annuntiatio fieri per Angelum. Supremis enim Angelis fit revelatio immediatè à Deo, ut Dionysius dicit VII. *Cœlest. hierarch.* Sed Mater Dei est super omnes Angelos exaltata. Ergo videtur quòd immediatè à Deo debuerit illi annuntiari Incarnationis mysterium, et non per Angelum.

2. Præterea, si in hoc oportebat servari communem ordinem, secundùm quem divina hominibus per Angelos revelantur, similiter divina ad mulierem per virum deferuntur; unde et Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XIV : « Mulieres in Ecclesia taceant; si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent. » Ergo videtur quòd beatæ Virgini debuerit annuntiari mysterium Incarnationis per aliquem virum, præsertim quia Joseph vir ejus super hoc fuit ab Angelo instructus, ut legitur *Matth.*, I.

3. Præterea, nullus potest congruè annuntiare quod ignorat. Sed etiam supremi Angeli non plenè cognoverunt Incarnationis mysterium; unde dicit Dionysius VII. *Cœlest. hierarch.*, ex eorum persona esse intelligendam quæstionem, quæ ponitur *Isai.*, LXIII : « Quis es

(1) De his etiam III, dist. 3, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1 et 3.

« Quel est celui qui vient d'Edom? » Donc il paroît qu'aucun Ange n'a pu convenablement annoncer le mystère de l'Incarnation.

4° Les nouvelles les plus importantes réclament de plus dignes messagers. Or le mystère de l'Incarnation est la plus grande de toutes les choses que les anges aient annoncées aux hommes. Donc il paroît que, ce mystère devant être annoncé par un ange, il eût fallu qu'il le fût par un ange du rang le plus élevé. Mais Gabriel n'appartient pas à ce rang, puisqu'il est de l'ordre des archanges, le pénultième de tous les ordres angéliques. Et de là ce que chante l'Eglise : « Nous savons que l'archange Gabriel est venu vous parler de la part de Dieu. » Donc une telle annonciation n'a pas été convenablement faite par cet archange.

Mais le fait même prouve le contraire, *Luc.*, I, 26 : « L'ange Gabriel fut envoyé de Dieu.... »

(Conclusion. — L'ordre établi de Dieu voulant que les choses divines soient transmises aux hommes par l'intermédiaire des anges, il convenoit que le mystère de l'Incarnation fût annoncé par un ange à celle qui devoit être la Mère de Dieu.)

Il convenoit que le mystère de l'Incarnation fut annoncé par un Ange à celle qui devoit être la Mère de Dieu, et cela pour trois raisons : 1° Pour qu'en cela aussi fût observé l'ordre établi de Dieu, ordre d'après lequel les choses divines sont transmises aux hommes par le ministère des anges (1) ; ce qui fait dire à saint Denis, *De Cœlest. hierarch.*, cap. 4 : « Les anges ont les premiers connu ce grand et divin mystère de l'amour de Jésus ; puis la connoissance nous en a été transmise par ces purs esprits. Voilà comment Gabriel, cet esprit si uni à Dieu, vint apprendre à Zacharie qu'il auroit pour fils le prophète Jean, et à Marie comment elle

(1) Ainsi donc le saint docteur rattache les plus hauts mystères chrétiens eux-mêmes à sa théorie sur l'influence et l'action réciproques des êtres intelligents, telle qu'il l'a développée dans la première partie de la *Somme*. Et s'il remarque ici une inversion même légère par

---

ste qui venit de Edom? » Ergo videtur quòd per nullum Angelum potuit convenienter annuntiatio Incarnationis fieri.

4. Præterea, majora sunt per majores nuntios annuntianda. Sed mysterium Incarnationis est maximum inter omnia quæ per Angelos sunt hominibus annuntiata. Ergo videtur, si per aliquem Angelum debuit annuntiari, quòd ille debuerit esse de supremo ordine. Sed Gabriel non est de supremo ordine, cum sit de ordine Archangelorum, qui est penultimus; unde Ecclesia cantat : « Gabrielem Archangelum scimus divinitus te esse affatum. » Non ergo hujusmodi annuntiatio per Gabrielem Archangelum convenienter facta est.

Sed contra est, quòd dicitur *Luc.*, I : « Missus est Gabriel Angelus à Deo, » etc.

(Conclusio. — Cùm divina ordinatio postulet ut mediantibus Angelis ad homines divina perveniant, conveniens fuit ut mysterium divinæ Incarnationis Matri Dei per Angelum annuntiaretur.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit Matri Dei annuntiari per Angelum divinæ Incarnationis mysterium, propter tria : primo quidem, ut in hoc etiam servaretur divina ordinatio, secundùm quam mediantibus Angelis divina ad homines perveniunt; unde Dionysius dicit IV. *Cœlest. hierarch.*, quòd « divinum Jesu benignitatis mysterium Angeli primò edocti sunt; postea per ipsos ad nos cognitionis gratia transivit. Sic ergo divinissimus Gabriel Zachariam quidem docuit prophetam Joannem ex ipso nasciturum, Mariam autem quomodo ipsa

deviendroit elle-même le sublime et divin sanctuaire où devoit s'accomplir la conception d'un Dieu, et la part qu'elle auroit à cet ineffable mystère. » 2° Cela convenoit à la réparation du genre humain, qui devoit être accomplie par le Christ; et de là ce que dit le vénérable Bède, dans une homélie sur l'Annonciation : « Il convenoit que la restauration humaine commençât par cette mission de l'Ange auprès de la Vierge que devoit consacrer un enfantement divin ; car la première cause de la ruine du genre humain fut aussi quand le serpent étoit envoyé par le diable auprès de cette femme que l'orgueil devoit égarer (1). » 3° Cela convenoit enfin à la virginité de la Mère de Dieu ; c'est la pensée qu'exprime saint Jérôme, *Serm. Assumpt.* : « C'est avec raison que l'Ange est envoyé à la Vierge; car il y eut toujours une sorte d'alliance entre ces purs esprits et la virginité. Vivre dans la chair et en-dehors des influences de la chair, ce n'est pas assurément une vie terrestre, c'est une vie céleste. »

Je réponds aux arguments. 1° Sans doute, la Mère de Dieu étoit supérieure aux anges par la dignité à laquelle elle étoit alors appelée; mais par la condition de sa vie mortelle, elle leur étoit inférieure, puisque le Christ lui-même, sous ce rapport, « a été un peu au-dessous des anges, » *Hebr.*, II, 9. Mais comme le Christ étoit en même temps dans la voie et dans la patrie, il n'avoit certes pas besoin d'être instruit par les anges dans la connoissance des choses divines; tandis que la Mère de Dieu, qui ne possédoit pas encore la vision béatifique, devoit être instruite par les anges du mystère de la conception divine.

2° Comme le dit saint Augustin, *Serm. de Assumpt.*, « la B. Vierge Marie a été à bon droit exemptée de quelques lois générales; elle n'eut

rapport à l'ordre hiérarchique alors établi, elle se présente à lui comme une difficulté sérieuse, qu'il tâchera d'éclaircir, dont il rendra raison dans la réponse au second argument.

(1) Nous venons d'entendre Bossuet exposer dans son inimitable langage cette belle et pro-

---

fieret thearchicum (1) ineffabilis Dei formationis mysterium. » Secundò, hoc fuit conveniens reparationi humanæ, quæ futura erat per Christum; unde Beda dicit in Homil. *De Annuntiat.*, tom. VII : « Aptum humanæ restaurationis principium ut Angelus à Deo mitteretur ad Virginem partu consecrandam divino; quia prima perditionis humanæ fuit causa, cùm serpens à diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiæ decipiendam. » Tertiò, quia hoc congruebat virginitati Matris Dei; unde Hieronymus dicit in sermone Assumptionis : « Bene Angelus ad Virginem mittitur; quia semper est Angelis cognata virginitas. Profecto in carne præter carnem vivere non terrena vita est, sed cœlestis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Mater Dei superior erat Angelis, quantum ad dignitatem ad quam divinitùs eligebatur ; sed quantùm ad statum præsentis vitæ, inferior erat Angelis, quia et ipse Christus ratione passibilis vitæ, « modico ab Angelis minoratus est, » ut dicitur *Hebr.*, II. Sed tamen quia Christus simul fuit viator et comprehensor, quantùm ad cognitionem divinorum, non indigebat ab Angelis instrui. Sed Mater Dei nondum erat in statu comprehensorum ; et ideo de divino conceptu per Angelos instruenda erat.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus dicit in Sermone *De Assumptione* (1) : « Beata Virgo Maria vera æstimatione à quibusdam

(1) Ex græco θεοργικον, quod à moderno interprete *divinum* tantùm redditum est, nec aptè satis reddi potest, quasi *divino principale*, vel *principale opus Dei*.

(1) Inter adulterina, tom. IX, ubi cap. 4 non eadem serie, sed ordine inverso hæc habentur.

pas plusieurs enfants et ne vécut pas sous la puissance de l'homme, elle dont les chastes entrailles reçurent le Christ formé par l'Esprit saint. » Ce n'est donc pas par l'intermédiaire d'un homme, c'est par celui d'un Ange, qu'elle devoit apprendre le mystère de l'Incarnation. Voilà pourquoi encore elle en fut instruite avant Joseph, puisque ce mystère lui fut révélé avant de s'accomplir, tandis qu'il ne fut révélé à son époux qu'après l'accomplissement.

3° Il est évident, d'après les paroles si formelles de saint Denis, que les anges ont connu le mystère de l'Incarnation ; ils interrogeoient néanmoins, désirant en connoître d'une manière plus parfaite les profondes raisons, lesquelles sont inaccessibles à toute intelligence créée. Voilà pourquoi saint Maxime dit : « Que les anges aient connu l'Incarnation future, c'est une chose dont on ne sauroit douter ; mais ce qui leur étoit caché, c'étoit l'incompréhensible conception du Seigneur, et comment il se faisoit qu'il fût en même temps tout entier dans son Père, tout entier dans l'univers, tout entier dans le sein d'une Vierge. »

4° Plusieurs ont pensé que Gabriel appartenoit à l'ordre le plus élevé des anges, par la raison que saint Grégoire a dit dans une homélie sur l'Evangile, *homil.* XXXIV : « Il étoit juste qu'un Ange suprême fut envoyé pour annoncer un événement suprême parmi tous les événements. » Cela ne veut pas dire néanmoins que Gabriel ait été au plus haut point des hiérarchies angéliques, cela signifie seulement qu'il étoit de l'ordre des archanges. C'est le nom d'Archange que l'Eglise lui donne ; et saint Grégoire lui-même dit, *Ibid.* : « On appelle Archanges ceux qui annoncent les plus grandes choses. » On peut donc croire qu'il est le pre-

fonde pensée. De semblables rapprochements abondent du reste dans ce dernier des Pères, qu'ils lui soient fournis par sa vaste érudition, ou que son puissant génie en ait l'initiative.

---

generalibus excipitur; quia nec conceptas multiplicavit, nec sub viri, » id est, mariti, « potestate deguit, quæ integerrimis visceribus de Spiritu sancto Christum suscepit. » Et ideo non debuit mediante viro instrui de mysterio Incarnationis, sed mediante Angelo. Propter quòd etiam ipsa priùs instructa, quam Joseph; nam ipsa instructa est ante conceptum, Joseph autem post ejus conceptum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut patet ex auctoritate Dionysii inducta, Angeli Incarnationis mysterium cognoverunt; sed tamen interrogabant, perfectiùs scire cupientes à Christo hujus mysterii rationes, quæ sunt incomprehensibiles omni creato intellectui. Unde Maximus dicit (1) : « Quòd Angeli noverint futuram Incarnationem, ambigere non oportet. Latuit autem eos investigabilis Domini conceptio atque modus qualiter totus in genitore, totus manebat in omnibus, necnon et in Virginea cellula. »

Ad quartum dicendum, quòd quidam dicunt Gabrielem fuisse de supremo ordine Angelorum, propter quod Gregorius dicit Homil. XXXIV, *in Evang.* : « Summum Angelum venire dignum fuerat, qui summum omnium nuntiabat. » Sed ex hoc non habetur quòd fuerit summus inter omnes ordines, sed respectu Angelorum; fuit enim de ordine Archangelorum. Unde et Ecclesia eum Archangelum nominat; et Gregorius ipse dicit in Homil. *De centum ovibus,* quòd « Archangeli dicuntur, qui summa annuntiant. » Satis ergo est credibile quòd sit summus in ordine Archangelorum; et,

(1) Nempe S. Maximus, martyr et scriptor græcus, Dionysii commentator et scholiastes; licèt appendix hic notata non sic integrè in *Scholiis* illius exstet.

mier dans l'ordre des Archanges; et, comme le dit encore saint Grégoire, « le nom qu'il porte s'accorde bien avec l'office qu'il remplit; Gabriel veut dire force de Dieu. Et c'étoit bien par la force de Dieu que devoit être annoncé celui qui venoit parmi nous pour triompher des puissances de l'air, lui le Seigneur des vertus, le Dieu fort dans les combats (1). »

ARTICLE III.

Dans le ministère de l'annonciation, l'Ange devoit-il apparoître à la B. Vierge sous une forme corporelle?

Il paroît que l'Ange dans l'Annonciation n'auroit pas dû apparoître sous une telle forme. 1° Une vision intellectuelle est plus noble qu'une vision corporelle, comme le dit saint Augustin, *Genes. ad litt.*, II, 24, et surtout elle convenoit mieux à un ange ; car dans une vision intellectuelle l'ange paroît sous sa véritable forme, tandisque dans une vision corporelle il revêt une figure empruntée. Or, de même que pour annoncer un concept divin il convenoit d'envoyer un sublime messager, de même aussi falloit-il pour cela le genre de vision le plus noble. Donc l'Ange chargé de l'annonciation auroit dû apparoître à Marie dans une vision intellectuelle.

2° Une vision de l'imagination paroît elle-même être plus noble qu'une vision corporelle, dans la même mesure que l'imagination est une faculté plus noble que le sens. Or l'Ange apparut à Joseph dans le sommeil par une vision imaginaire, comme on le voit *Matth.*, I et II. Donc il eût dû également apparoître à Marie par une vision de ce genre plutôt que par une vision corporelle.

(1) « Dès que nous voyons l'ange saint Gabriel envoyé, nous devons attendre quelque excellente nouvelle sur la venue du Messie. Lorsque Dieu voulut apprendre à Daniel, *homme de désirs*, l'arrivée prochaine du *Saint des saints*, qui devoit être *oint et immolé*, le même ange fut envoyé à ce saint prophète. Il est encore envoyé à Zacharie; et à son seul nom nos désirs pour le Christ du Seigneur doivent se renouveler par de saints transports. » C'est encore

---

sicut Gregorius dicit, « hoc nomen officio ejus congruit; Gabriel enim Dei fortitudo nominatur. Per Dei ergo fortitudinem nuntiandus erat qui virtutum Dominus et potens in prælio, ad debellandas potestates aeras veniebat. »

ARTICULUS III.

Utrùm Angelus annuntians debuerit beatæ Virgini visione corporali apparere.

Ad tertium si proceditur (1). Videtur quòd Angelus annuntians non debuerit Virgini apparere visione corporali. Dignior enim est intellectualis visio, quam corporalis, ut Augustinus dicit XI. *Super Gen. ad litteram.* Et præcipuè ipsi Angelo est magis conveniens; nam visione intellectuali videtur Angelus in sua substantia, visione autem corporali videtur in assumpta figura corporea. Sed, sicut ad annuntiandum conceptum divinum decebat venire summum nuntium, ita etiam videtur quòd decuerit esse summum genus visionis. Ergo videtur quòd Angelus annuntians apparuerit Virgini visione intellectuali.

2. Præterea, visio imaginaria videtur etiam esse nobilior quam visio corporalis, sicut imaginatio est altior potentia, quam sensus. Sed Angelus apparuit Joseph in somnis secundùm imaginariam visionem, ut patet *Matth.*, I et II. Ergo videtur quòd etiam apparere debuerit beatæ Virgini imaginaria visione, et non corporali.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1.

3° Voir par les yeux du corps une substance spirituelle, c'est une chose qui frappe de stupéfaction; et de là ce que chante l'Eglise au sujet de Marie: « La Vierge s'effraie d'une telle lumière. » Or il eut mieux valu que son ame eût été mise à l'abri d'une semblable émotion. Il ne convenoit donc pas que l'annonciation se fît au moyen d'une vision corporelle.

Mais le contraire résulte de ce que saint Augustin dans l'un de ses sermons fait dire à la B. Vierge: « L'Archange Gabriel est venu vers moi avec une figure resplendissante, un riche vêtement, une démarche admirable. » Tout cela indique nécessairement une vision corporelle. Donc c'est par une telle vision que l'Ange apparut à la B. Vierge.

(CONCLUSION. — L'ange chargé d'annoncer qu'un Dieu invisible alloit s'incarner, dut aussi lui apparoître dans une vision corporelle.)

L'Ange chargé de l'annonciation apparut à Marie dans une vision corporelle, et cela convenoit pour plusieurs raisons : 1° A raison de l'objet même de son message; car il venoit annoncer que Dieu, invisible de sa nature, alloit devenir visible en s'incarnant. Ne convenoit-il donc pas que pour mieux exprimer cela, il prît lui-même la forme d'une créature visible? N'avons-nous pas dit aussi que toutes les apparitions de l'ancien Testament se rapportent à cette apparition suprême par laquelle le Fils de Dieu nous est apparu dans la chair? 2° Cela convenoit à la dignité de la Mère de Dieu; elle devoit recevoir non-seulement dans son ame, mais encore dans son sein le Fils de Dieu : il convenoit donc que son ame et ses sens extérieurs fussent en même temps ranimés par la vision angélique. 3° Cela devoit contribuer à établir avec plus de certitude l'existence du mystère (1); car nous saisissons avec plus de force les choses placées sous

Bossuet qui s'exprime ainsi, *Elévat.*, XII, 1; et l'on aime à voir les mêmes idées se perpétuer jusqu'à nos temps au sein de la tradition chrétienne.

(1) Après avoir saisi la profonde harmonie des mystères entre eux et l'admirable unité de la pensée divine dans le monde surnaturel, dans la création supérieure de la grace, l'auteur signale encore ici un point de contact, un accord intime et réel entre le domaine de la théo-

---

3. Præterea, corporalis visio spiritualis substantiæ, videntes stupefacit; unde et de ipsa Virgine cantatur : « Expavescit Virgo de lumine. » Sed melius fuisset quòd à tali turbatione mens ejus esset præservata. Non ergo fuit conveniens quòd hujusmodi annuntiatio fieret per visionem corporalem.

Sed contra est, quòd Augustinus in quodam sermone inducit beatam Virginem sic dicentem : « Venit ad me Gabriel Archangelus facie rutilans, veste coruscans, incessu mirabilis. » Sed hæc non possunt pertinere nisi ad corpoream visionem. Ergo corporea visione Angelus annuntians beatæ Virgini apparuit.

(CONCLUSIO. — Angelus invisibilis Dei Incarnationem annuntians, in corporali quoque visione apparere debuit.)

Respondeo dicendum, quòd Angelus annuntians apparuit Matri Dei corporea visione; et hoc conveniens fuit : primò quidem, quantum ad id quod annuntiabatur; venerat enim Angelus annuntiare incarnationem invisibilis Dei, per quam visibilis fieret. Unde etiam conveniens fuit ut ad hujus rei declarationem, visibilis creaturæ formam assumeret, in qua visibiliter appareret; cùm, etiam omnes apparitiones veteris Testamenti ad hanc apparitionem præordinentur, qua Filius Dei in carne apparuit. Secundo, fuit congruum dignitati Matris Dei; quæ non solùm in mente, sed in corporeo ventre erat Dei Filium receptura : et ideo non solùm mens ejus, sed etiam sensus corporei erant visione Angelica refovendi. Tertiò, congruit certitudini ejus quod annuntiabatur; ea enim, quæ

nos yeux que celles qui frappent seulement notre imagination. C'est ce que dit saint Jean Chrysostôme, *Super Matth.*, homil. IV : « Ce n'est pas durant le sommeil, c'est d'une manière visible que l'Ange se présente à la Vierge; comme elle alloit recevoir de lui le plus grand de tous les messages, il lui falloit une vision solennelle avant l'accomplissement d'une aussi étonnante merveille. »

Je réponds aux arguments : 1° La vision intellectuelle est supérieure à la vision imaginaire et à la vision corporelle, quand on les considère séparément. Mais saint Augustin lui-même dit dans le livre cité plus haut, que la prophétie où se rencontrent à la fois la vision intellectuelle et la vision imaginaire, est supérieure à celle qui n'a que l'une de ces deux visions. Or la B. Vierge fut en même temps favorisée de la vision corporelle et de l'illumination intellectuelle. L'apparition de l'Ange fut donc d'un caractère très-élevé. Il faut néanmoins le reconnoître, elle auroit eu quelque chose de plus noble encore si la Vierge avoit pu voir intellectuellement cet esprit pur dans sa propre substance; mais c'est ce que ne permettoient pas les conditions de la vie présente.

2° Sans doute, l'imagination est une puissance plus élevée que le sens extérieur; mais comme le principe de la connoissance humaine est dans le sens, c'est là que gît la plus grande certitude, puisque en tout les principes de la connoissance sont ce qu'il y a de plus certain. D'où il suit que Joseph, à qui l'Ange apparut dans le sommeil, ne fut pas favorisé d'une apparition aussi élevée que celle qui fut accordée à la B. Vierge.

3° Voici une observation très-juste de saint Ambroise, commentant l'Evangile selon saint Luc : « Nous sommes jetés dans le trouble et

logie pure et celui de la philosophie, tel qu'il l'a compris et tracé dans la première partie de son immortel ouvrage. Ce point de vue domine aussi dans la réponse à la seconde objection, puisée elle-même dans cet ordre d'idées, qui doit maintenant être familier à un lecteur attentif et sérieux, bien plus encore à l'humble et fervent disciple du docteur angélique.

---

sunt oculis subjecta, certius apprehendimus, quam ea quæ imaginamur. Unde Chrisostomus dicit super *Matth.* (Homil. IV), quòd Angelus « non in somnis, imò visibiliter Virgini astitit; nam quia magnam valdè relationem accipiebat ab Angelo, egebat ante tantæ rei eventum visione solemni (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectualis visio est potior quam visio imaginaria vel corporalis, si sit sola. Sed ipse Augustinus dicit (eodem lib. cap. IX), quòd excellentior est prophetia quæ habet simul intellectualem et imaginariam visionem, quam illa quæ habet alteram tantum. Beata autem Virgo non solùm percepit visionem corporalem, sed etiam intellectualem illuminationem. Unde talis apparitio nobilior fuit. Fuisset tamen nobilior, si ipsum Angelum intellectuali visione in sua substantia vidisset; sed hoc non patiebatur status hominis viatoris, quòd Angelum per essentiam videret.

Ad secundum dicendum, quòd imaginatio est quidem altior potentia quàm sensus exterior; quia tamen principium humanæ cognitionis est sensus, ideo in eo consistit maxima certitudo, quia semper oportet quòd principia cognitionis sint certiora. Et ideo Joseph, cui Angelus in somnis apparuit, non ita excellentem apparitionem habuit, sicut beata Virgo.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Ambrosius dicit super *Luc.*, « perturbamur, et à nostro alienamur affectu, quando perstringimur alicu-

(1) Vel juxta græcum παραδόξου, *supra opinionem admirabili*, sive inusitata, etc. Et *insolita* fortè scriptum erat.

comme en dehors de nos propres sentiments, quand nous sommes saisis par la rencontre inopinée d'une puissance supérieure. » Et c'est ce qui a lieu non-seulement par la vue corporelle, mais encore par celle de l'imagination; et de là ce qui est dit *Genes.*, XXV, 12 : « Après le coucher du soleil, un lourd sommeil s'empara d'Abraham, qui fut en proie à une sombre et profonde frayeur. » Mais une semblable perturbation n'est pas tellement nuisible à l'homme qu'il faille le priver pour cela d'une apparition angélique : d'abord, par cela seul qu'un homme est élevé au-dessus de lui-même, ce qui évidemment implique un degré de plus de grandeur, la partie inférieure de son être se débilite, et de là le trouble dont il sagit; c'est ainsi que, la chaleur naturelle se concentrant à l'intérieur, un tremblement s'empare des membres. Puis, comme le remarque Origène, dans son commentaire sur saint Luc, *homil.* IV et VI, l'Ange qui apparoît, sachant que telle est la faiblesse humaine, se hâte de remédier à cette perturbation; aussi dit-il, soit à Zacharie, soit à la B. Vierge, que son apparition jette également dans le trouble, « ne craignez pas. » Voilà pourquoi nous lisons dans la Vie de saint Antoine : « Le discernement des bons et des mauvais esprits n'est pas une chose difficile. En effet, si à la crainte succède la joie, sachons que c'est là un secours qui nous vient de Dieu, la sécurité de l'ame étant un signe qui nous annonce l'approche de sa Majesté sainte; mais si la frayeur qui nous a d'abord saisis persiste, c'est l'ennemi que nous avons devant nous. » Quant au trouble de Marie, il provenoit encore de sa modestie virginale; car, comme le dit saint Ambroise dans son commentaire de saint Luc, « il appartient aux vierges de trembler, de s'effrayer toutes les fois qu'un homme entre dans leur demeure, de redouter tout entretien avec l'homme. » Quelques-uns pensent néanmoins que la B. Vierge étant accoutumée à des visions angéliques, elle ne fut pas précisément troublée par la vue de l'Ange, mais bien par l'étonnement où la jeta ce que l'Ange venoit lui annoncer; car elle étoit loin d'avoir d'elle-même d'aussi grandes

---

jus superioris potestatis occursu. » Et hoc contingit non solùm in visione corporali, sed etiam in visione imaginaria; unde *Gen.*, XXV, dicitur, quòd « cùm sol occubuisset, sopor irruit super Abraham, et horror magnus et tenebrosus invasit eum. » Talis tamen perturbatio hominis, non tam homini nocet ut propter eam debeat Angelica apparitio prætermitti. Primò quidem, quia ex hoc ipso quòd homo supra seipsum elevatur (quod ad ejus pertinet dignitatem) pars ejus inferior debilitatur, ex quo provenit perturbatio prædicta; sicut etiam calore naturali ad interiora reducto, exteriora tremunt. Secundò, quia sicut Origenes dicit super *Luc.* Angelus apparens, sciens hanc esse humanam naturam, primum perturbationi medetur; unde tam Zachariæ, quàm Mariæ post turbationem dixit, *ne timeas*. Et propter hoc, ut legitur in vita Antonii, « non est difficilis beatorum spirituum malorumque discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, à Domino venisse sciamus auxilium; quia securitas animæ, præsentis majestatis indicium est. Si autem incussa formido permanserit, hostis est qui videtur. » Ipsa autem turbatio Virginis conveniens fuit verecundiæ virginali; quia, ut Ambrosius dicit super *Luc.*, « trepidare virginum est, et ad omnes viri ingressus pavere, omnes viri affatus vereri. » Quidam tamen dicunt, quòd cum B. Virgo assueta esset visionibus Angelorum, non turbata fuit in visione Angeli, sed in admiratione eorum quæ ei ab Angelo dicebantur,

pensées. Aussi remarque-t-on que l'Evangéliste dit que Marie fut troublée, non à la vue de l'Ange, mais à sa parole (1).

ARTICLE IV.

L'Annonciation s'est-elle accomplie dans un ordre convenable?

Il paroît que l'Annonciation ne s'est pas accomplie dans un ordre convenable. 1° La dignité de la Mère de Dieu dépend de son enfant. Or il faut manifester la cause avant l'effet. Donc l'Ange auroit dû commencer par révéler à la Vierge qu'elle alloit concevoir le Fils de Dieu, pour lui parler ensuite de sa dignité en la saluant.

2° La preuve doit être, ou bien omise dans les choses qui ne sauroient faire l'objet d'un doute, ou bien mise en avant dans les choses dont on peut douter. L'Ange néanmoins commença par annoncer à la Vierge ce dont elle doutoit, ce dont elle cherchoit même à se rendre compte, « comment cela pourra-t-il se faire? » Puis il en donne la preuve, soit en citant l'exemple d'Elisabeth, soit en se rejetant sur la toute-puissance de Dieu. Donc l'Ange n'a pas annoncé dans un ordre convenable le mystère de l'Incarnation.

3° Une grande chose ne sauroit être prouvée par une autre qui l'est moins. Or l'enfantement d'une Vierge étoit quelque chose de plus grand que celui d'une femme dans la vieillesse. Donc, en disant qu'une femme âgée avoit conçu pour montrer qu'une vierge pourroit aussi concevoir, l'Ange ne donnoit pas une raison suffisante.

Mais le contraire résulte de cette parole, *Rom.*, XIII, 1 : « Les choses qui viennent de Dieu, sont bien ordonnées. » Or l'Ange vint de Dieu pour

(1) Toutes ces diverses explications du trouble de Marie sont naturelles et plausibles. Ajoutons qu'elles ne se contredisent nullement entre elles et qu'il n'est pas nécessaire, en

---

quia de se tam magnifica non cogitabat. Unde et Evangelista non dicit quòd turbata fuerit in visione Angeli, sed *in sermone ejus*.

ARTICULUS IV.

Utrùm Annuntiatio convenienti fuerit ordine perfecta.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd Annuntiatio non fuerit convenienti ordine perfecta. Dignitas enim Matris Dei pendet ex prole concepta. Sed causa priùs debet manifestari, quam effectus. Ergo primò debuit Angelus Virgini annuntiare conceptum prolis, quàm ejus dignitatem exponere eam salutando.

2. Præterea, probatio aut prætermitti debet in his quæ dubia non sunt, aut præmitti in his quæ dubia esse possunt. Sed Angelus primò videtur annuntiasse id de quo Virgo dubitaret, et dubitando quæreret, dicens : « Quomodo fiet istud? » Et postea probationem adjunxit, tum ex exemplo Elizabeth, tum ex Dei omnipotentia. Ergo inconvenienti ordine annuntiatio per Angelum effecta est.

3. Præterea, majus non potest probari sufficienter per minus. Sed majus fuit Virginem parere, quàm vetulam. Ergo non fuit sufficiens probatio Angeli, probantis conceptum Virginis ex conceptu senis.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, XIII : « Quæ à Deo sunt, ordinata sunt (1). » Angelus autem missus est à Deo ad hoc quòd Vir-

(1) Ut ex Bibliis veteribus passim usurpat S. Thomas, et congruentissimo quidem sensu; sed nunc nova et emendata legunt, ut ad illius loci sensum et institutum legi debet : *Quæ sunt*,

annoncer à la Vierge le mystère de l'Incarnation, *Luc.*, 1. Donc cette Annonciation fut accomplie dans un ordre parfait.

(CONCLUSION.— On peut remarquer un ordre parfait dans la manière dont l'Ange accomplit sa mission; d'abord, il provoque l'attention de Marie, il l'instruit ensuite du mystère, et enfin il obtient son consentement.)

L'Annonciation fut accomplie par l'Ange dans l'ordre le plus convenable. Le messager divin se proposoit trois choses à l'égard de la Vierge : en premier lieu, appeler son attention sur les grandes choses qui se préparoient; c'est ce qu'il fait en lui adressant une salutation insolite et nouvelle; et de là cette remarque d'Origène, *Super Luc.*, homil. VI : « Si elle avoit su que de semblables paroles eussent jamais été adressées à quelqu'un, elle qui possédoit la science de la loi, cette salutation ne l'auroit pas effrayée comme une chose étrange. » Or, dans cette salutation, il commence par faire pressentir à Marie qu'elle est digne de concevoir le Fils de Dieu, par cette parole, « pleine de grace; » il exprime la conception elle-même en disant, « le Seigneur est avec vous; » il annonce les honneurs qui en seront la conséquence, « vous êtes bénie entre toutes les femmes. » En second lieu, il vouloit instruire Marie du mystère de l'Incarnation, qui devoit s'accomplir en elle; et c'est ce qu'il fait en lui annonçant d'abord la conception et l'enfantement, « vous concevrez dans votre sein; » il lui montre ensuite la dignité du Fils qu'elle doit enfanter, « il sera grand....; » il lui fait même connoître le mode de cette conception merveilleuse, « l'Esprit saint viendra en vous.... » Il vouloit, enfin,

adoptant l'une, de repousser les autres. Les différentes causes signalées par les Pères ont pu concourir à faire naître en Marie l'émotion marquée par l'Evangile. Il faut avouer néanmoins que le sentiment de saint Ambroise attribuant cette émotion à la délicatesse de la pudeur virginale, est celui qui semble avoir prévalu chez les auteurs ascétiques et les commentateurs des Livres saints. La haute leçon de vertu et de perfection qui en ressort, est sans doute en grande partie le motif de cette préférence.

---

gini annuntiaret, ut dicitur *Luc.*, I. Ergo ordinatissimè fuit annuntiatio per Angelum completa.

(CONCLUSIO. — Convenienti ordine Angelus in annuntiatione primò B. Virginem attentam reddidit, postea vero de mysterio instruxit, ac postremò eam ad consentiendum induxit.)

Respondeo dicendum, quòd annuntiatio congruo ordine per Angelum est perfecta. Tria enim Angelus intendebat circa Virginem : primò quidem, reddere mentem ejus attentam ad tantæ rei considerationem; quod quidem fecit, eam salutando quadam nova et insolita salutatione; unde Origenes dicit super *Luc.* (Homil. VI), quòd « si scivisset ad alium quempiam similem esse factum sermonem (utpotè quæ habebat legis scientiam) nunquam eam quasi peregrina talis salutatio terruisset. » In qua quidem salutatione præmisit idoneitatem ejus ad conceptum, in hoc quod dixit : « Gratia plena; » expressit conceptum, in hoc quod dixit : « Dominus tecum; » et prænuntiavit honorem consequentem, cùm dixit : « Benedicta tu in mulieribus. » Secundò autem, intendebat eam instruere de mysterio Incarnationis, quod in ea erat implendum; quod quidem fecit prænuntiando conceptum et partum, dicens : « Ecce concipies in utero, » etc., et ostendendo dignitatem prolis conceptæ, cùm dixit : « Hic erit magnus, » et etiam demonstrando modum conceptionis, cùm dixit : « Spiritus sanctus superveniet in te. » Tertiò, intendebat animum ejus

scilicet potestates, *à Deo ordinatæ sunt.* Unde subjungitur mox : *Qui ergo potestati resistit, Dei ordinationi* (hoc est institutioni) *resistit, etc.*

l'amener à donner son consentement; ce qu'il fait, soit par l'exemple d'Elisabeth, soit par une raison puisée dans la toute-puissance divine (1).

Je réponds aux arguments : 1° Pour un esprit humble rien de plus étonnant que d'entendre proclamer son excellence; et rien de plus propre que l'admiration à nous rendre attentifs. Voilà pourquoi l'Ange, dans le but d'appeler l'attention de Marie sur un si grand mystère, commence par lui donner des louanges.

2° Saint Ambroise dit expressément, en commentant ce passage de saint Luc, que la B. Vierge ne douta pas des paroles de l'Ange. Voici comment s'exprime ce docteur : « Que la réponse de Marie est plus modérée que celle du prêtre ! Elle dit, *comment cela se fera-t-il ?* Tandis que Zacharie dit, *d'où saurai-je cela ?* On est loin de croire quand on prétend ne pas même savoir. La Vierge, au contraire, manifeste l'intention d'obéir, elle ne doute pas qu'elle ne le doive, puisqu'elle demande comment cela doit avoir lieu » Saint Augustin (2) cependant paroît admettre qu'elle a douté, car il est dit dans ses *Questions de l'ancien et du nouveau Testament*, LI : « Comme Marie hésite, l'Ange lui prouve la possibilité de cette conception divine. » Il est vrai qu'un tel doute est plutôt celui de l'admiration que de l'incrédulité, et la preuve que l'Ange donne répond à ce premier sentiment, et non au second.

3° Saint Ambroise dit *Hexameron*, V, 10 : « Des natures stériles ont

(1) Ayant entrepris d'exposer les mystères du Fils de Dieu fait homme, l'auteur a dû plus d'une fois, on le comprend sans peine, se laisser entraîner à interpréter, d'après les autorités les plus accréditées dans l'Eglise, les textes de l'Evangile où ces mystères nous sont rapportés. C'est ce que nous avons déjà remarqué dans des circonstances analogues. La science théologique ayant sa base principale et ses plus féconds éléments dans les divines Ecritures, on conçoit que l'œuvre du théologien touche de bien près à celle du commentateur et se confonde parfois avec elle.

(2) Ou plutôt un autre auteur ecclésiastique, dont le travail a longtemps été compté parmi les ouvrages du grand docteur.

---

inducere ad consensum; quod quidem fecit exemplo Elizabeth, et ratione ex divina omnipotentia sumpta.

Ad primum ergo dicendum, quòd animo humili nihil est mirabilius quam auditus suæ excellentiæ; admiratio autem maximè attentionem animi facit. Et ideo Angelus volens mentem Virginis attentam reddere ad auditum tanti mysterii, ab ejus laude incœpit.

Ad secundum dicendum, quòd Ambrosius expressè dicit super *Luc.*, quòd Beata Virgo de verbis Angeli non dubitavit. Dicit enim : « Quanto temperantior est Mariæ responsio, quam verba sacerdotis ! Hæc ait : *Quomodo fiet istud ?* ille respondit : *Unde hoc sciam?* Negat ille se credere, qui negat se scire. Ista se facere profitetur nec dubitat esse faciendum, quòd quomodo fieri possit, inquirit. » Augustinus tamen videtur dicere quòd dubitaverit; dicit in lib. *Quæst. veteris et novi Testamenti* (1) : « Ambigenti Mariæ de conceptu, possibilitatem Angelus prædicat. » Sed talis dubitatio magis est admirationis, quàm incredulitatis. Et ideo probationem Angelus inducit, non ad auferendam infidelitatem, sed magis ad removendam ejus admirationem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Ambrosius dicit in *Hexameron*, « ob hoc multæ steriles

(1) Scilicet qu. 51, quæ nos movere parum debet, cùm Augustini non sit, ut jam notatum sæpè, adeoque inter adulterina, tom. IV, in appendicem rejectum est.

enfanté, pour rendre croyable l'enfantement d'une Vierge. » Si donc l'Ange parle de la conception miraculeuse d'Elisabeth, ce n'est pas qu'il prétende donner une preuve suffisante, il cite seulement un exemple frappant et figuratif. Aussi pour donner plus de force à cet exemple ajoute-t-il une considération puisée dans la toute-puissance de Dieu.

QUESTION XXXI.

De la conception du Sauveur quant à la matière dont son corps est formé.

Nous avons à traiter ici de la conception du Sauveur. Nous la considérons : d'abord, dans la matière dont son corps a été formé ; puis, dans l'auteur de cette conception; enfin, dans le mode et l'ordre selon lesquels elle s'est accomplie.

Sur le premier point huit questions se présentent : 1° La chair du Christ a-t-elle été prise de la souche d'Adam ? 2° A-t-elle été prise de la race de David ? 3° La généalogie du Christ est-elle convenablement établie dans les Evangiles ? 4° Le Christ a-t-il dû naître d'une femme ? 5° Son corps a-t-il été formé du sang très-pur de la Vierge ? 6° La chair du Christ a-t-elle été dans les anciens patriarches d'une manière déterminée ? 7° A-t-elle été là soumise au péché ? 8° A-t-elle été dans Abraham soumise au tribut de la dîme ?

---

pepererunt, ut partus credatur Virginis. » Et ideo conceptus Elizabeth sterilis inducitur non quasi sufficiens argumentum, sed quasi quoddam figurale exemplum. Et ideo ad confirmationem hujus exempli subditur argumentum efficax ex omnipotentia divina.

QUÆSTIO XXXI.

De conceptione Salvatoris quoad materiam de qua corpus ejus conceptum est, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de ipsa conceptione Salvatoris : primò, quantum ad materiam de qua ejus corpus conceptum est; secundò, quantum ad conceptionis auctorem; terciò, quantum ad modum et ordinem conceptionis.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm caro Christi fuerit sumpta de Adam. 2° Utrùm fuerit sumpta de David. 3° De genealogia Christi, quæ in Evangeliis ponitur. 4° Utrùm decuerit Christum nasci de fœmina. 5° Utrùm fuerit de purissimis sanguinibus Virginis corpus ejus formatum. 6° Utrùm caro Christi fuerit in antiquis Patribus, secundùm aliquid signatum. 7° Utrùm caro Christi in Patribus fuerit peccato obnoxia. 8° Utrùm fuerit decimata in lumbis Abrahæ.

ARTICLE I.

La chair du Christ a-t-elle été prise de la souche d'Adam?

Il paroît que ce n'est pas dans Adam que la chair du Christ a été prise. 1° Il est dit, I. *Corinth.*, XV, 47 : « Le premier homme venu de la terre étoit terrestre; le second venu du ciel est céleste. » Or le premier homme c'est Adam; le second c'est le Christ. Donc celui-ci ne tire pas son origine de celui-là, il a une origine différente.

2° La conception du Christ a dû être miraculeuse au suprême degré. Or c'est un plus grand miracle de former un corps humain du limon de la terre, que de le former de la race d'Adam. Donc il ne convenoit pas, ce semble, que le Christ ait tiré son corps de la masse commune; il paroît que ce corps auroit dû être formé d'une autre matière.

3° Le péché est entré dans le monde par un seul homme, c'est-à-dire par Adam; car, comme il étoit la souche commune du genre humain, tous ont péché en lui, comme on le voit *Rom.*, V. Mais si le corps du Christ étoit pris de la souche d'Adam, le Christ se fût lui-même trouvé dans notre premier père, quand celui-ci pécha; et il eût dès-lors contracté le péché originel; ce qui répugne à la pureté du Christ. Donc son corps n'a pas été formé de la masse commune des enfants d'Adam.

Mais l'Apôtre dit ainsi le contraire, *Hebr.*, II, 16 : « Il ne s'est pas uni les anges, mais il s'est uni la race d'Abraham. » Or cette race est évidemment prise de la souche d'Adam. Donc le corps du Christ a été formé de la matière commune émanant de ce premier père.

(Conclusion. — Le Christ ayant pris la nature humaine pour la purifier de sa corruption, il convenoit qu'il prît un corps provenant de la souche d'Adam.)

ARTICULUS I.

Utrum caro Christi fuerit sumpta de Adam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd caro Christi non fuerit sumpta ex Adam. Dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, XV : « Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de cœlo, cœlestis. » Primus autem homo est Adam; secundus est Christus. Ergo Christus non est ex Adam; sed habet ab eo distinctam originem.

2. Præterea, conceptio Christi debuit esse maximè miraculosa. Sed majus est miraculum formare corpus hominis ex limo terræ, quàm ex materia humana, quæ de Adam trahitur. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens Christum ab Adam carnem sumpsisse. Ergo videtur, quòd corpus Christi non debuerit formari de massa humani generis derivata ab Adam, sed de aliqua alia materia.

3. Præterea, peccatum in hunc mundum intravit per unum hominem, scilicet per Adam; quia omnes in eo originaliter existentes peccaverunt, ut patet *Rom.*, V. Sed si corpus Christi fuisset ab Adam sumptum, ipse etiam in Adam originaliter fuisset, quando peccavit. Ergo peccatum originale contraxisset; quod non decebat Christi puritatem. Non ergo corpus Christi est formatum de materia sumpta ab Adam.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Hebr.*, II : « Nusquam Angelos apprehendit, » scilicet Filius Dei : « Sed semen Abrahæ apprehendit. » Semen autem Abrahæ sumptum est ex Adam. Ergo corpus Christi fuit formatum de materia ex Adam sumpta.

(Conclusio. — Cùm Christus naturam assumpserit humanam, ut eam à corruptione purgaret, fuit conveniens ut carnem ex materia sumeret ab Adam derivata.)

En prenant la nature humaine, le Christ a voulu la purifier de sa corruption. Or la nature humaine n'avoit besoin d'être ainsi purifiée si ce n'est parce qu'elle avoit été viciée dans son origine, c'est-à-dire dans Adam. Voilà pourquoi il convenoit que le Christ prît son corps dans cette masse commune qui dérive d'Adam, puisqu'il devoit la guérir par une semblable union (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit que le second Adam, c'est-à-dire le Christ, vient du ciel, on ne veut pas dire qu'il en tire la matière de son corps; mais on considère alors, ou bien la vertu par laquelle ce corps a été formé, ou bien la divinité même du Christ. Par sa matière le corps du Christ fut terrestre, comme celui d'Adam (2).

2° Le mystère de l'Incarnation du Christ est un grand miracle, avons-nous dit, mais un miracle qui forme un article de foi au lieu de servir à confirmer la foi. Aussi, dans le mystère de l'Incarnation n'a-t-on pas besoin d'examiner si c'est là un miracle plus ou moins grand, comme on le fait pour les miracles qui peuvent servir à la confirmation de la foi. On examine ici ce qui convient le mieux, soit à la sagesse divine, soit au salut du genre humain; et c'est là ce qui doit fixer notre attention dans toutes les choses de foi. On pourroit dire encore que dans le mystère de

(1) Nous avons vu plus haut, au commencement du traité de l'Incarnation, que la nature humaine présentoit au choix que le Verbe divin a fait d'elle, deux titres opposés : le premier, c'est sa qualité de nature intelligente ou raisonnable, qui la distingue de toutes les autres créatures visibles et qui l'élève incomparablement au-dessus d'elles en la rapprochant de Dieu. Le second, c'est d'être une nature déchue, mais guérissable, selon l'expression des Livres saints, ce qui, d'autre part, la distingue des anges, plus rapprochés de Dieu que nous ne le sommes, il est vrai, mais qui ne sont pas tombés comme nous, ou dont la chute est irréparable. Or c'est en prenant la nature humaine, en se l'unissant personnellement, que le Fils de Dieu a voulu la guérir et la restaurer. C'est ainsi qu'il a pris nos infirmités et porté nos douleurs, comme l'avoit annoncé le Prophète. « Ce qui n'est pas pris par le Verbe, avons-nous vu dans un ancien docteur, ne sauroit être guéri. » La chair prise par le Christ est donc bien réellement une chair humaine, une chair issue d'Adam. C'est ce qui résulte invinciblement de ce qui a été déjà dit; c'est ce que nous verrons plus clairement encore, s'il est possible, quand l'auteur étudiera en elle-même la conception du Christ.

(2) On ne sauroit douter que ce ne soit là l'interprétation la plus simple, la plus naturelle, la plus vraie du texte de l'Apôtre. C'est donc à celle-là qu'il faut s'en tenir. On en trouve d'autres néanmoins dans les Pères. Saint Jean Chrysostôme dit que le Christ est appelé un homme

---

Respondeo dicendum, quòd Christus humanam naturam assumpsit, ut eam à corruptione purgaret. Non autem purgatione indigebat natura humana, nisi secundùm quod infecta erat per originem vitiatam, qua ex Adam descendebat. Et ideo conveniens fuit ut carnem sumeret ex materia ab Adam derivata, ut ipsa natura per assumptionem curaretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundus homo, id est, Christus, dicitur esse de cœlo, non quidem quantum ad materiam corporis, sed vel quantùm ad virtutem formativam corporis ejus, vel etiam quantùm ad ipsam ejus divinitatem. Secundùm autem materiam corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpus Adæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est, mysterium Incarnationis Christi est quiddam miraculosum, non sicut ordinatum ad confirmationem fidei, sed sicut articulus fidei. Et ideo in mysterio Incarnationis non requiritur quid sit majus miraculum, sicut in miraculis quæ fiunt ad confirmationem fidei; sed quid sit divinæ sapientiæ convenientius et magis expediens humanæ saluti; quod requiritur in omnibus quæ fidei sunt. Vel potest dici quòd in mysterio Incarnationis non solùm attenditur

l'Incarnation le miracle ne consiste pas seulement ni surtout dans la matière même de la conception, mais plutôt dans le mode de la conception et de l'enfantement, puisque c'est une Vierge qui conçoit et enfante un Dieu.

3° Le corps du Christ fut en Adam, comme nous l'avons dit plus haut, par sa substance matérielle, puisque la matière dont étoit formé le corps du Christ émanoit d'Adam ; mais il n'y fut pas par la puissance active et génératrice. Et voilà pourquoi le Christ n'a pas contracté le péché originel, comme le contractent les autres hommes, qui dérivent d'Adam par la voie commune.

ARTICLE II.

La chair du Christ a-t-elle été prise de la race de David?

Il paroît que la chair du Christ n'a pas été prise de la race de David. 1° Saint Matthieu, en retraçant la généalogie du Christ, l'a fait aboutir à saint Joseph. Mais saint Joseph ne fut pas le père du Christ, comme il a été dit plus haut, quest. XXVIII, art. 1. Il ne paroît donc pas que le Christ descende de la race de David.

2° Aaron étoit de la tribu de Lévi, comme on le voit *Exod.*, VI. Or il est dit que Marie, Mère du Christ, étoit parente de sainte Elisabeth, laquelle étoit fille d'Aaron, comme il est dit *Luc.*, I. Par conséquent, David ayant été de la tribu de Juda, comme le rappèle l'Evangile, *Matth.*, I. Il paroît que le Christ ne descendoit pas de la race de David.

3° Il est dit de Jéchonias, roi d'Israël, par le Prophète, *Jerem.*, XXII, 30 : « Ecrivez que cet homme est stérile et que nul de sa race ne

céleste à raison de ses mœurs et de sa vie, dont la perfection étoit comme un reflet de la pureté et de la beauté qui rayonnent dans le ciel. Et le saint docteur appuie son explication sur la recommandation que l'Apôtre nous fait dans le même passage de retracer en nous l'image, non de l'homme terrestre, mais de l'homme céleste ; ce qui ne peut avoir lieu que par l'imitation de ses vertus. Théodoret veut que ce titre d'homme céleste soit donné au

---

miraculum ex materia conceptus; sed magis ex modo conceptionis et partus; quia scilicet Virgo concepit et peperit Deum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est, corpus Christi fuit in Adam secundùm *corporalem substantiam;* quia scilicet ipsa materia corporis Christi derivata est ab Adam; non autem fuit ibi secundùm *seminalem virtutem;* quia non est conceptum ex virili semine. Et ideo non contraxit originale peccatum, sicut et cæteri, qui ab Adam per viam virilis seminis derivantur.

ARTICULUS II.

Utrùm caro Christi fuerit sumpta de David.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd Christus non sumpserit carnem de semine David. Matthæus enim genealogiam Christi texens, eam ad Joseph perducit. Joseph autem non fuit Pater Christi, ut suprà dictum est (1). Non ergo videtur quòd Christus de genere David descenderit.

2. Præterea, Aaron fuit de tribu Levi, ut patet *Exod.*, VI. Maria autem mater Christi, cognata dicitur Elizabeth, quæ est filia Aaron, ut patet *Luc.*, I. Cùm ergo David fuerit de tribu Juda, ut patet *Matth.*, I, videtur quòd Christus de semine David non descenderit.

3. Præterea, Jerem. XXII, dicitur *De Jechonia :* « Scribe virum istum sterilem, nec enim erit de semine ejus vir qui sedeat super solum David. » Sed de Christo dicitur *Isa.*, IX :

(1) Quæst. 3, art. 1, ad 1.

s'asseoira sur le trône de David. » Donc le Christ ne descendoit pas de la race de Jéchonias, ni, par conséquent, de celle de David, puisque la suite des générations part de David en passant par Jéchonias. *Matth.*, I.

Mais l'Apôtre dit formellement le contraire, *Rom.*, I, 3, où il parle de ce Fils de Dieu « qui lui a été formé de la race de David selon la chair. »

(CONCLUSION. — Le Christ a été fils d'Abraham et de David selon la chair, par la raison qu'il venoit sauver et les enfants de la circoncision et les élus parmi les Gentils.)

Il est deux hommes surtout dont le Christ est appelé le fils, Abraham et David, comme on le voit *Matth.*, I. On peut donner de cela plusieurs raisons : 1° C'est à eux que la promesse du Rédempteur a été spécialement faite ; car il est dit à Abraham, *Genes.*, XXII, 18 : « Toutes les nations de la terre seront bénies dans votre race. » Ce que l'Apôtre explique du Christ en disant, *Galat.*, III, 16 : « Les promesses ont été faites à Abraham et à son descendant ; on ne dit pas à ses descendants, comme pour en désigner plusieurs, mais bien à son descendant, pour en désigner spécialement un, qui est le Christ. » Il est dit à David, *Psalm.* CXXXI, 11 : « Je placerai sur ton trône le rejeton de ton sang. » Aussi, le peuple Juif, accueillant Jésus comme roi, s'écrioit, *Matth.*, XXI, 9 : « Hosanna au Fils de David. » 2° Le Christ devoit être roi, prophète et prêtre. Or Abraham étoit prêtre ; et cela résulte clairement de ce que le Seigneur lui dit, *Genes.*, XV, 9 : « Prenez une génisse de trois ans. » Il fut également prophète, comme il est encore dit, *Genes.*, XX, 7 : « C'est un prophète, et il priera pour vous. » David, de son côté, fut en même temps roi et

Christ en prévision de son second avènement, puisque alors il descendra visiblement du ciel, et pour y ramener avec lui ses véritables disciples.

« Super solium David sedebit. » Ergo Christus non fuit de semine Jechoniæ, et per consequens nec de genere David; quia *Matth.*, I, à David per Jechoniam series generationum perducitur.

Sed contra est, quòd dicitur *Rom.*, I : « Qui factus est ei ex semine David secundum carnem. »

(CONCLUSIO. — Christus secundum carnem filius fuit Abrahæ et David, cùm in salutem venerit et circumcisioni et electioni Gentilium.)

Respondeo dicendum, quòd Christus specialiter duorum antiquorum patrum filius dicitur esse, Abrahæ scilicet et David, ut patet *Matth.*, I. Cujus est multiplex ratio : Prima quidem, quia ad hos specialiter de Christo promissio facta est; dictum est enim Abrahæ *Genes.*, XXII : « Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ. » Quod Apostolus de Christo exponit dicens *Galat.*, III : « Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus ; non dicit *et seminibus* quasi in multis, sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus. » Ad David autem dictum est *Ps.* CXXXI : « De fructu ventris tui ponam super sedem tuam. » Unde et populi Judæorum, ut regem honorifi è suscipientes dicebant *Matth.*, XXI : « Hosanna Filio David (1). » Secunda ratio est, quòd Christus futurus erat rex, propheta et sacerdos. Abraham autem sacerdos fuit, ut patet ex hoc quod Dominus dixit ad eum *Genes.*, XV : « Sume tibi vaccam triennem, etc. » Fuit etiam Propheta, secundùm illud quòd dicitur *Gen.*, XX : « Propheta est, et orabit pro te (2), » David

(1) Ut vers. 9 videre est, vel *Marc.*, XI, vers. 10 : *Benedictum quod venit regnum patris nostri David, hosanna in excelsis.*

(2) Dictum ad Abimelech regem Geraræ, cùm uxorem Abraham, quam sororem putabat,

prophète. 3° La circoncision commence en Abraham, et l'élection divine se manifesta surtout en David, selon cette parole, I. *Reg.*, XIII, 14 : « Le Seigneur a cherché un homme selon son cœur. » C'est donc pour bien montrer qu'il est venu sauver et les enfants de la circoncision et ceux qui seroient choisis parmi les Gentils, qu'il est nommé d'une manière toute spéciale Fils d'Abraham et de David (1).

Je réponds aux arguments : 1° Cette objection est de Fauste le Manichéen, qui prétendoit prouver que le Christ n'est pas fils de David par la raison qu'il n'a pas Joseph pour père, et que l'Evangéliste conduit jusqu'à celui-ci la suite des générations. Voici ce que lui répond saint Augustin, *Contra Faust.*, XXIII, 18 : « Du moment où le même Evangéliste dit que Joseph est l'époux de Marie, que Marie est la Mère du Christ, et que le Christ est de la race de David, que faut-il penser, si ce n'est que Marie n'étoit pas étrangère à cette même race de David; que ce n'est pas en vain qu'elle est appelée l'épouse de Joseph, qu'il y avoit là un véritable mariage, par l'union des cœurs, et non par celle des corps; et que c'est enfin à cause de la dignité du sexe que la suite des générations aboutit à Joseph. » Bientôt après le même saint docteur ajoute : « Ainsi

(1) A moins de prétendre, avec Simon le Magicien et ses disciples, que le corps du Christ étoit formé des élements celestes, ou bien, avec les manichéens, que ce corps étoit imaginaire et fantastique, il faut reconnoître que le Christ étoit de la race d'Abraham, puisqu'il appartenoit à une nation qui descendoit de ce patriarche. Aussi n'a-t-il pas été élevé de doute ou d'objection à cet égard. Mais c'est autre chose quand il est question de David. Comme il étoit manifeste, même pour des étrangers, que le Messie promis au monde et spécialement attendu par les Juifs, devoit être de la tribu de Juda et de la famille de David, selon les prophéties les plus explicites et la tradition la plus constante, pour arracher à Jésus-Christ sa qualité de Messie, et renverser par là même le dogme de la Rédemption et le christianisme tout entier, les impies des premiers siècles, Celse, Porphyre, Julien l'apostat, Libanius, Tatien et le manichéen Fauste, nommé ici par notre saint auteur, s'attachèrent fort à prouver que le Christ n'appartenoit pas à la famille royale de David. Telle est la source impure des objections auxquelles les théologiens ont dû répondre, et qu'ils ont résolues avec tant de force et de supériorité. Ces philosophes étoient animés d'une haine implacable, comme l'atteste encore ce qui nous reste de leurs écrits, d'une sorte de haine personnelle contre le Fondateur du christianisme. Tout atroce, tout insensé qu'un tel sentiment puisse nous paroître, nous devons en être moins étonnés, puisque le dernier siècle l'a vu se

---

autem, rex fuit et propheta. Tertia ratio est, quia in Abraham primò incœpit circumcisio; in David autem maximè manifestata est Dei electio, secundum illud quod dicitur I. *Regum* XIII : « Quæsivit Dominus sibi virum juxta cor suum. » Et ideo utriusque Filius Christus specialissimè dicitur, ut ostendatur esse in salutem et circumcisioni, et electioni Gentilium.

Ad primum ergo dicendum, quòd hæc objectio fuit Fausti Manichæi, volentis probare Christum non esse filium David, quia non est conceptus ex Joseph, usque ad quem seriem generationis Matthæus perducit. Contra quem Augustinus respondet XXIII. lib. *Conra Faustum* (cap. 18), quòd « cùm idem Evangelista dicat et virum Mariæ esse Joseph, et Christi matrem Virginem esse, et Christum esse ex semine David, quid restat nisi credere Mariam non fuisse extraneam à cognatione David? et eam *Joseph conjugem* non frustra appellatam, propter animorum confœderationem, quamvis ei non fuerit carne commixtus; et quòd potius propter dignitatem virilem ordo generationum usque ad Joseph perducitur. » Et mox cap. 9 :

sustulisset, ac eam ipsi restituere jubereturà Deo, qui et veniam ei propter ignorantiam facti per ipsius Abrahæ preces promittebat.

donc, nous croyons que Marie elle-même étoit de la famille de David, et nous le croyons parce que nous croyons aux Ecritures, lesquelles nous disent, et que le Christ est fils de David selon la chair, et que Marie sa Mère est Vierge dans la conception comme dans l'enfantement. » C'est ce que dit encore saint Jérôme dans son commentaire de saint Matthieu : « Joseph et Marie étoient de la même tribu ; la loi faisoit donc un devoir à Joseph de prendre Marie pour femme, puisqu'elle étoit sa parente ; et voilà pourquoi aussi, ils viennent se faire inscrire ensemble à Bethléem, comme appartenant à la même race. »

2° C'est saint Grégoire de Nazianze qui se charge de répondre à cette objection. Voici ce qu'il dit, *Carm.*, XXXVIII : « Tout cela est arrivé par une volonté divine, Dieu a voulu que la race royale s'unît à la race sacerdotale, afin que le Christ, qui devoit être prêtre et roi, naquît de l'une et de l'autre selon la chair. » Aussi voyons-nous Aaron, le premier des prêtres selon la loi, prendre une femme dans la tribu de Juda, Elisabeth, fille d'Aminadab. Il a pu de même arriver que le père d'Elisabeth, mère du précurseur, ait pris une femme de la race de David, et que de là soit venue la parenté qui unissoit Elisabeth avec Marie. On pourroit encore supposer que le père de la B. Vierge, étant lui-même de la race de David, avoit pris sa femme dans la descendance d'Aaron. Saint Augustin émet enfin une autre hypothèse, *Contra Faust.*, XXXIII, 4 : « Si Joachim, père de Marie, appartenoit à la race d'Aaron (comme du reste le prétendoit l'hérétique Fauste sur la foi de certaines écritures apocryphes), il faudroit dire que la mère de Joachim lui-même étoit de la race de David. » Et de la sorte il restera toujours que Marie descend du roi prophète.

renouveler dans toute sa rage, avec un raffinement peut-être de ruse et de perfidie. Voltaire s'est chargé d'expliquer, en nous le retraçant, le caractère de Julien l'apostat. Cette passion aveugle a fait, comme il arrive toujours, tomber les ennemis du Christ et de son Evangile, dans les plus grossières contradictions. C'est une arme de plus qu'ils livroient aux mains de ses disciples. Et, dans tous les cas, leurs attaques et leurs erreurs, aussi bien que celle, des hérétiques, ont constamment préparé de nouveaux triomphes à la justice et à la vérité.

Sic « ergo nos credimus etiam Mariam fuisse de cognatione David ; quia Scripturis credimus, quæ utrumque dicunt, et Christum ex semine David secundum carnem, et ejus matrem Mariam, non cum viro concumbendo, sed Virginem. » Ut enim dicit Hieronymus super *Matth.*, « ex una tribu fuit Joseph et Maria : unde ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam, propter quod et simul censentur in Bethlehem, quasi simul de una stirpe generati. »

Ad secundum dicendum, quòd huic objectioni Gregorius Nazianzenus respondet dicens, quòd « hoc nutu superno contigit, ut regium genus sacerdotali stirpi jungeretur, ut Christus, qui rex est et sacerdos, ab utrisque nasceretur secundùm carnem » Unde et Aaron qui fuit primus sacerdos secundum legem, duxit ex tribu Juda conjugem Elizabeth filiam Aminadab. Sic ergo potuit fieri, ut pater Elizabeth aliquam uxorem habuerit de stirpe David, ratione cujus B. Virgo Maria de stirpe David, esset Elizabeth cognata. Vel potius econversò, quòd pater B. Mariæ de stirpe David existens, uxorem habuerit de stirpe Aaron. Vel, sicut Augustinus dicit XXIII. *Contra Faustum*, cap. 4 : « Si Joachim pater Mariæ de stirpe Aaron fuit (ut Faustus hæreticus per quasdam Scripturas apochryphas asserebat) credendum est quòd mater Joachim fuerit de stirpe David, vel etiam uxor ejus ; » ita ut per aliquem modum Mariam dicamus fuisse de stirpe David.

3° Par cette prophétie, comme le remarque saint Ambroise, *Sup. Luc.*, cap. 3, « il n'est pas dit précisément que Jéchonias n'aura pas de descendants. Le Christ a donc pu descendre de sa race. De plus il n'est pas contre cette prophétie que le Christ ait régné, par la raison que son règne n'est pas un règne temporel ; il a lui-même dit : Mon royaume n'est pas de ce monde. »

ARTICLE III.

La généalogie du Christ est-elle convenablement ourdie par les Evangélistes?

Il paroît qu'il n'en est pas ainsi. 1° Il est dit du Christ, *Isa.*, LIII, 8 : « Qui racontera sa génération? » Donc la génération du Christ ne devoit pas être retracée.

2° Un homme n'a pas deux pères. Or, d'après saint Matthieu, « Jacob fut le père de Joseph, époux de Marie ; » et, selon saint Luc, « Joseph fut le fils d'Héli. » Donc il y a là une contradiction.

3° On remarque d'autres variations entre les Evangélistes; ainsi saint Matthieu, en commençant sa généalogie par Abraham, et la conduisant jusqu'à Joseph, énumère quarante-deux générations; et saint Luc, qui met sa généalogie après le baptême du Christ, la commence par le Christ lui-même et la fait remonter jusqu'à Dieu, ce qui lui donne soixante-dix-sept générations en y comprenant les deux extrêmes. Donc il paroît que ni l'un ni l'autre n'ont établi convenablement cette généalogie.

4° Nous lisons IV. *Reg.*, VIII, que Joram engendra Ochozias, auquel succéda Joas son fils; celui-ci eut pour successeur son fils Amasias, à qui succéda Azarias son fils, appelé aussi Ozias, et celui-ci eut pour successeur Joatham

---

Ad tertium dicendum, quòd per illam auctoritatem propheticam, sicut Ambrosius dicit super (*Luc.*, cap. 3, « non negatur ex semine Jechoniæ posteros nascituros. Et ideo de semine ejus Christus est. Et quòd regnavit Christus non contra prophetiam est, non enim sæculari honore regnavit; ipse enim dixit, regnum meum non est de hoc mundo. »

ARTICULUS III.

Utrùm convenienter genealogia Christi ab Evangelistis texatur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd genealogia Christi inconvenienter ab Evangelistis texatur (1). Dicitur enim *Isa.*, LIII, de Christo: « Generationem ejus quis enarrabit? » Ergo non fuit generatio Christi enarranda.

2. Præterea, impossibile est unum hominem duos patres habere. Sed Matthæus dicit quòd « Jacob genuit Joseph virum Mariæ; » Lucas autem dicit Joseph fuisse filium Heli. Ergo contraria sibi invicem scribunt.

3. Præterea, videntur in quibusdam à se invicem diversificari; Matthæus enim in principio lib. incipiens ab Abraham, descendendo usque ad Joseph, quadraginta duas generationes enumerat; Lucas autem post baptismum Christi, generationem Christi ponit, incipiens à Christo et perducens generationum numerum usque ad Deum, ponens generationes septuaginta septem utroque extremo computato. Videtur igitur, quòd inconvenienter generationem Christi describant.

4. Præterea, IV. *Reg.*, VIII, legitur, quòd Joram genuit Ochoziam, cui successit Joas filius ejus; huic autem successit filius ejus Amasias, postea regnavit filius ejus Azarias, qui appellatur Ozias, cui successit Joatham

(1) Nempe *Matth.*, I, juxta unam seriem; *Luc.* autem, III, juxta quamdam aliam versùs finem.

son fils. Or saint Matthieu dit que Joram engendra Ozias. Donc il paroît avoir mal établi la généalogie du Christ, puisqu'il omet trois rois consécutifs.

5° Tous ceux qui figurent dans la généalogie du Christ appartenoient à une famille complète, et quelquefois nombreuse. Or saint Matthieu ne fait figurer que trois femmes dans cette généalogie, Thamar, Ruth et la femme d'Urie, il ne mentionne également que les frères de Judas et de Jéchonias, puis en outre Pharès et Zaram, dont saint Luc n'a rien dit. Donc il paroît que la généalogie du Christ n'a pas été convenablement ourdie par les Evangélistes.

Mais le contraire repose sur l'autorité des saintes Ecritures.

(Conclusion. — La généalogie du Christ a été convenablement ourdie par les Evangélistes.)

L'Apôtre dit, II. *Tim.*, III, 16 : « Toute l'Ecriture sainte a été divinement inspirée. » Or les choses inspirées de Dieu sont dans un ordre parfait, selon cette autre parole du même Apôtre, *Rom.*, XIII, 1 : « Les choses qui viennent de Dieu sont bien ordonnées (1). » La généalogie du Christ est donc établie dans un ordre convenable.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jérôme dit, dans son commentaire de saint Matthieu, que le prophète Isaïe parle en cet endroit de la génération divine du Christ, tandis que l'Evangéliste raconte sa génération humaine, ne cherchant pas à expliquer le mode de l'Incarnation, puisque c'est là une chose ineffable, mais énumérant simplement les ancêtres du Christ selon la chair.

2° Cette objection, qui a été soulevée par Julien l'apostat, est diversement résolue par les différents docteurs. Quelques-uns disent avec saint

(1) Nous avons déjà dit que ce texte est autrement ponctué, et présente dès lors un sens tout différent dans les éditions modernes. Mais on peut dire que dans la signification que lui donne saint Thomas, il formule une vérité pleinement évidente.

---

filius ejus. Matthæus autem dicit quòd Joram genuit Oziam. Ergo videtur inconvenienter generationem Christi describere, tres reges in medio prætermittens.

5. Præterea, omnes qui in Christi generatione describuntur, patres habuerunt et matres, et plurimi etiam ex eis fratres habuerunt. Matthæus autem in generatione Christi tres tantum enumerat matres, scilicet Thamar, Ruth, et uxorem Uriæ (1); fratres autem nominat Judæ et Jechoniæ, et iterum Phares et Zaram; quorum nihil posuit Lucas. Ergo videntur Evangelistæ inconvenienter genealogiam Christi descripsisse.

Sed contra est, auctoritas Scripturæ.

(Conclusio. — Convenienti ordine Christi genealogia ab Evangelistis Scripta est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur II. *ad Timoth.*, III, « omnis Scriptura sacra est divinitùs inspirata. » Quæ autem divinitus fiunt, ordinatissimè fiunt, secundùm illud *Rom.*, XIII : « Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. » Unde convenienti ordine genealogia Christi est ab Evangelistis scripta.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit super *Matth.* Isaias loquitur de generatione divinitatis Christi; Matthæus autem enarrat generationem Christi secundum humanitatem, non quidem explicans modum incarnationis, quia hoc etiam est ineffabile, sed enumerans patres ex quibus Christus secundùm carnem processit.

Ad secundum dicendum, quòd ad hanc objectionem, quam movit Julianus apostata, di-

(1) Sive illam *quæ fuit Uriæ*, ut loquitur Evangelista, sed non erat Uriæ, cùm in genealogia Christi numeratur ut ex qua David Salomonem genuit.

Grégoire de Nazianze, que les deux Evangélistes énumèrent les mêmes individus sous des noms différents. Mais cette explication ne sauroit être maintenue ; car saint Matthieu nomme l'un des fils de David, à savoir Salomon, tandis que saint Luc en nomme un autre, qui est Nathan, et nous savons par le livre des Rois que c'étoit là deux frères. D'autres ont dit alors que saint Matthieu avoit établi la véritable généalogie du Christ, et que saint Luc n'a donné que sa généalogie putative, d'où vient que cet Evangéliste commence ainsi : « On le tenoit pour fils de Joseph. » Il y avoit des Juifs, en effet, qui, à raison des péchés commis par les rois de Juda, pensoient que le Christ ne descendroit pas de David par les rois, mais bien par une autre lignée qui n'auroit point occupé le trône. D'après certains autres docteurs, saint Matthieu auroit énuméré les pères selon la chair, et saint Luc les pères selon l'esprit, c'est-à-dire les hommes justes que l'on appelle Pères à raison de leur vertu. Dans le livre intitulé : *Questions de l'ancien et du nouveau Testament,* on répond que saint Luc n'entend pas donner Héli pour père à Joseph, mais que, d'après cet évangéliste, Héli et Joseph rentroient à divers titres dans la généalogie du Christ, comme descendant l'un et l'autre de David par des branches différentes. Aussi est-il dit du Christ, d'une part, qu'il étoit tenu pour fils de Joseph, et, de l'autre, qu'il étoit fils d'Héli ; c'est comme si l'Evangéliste disoit que le Christ pouvoit être regardé comme fils d'Héli et de tous ceux qui descendoient de David, par la même raison qu'il étoit appelé fils de Joseph ; c'est ce que l'Apôtre dit, *Rom.*, IX, 5 : « Le Christ vient d'eux (des Juifs) selon la chair. » Saint Augustin donne de cette difficulté une triple solution, *Quæst. Evang.*, II, 5 : « Trois voies se présentent, et chaque Evangéliste a pu suivre la sienne. L'un a nommé le véritable père de Joseph, tandis que l'autre désignoit son aïeul maternel ou quelqu'autre de ses ascendants. On pourroit dire encore que les deux personnages nom-

---

versimodè ab aliquibus respondetur; quidam enim (ut Gregorius Nazianzenus dicit) dicunt eosdem esse, quos uterque Evangelista enumerat, sed sub diversis nominibus, quasi binomios. Sed hoc stare non potest; quia Matthæus ponit unum filiorum David scilicet Salomonem; Lucas autem ponit alium, scilicet Nathan, quos secundum historiam libri Regum constat fratres fuisse. Unde alii dixerunt, quòd Matthæus veram genealogiam Christi tradidit; Lucas autem putativam, unde incipit, « ut putabatur filius Joseph. » Erant enim aliqui ex Judæis qui, propter peccata regum Juda, credebant Christum ex David non per reges, sed per aliam ejus stirpem hominum privatorum, esse nasciturum. Alii verò dixerunt quòd Matthæus posuit patres carnales; Lucas verò posuit patres spirituales, scilicet justos viros, qui dicuntur *patres*, propter similitudinem honestatis. In libro verò *De Quæstionibus veteris et novi Testamenti* respondetur, quòd non est intelligendum, quòd Joseph à Luca dicatur esse filius Heli, sed quòd Heli et Joseph fuerunt patres Christi diversimodè à David descendentes. Unde de Christo dicitur, quòd putabatur filius Joseph, et quod ipse etiam Christus fuit Heli filius; quasi diceret quòd Christus ea ratione qua dicitur filius Joseph, potest dici filius Heli, et omnium eorum qui ex stirpe David descenderunt; sicut Apostolus dicit *Rom.*, IX : « Ex quibus, *scilicet Judæis*, Christus est secundum carnem. » Augustinus verò in lib. *De Quæst. Evangel.*, lib. II, cap. 5, tripliciter solvit dicens : « Tres causæ occurrunt, quarum aliquam Evangelista secutus est. Aut enim unus Evangelista patrem Joseph, à quo genitus est, nominavit; alter verò vel avum maternum, vel aliquem de co-

nés par les Evangélistes étoient, l'un le vrai père de Joseph, et l'autre son père adoptif. Il étoit enfin dans les mœurs des Juifs que lorsqu'un homme étoit mort sans enfants, un de ses proches prenoit sa femme, et s'il naissoit un fils, il étoit censé appartenir au mort. » Ce qui est une sorte d'adoption légale, comme le dit saint Augustin lui-même, *De Consens. Evang.*, II, 3. Cette dernière explication est la meilleure ; saint Jérôme la donne dans son commentaire de saint Matthieu, et Eusèbe de Césarée, dans son histoire ecclésiastique, I, 7, l'attribue aussi à l'historiographe Africain. D'après ces auteurs, Nathan et Melchi eurent chacun un fils, à différentes époques, de la même femme nommée Estha ; que Nathan, qui descendoit de David par Salomon, l'avoit d'abord eue pour femme, et étoit mort ensuite, laissant un fils nommé Jacob ; qu'après sa mort, la loi ne défendant pas à une veuve de se remarier, Melchi, qui étoit de la branche de Nathan, et qui appartenoit ainsi à la même tribu, quoiqu'il ne fût pas de la même famille, épousa la veuve de Nathan, de laquelle il eut lui aussi un fils, nommé Héli. De là donc deux frères utérins, dont l'un, Jacob, ayant épousé, selon le précepte de la loi, la femme de son frère Héli, mort sans enfants, engendra Joseph, lequel était néanmoins, par une sorte d'artifice légal, le fils d'Héli. Voilà pourquoi saint Matthieu dit, « Jacob engendra Joseph ; » mais saint Luc, qui retrace la génération légale, évite d'employer dans sa généalogie le verbe engendrer. Et quoique saint Jean Damascène dise que la B. Vierge Marie étoit la proche parente de saint Joseph, en donnant à celui-ci Héli pour père, et cela parce qu'il l'a fait descendre de Melchi, il est à croire néanmoins que Marie descend aussi de Salomon par la série des patriarches enumérés par saint

---

gnatis majoribus posuit. Aut unus erat huic Joseph naturalis Pater, et alter eum adoptaverat. Aut more Judæorum, cum sine filiis unus decessisset, ejus uxorem propinquus accipiens, filium quem genuit, propinquo mortuo deputavit. » Quod etiam quoddam genus adoptionis legalis est, ut ipse Augustinus dicit in II. *De consensu Evang.* cap. III. Et hæc ultima causa est verior, quam et Hieronymus super *Matthæum* ponit; et Eusebius Cæsariensis in Ecclesiastica historia (1) ab Africano Historiographo traditam asserit. Dicunt enim quòd Nathan et Melchi diversis temporibus de una eademque uxore *Estha* nomine singulos filios procreaverunt; quia Nathan, qui per Salomonem descendit, uxorem eam primùm cœperat, et relicto filio uno *Jacob* nomine, defunctus est, post cujus obitum (quoniam lex viduam alii viro non vetat nubere) Melchi, qui per Nathan genus ducit, cùm esset ex eadem tribu, sed non ex eodem genere, relictam Nathan accepit uxorem, ex qua etiam ipse suscepit filium nomine Heli. Et sic ex diverso patrum genere efficiuntur Jacob et Heli, uterini fratres, quorum alter, id est, Jacob, fratris sui Heli sine liberis defuncti, ex mandato legis accipiens uxorem, genuit Joseph; natura quidem generis suum filium, secundum verò legis præceptum Heli efficitur filius. Et ideo Matthæus dicit, « Jacob genuit Joseph; » sed Lucas, quia legalem generationem describit, nullum nominat aliquem genuisse. Et quamvis Damascenus dicat (2), quòd B. Virgo Maria Joseph attinebat secundum illam originem qua pater ejus dicitur Heli, quia dicit eam ex Melchi descendisse; tamen credendum est quòd etiam ex Salomone

(1) Insinuat et Hieronymus de hoc esse pleniùs à scriptore temporum Africano et ab Eusebio Cæsariensi disputatum, sed hunc *in libris* διαφωνίας Εὐαγγελιῶν (hoc est *dissonantiæ Evangeliorum*) citat.

(2) Nimirum lib. IV. *De fide orthod.*, cap. 15, ubi paulò aliter tamen ante medium.

Matthieu, cet évangéliste faisant profession de retracer la généalogie naturelle du Christ ; et ce qui appuie cette conviction, c'est que saint Ambroise dit que le Christ descendoit de la race de Jéchonias (1).

3° D'après saint Augustin, ai-je dit, *De Consens. Evang.*, II, 4, « saint Matthieu se proposoit d'établir la dignité royale du Christ, et saint Luc, sa dignité sacerdotale. Aussi dans les générations retracées par le premier, nous est-il signifié que Notre-Seigneur Jésus-Christ s'est chargé de nos iniquités » (en ce sens que son origine selon la chair nous fait mieux voir en lui la ressemblance avec notre chair de péché ;) « tandis que dans les générations retracées par le second il nous est surtout signifié que nos péchés sont effacés par le Christ. » C'est encore pour cela que l'un descend le cours des générations humaines, tandis que l'autre le remonte. Et voilà pourquoi aussi saint Matthieu part de David en passant par Salomon, dont la mère fut une occasion de péché, et saint Luc, au contraire, passe par Nathan pour arriver à David, et ce nom de Nathan rappelle le prophète par l'entremise duquel Dieu fit expier à ce roi le péché dont il s'étoit rendu coupable. Ne pourroit-on pas dire, enfin, que le premier de ces Evangélistes voulant surtout représenter la miséricorde qui fait descendre le Christ au sein de notre mortalité, poursuit le cours des générations, en partant d'Abraham pour arriver à Joseph, et même jusqu'à la nativité du Christ; ce qu'il fait dès le début de son Evangile. Pour le second, ce n'est pas au début, mais seulement après le baptême du Christ, qu'il déroule

(1) C'est plutôt ici, comme on le voit, un travail de commentateur que de théologien. Les difficultés réelles et les contradictions apparentes qui se rencontrent dans les deux généalogies du Christ, ont été examinées avec la plus scrupuleuse attention, discutées dans le plus grand détail, résolues d'une manière parfaitement satisfaisante, par des savants du premier ordre, à toutes les époques du christianisme. Les meilleurs interprètes de l'Evangile sont assez connus pour que nous n'ayons pas à les indiquer à ceux des lecteurs de la *Somme* qui voudroient donner un plus grand développement aux principes de solution puisés par notre maître dans les œuvres de ses illustres devanciers, dans celles en particulier de saint Jérôme et de saint Augustin. Les principaux thomistes, tels que Suarez, Billuart, etc., ne laissent rien à désirer à ce sujet, quoique leur objet essentiel ne soit pas, ainsi que nous venons de l'observer, l'explication et la justification du texte sacré. Ce travail spécial formant une autre branche importante et largement exploitée, de la science ecclésiastique.

---

originem duxerit, secundum aliquem modum per illos Patres, quos enumerat Matthæus, qui carnalem Christi generationem dicitur enarrare, præsertim cum Ambrosius dicat Christum de semine Jechoniæ descendisse.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicit Augustinus in lib. *De consensu Evang.*, cap. 4, « Matthæus regiam in Christo instituerat insinuare personam; Lucas autem sacerdotalem. Unde in generationibus Matthæi significatur nostrorum susceptio peccatorum à Domino Jesu Christo, » in quantùm scilicet per carnis originem, similitudinem carnis peccati assumpsit; « in generationibus autem Lucæ signatur nostrorum abolitio peccatorum à Christo Domino.» Et ideo generationes Matthæus descendens enumerat, Lucas autem ascendens. Inde etiam est quòd Matthæus ab ipso David per Salomonem descendit, in cujus matre ille peccavit; Lucas verò ad ipsum David per Nathan ascendit, per cujus nominis Prophetam Deus peccatum illius expiavit. Et inde est etiam, quòd quia Matthæus ad mortalitatem nostram Christum descendentem voluit significare, ipsas generationes ab Abraham usque ad Joseph et usque ad ipsius Christi nativitatem descendo, commemoravit ab initio Evangelii sui; Lucas autem non ab initio, sed à baptismo, Christi

sa généalogie, en remontant le cours des siècles, au lieu de le descendre, afin de nous bien montrer dans le Christ le prêtre qui purifie les péchés; car c'est lui qui nous rapporte le témoignage de saint Jean : *Voici celui qui ôte les péchés du monde ;* et dans sa marche ascendante, il passe au-delà d'Abraham et parvient jusqu'à Dieu, avec qui nous sommes enfin réconciliés après qu'ont été expiées et lavées nos souillures. C'est avec raison dès-lors que ce même évangéliste retrace l'origine qui tient à l'adoption, puisque c'est par l'adoption que nous sommes faits enfants de Dieu, et c'est au contraire par la génération charnelle que le Fils de Dieu a été fait Fils de l'homme. Du reste il a pu appeler Joseph fils d'Héli, quoiqu'il n'y ait pas là de filiation naturelle, et qu'il n'y ait qu'une simple adoption; car il appelle bien Adam fils de Dieu, quoiqu'il n'en soit que la créature (1). » Le nombre de quarante marqué dans la généalogie du Christ a une sorte d'analogie avec le temps de la vie présente, à raison des quatre parties dans lesquelles se divise ce monde où nous vivons sous l'empire du Christ; quarante renferme quatre fois le nombre dix, et ce dernier nombre se complète par la réunion des nombres de un jusqu'à quatre. Ce nombre dix est encore celui qui reparoît dans le Décalogue; le nombre quatre a son image dans notre vie présente, et même dans les Evangiles, qui sont le fondement du règne du Christ en nous; et saint Matthieu, qui met spécialement en relief la puissance royale du Christ, compose sa généalogie de quarante noms, sans y compter le Christ lui-même. Mais cela n'est vrai que si le nom de Jéchonias, qui termine le second quaternaire et commence le troisième, désigne le même personnage, comme le veut saint Augustin; et ce Père prétend qu'il en est ainsi pour représenter que « dans Jéchonias les grandes lignes de la nation juive semblèrent

(1) A la discussion exacte, précise, détaillée des textes, les hommes vraiment supérieurs ne manquent pas d'ajouter des considérations ou des aperçus d'un ordre plus élevé, qui tempèrent l'aridité de la science, en y faisant circuler la chaleur avec la lumière, la vie et la fécondité. C'est là ce qui distingue, même dans l'humble travail du commentateur ou de l'interprète, la grandeur et la beauté de la conception personnelle. Tels se sont montrés, dans leurs immenses travaux sur les Ecritures, Origène, saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Jean

---

generationem narrat, nec descendendo, sed ascendendo, tanquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans, ubi testimonium Joannes perhibuit dicens : « Ecce qui tollit peccatum mundi; » ascendendo autem transit ad Abraham, et pervenit ad Deum, cui mundati et expiati reconciliamur. Meritò etiam adoptionis originem ipse suscepit; quia per adoptionem efficimur Filii Dei; per carnalem verò generationem Filius Dei, filius hominis factus est. Satis autem demonstravit non se ideo dixisse Joseph *filium Heli*, quòd de illo sit genitus, sed quòd ab illo fuerit adoptatus; cum et ipsum Adam *Filium Dei* dixerit, cùm sit factus à Deo. » Numerus etiam quadragenarius ad tempus præsentis vitæ pertinet, propter quatuor partes mundi, in quo mortalem vitam ducimus sub Christo regnante; quadraginta autem quater habent decem, et ipsa decem ab uno usque ad quatuor progrediente numero consummantur. Posset etiam denarius ad decalogum referri, et quaternarius ad præsentem vitam, vel etiam ad quatuor Evangelia, secundum quæ Christus regnat in nobis. Et ideo Matthæus regiam personam Christi commendans, quadraginta personas posuit, excepto ipso. Sed hoc intelligendum est, si sit idem Jechonias qui ponitur in fine secundi quaternarii et in principio tertii, ut Augustinus vult. Qui dicit factum esse ad significandum quòd in « Jechonia facta est

fléchir vers les nations étrangères par la transmigration de Babylone; et cela préfiguroit en quelque sorte que le Christ iroit des enfants de la circoncision vers les incirconcis. » D'après saint Jérôme, il y auroit eu deux Jéchonias, le père et le fils appelés aussi Joachim ; et l'un et l'autre sont comptés dans la généalogie du Christ, afin de compléter le nombre et la division des générations, puisque l'Evangéliste les partage en trois séries de quatorze chacune, ce qui fait monter le nombre total à quarante-deux. Ce dernier nombre a bien quelque rapport aussi avec les destinées de la sainte Eglise; car il résulte de la combinaison du nombre six, qui représente le travail de la vie actuelle, avec le nombre sept, qui signifie le repos de la vie future; six fois sept font quarante-deux. Le nombre quatorze lui-même, composé de dix et de quatre par addition, pourroit être ramené à la même signification que le nombre quarante, également composé de dix et de quatre, mais par multiplication. Le nombre des générations comptées par saint Luc représente la masse totale des péchés. D'une part, en effet, dix est comme le nombre même de la justice, puisqu'elle se manifeste dans les dix préceptes de la loi; le péché est la transgression de cette même loi, et le nombre dix est transgressé ou dépassé par celui de onze. D'autre part, le nombre sept exprime l'universalité ou la totalité ; car le temps tout entier tourne dans le cercle de sept jours, et de plus sept fois onze font bien soixante-dix-sept. Cela représente donc la masse totale des péchés que le Christ devoit venir détruire (1).

4° Saint Jérôme, dans son commentaire de saint Matthieu, nous fournit cette réponse : « Le roi Joram s'étoit uni à la race de l'impie Jézabel;

Chrysostôme, saint Grégoire; et c'est de leur pensée que s'inspire constamment notre maître, quand il ne la transmet pas textuellement à ses lecteurs.

(1) Toutes ces considérations ou spéculations sur les nombres étoient encore restées, comme un héritage des siècles antérieurs, dans les usages scientifiques du temps de saint Thomas. A-t-il payé ce tribut à l'esprit de son époque? Est-ce là le travail subreptice d'une main étrangère? C'est ce que je n'oserois décider.

---

quædam defectio ad extraneas gentes, quando in Babyloniam transmigratum est; quod etiam præfigurabat Christum à circumcisione ad præputium migraturum. » Hieronymus autem dicit duos fuisse, Joachim, id est, Jechonias, patrem scilicet et filium; quorum uterque in generatione Christi assumitur, ut constet distinctio generationum quas Evangelista per tres quaterdenarios distinguit, quod ascendit ad quadraginta duas personas. Qui etiam numerus sanctæ convenit Ecclesiæ; hic enim numerus consurgit ex senario, qui significat laborem præsentis vitæ, et septenario, qui significat quietem vitæ futuræ; sexies enim septem sunt quadraginta duo. Ipse etiam quaterdenarius, quia ex denario et quaternario constituitur per aggregationem, ad eamdem significationem pertinere potest quæ attributa est quadragenario, qui consurgit ex eisdem numeris secundum multiplicationem. Numerus autem quo Lucas utitur in generationibus Christi, significat universitatem peccatorum; denarius enim tanquam justitiæ numerus in decem præceptis legis ostenditur; peccatum autem est legis transgressio, denarii verò numeri transgressio est undenarius. Septenarius autem significat universitatem; quia universum tempus septenario dierum numero volvitur, septies autem undecim sunt septuaginta septem. Et ita per hoc significatur universitas peccatorum, quæ per Christum tolluntur.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Hieronymus super *Matth.*, dicit, « quia Joram rex generi se miscuerat impiissimæ Jezabelis, id-

et voilà pourquoi sa mémoire disparoît jusqu'à la troisième génération, afin qu'il ne figurât pas dans la série des ancêtres du Sauveur. » Saint Jean Chrysostôme semble compléter cette pensée en disant : « Autant fut grande la bénédiction accordée à Jéhu, à raison des châtiments qu'il exerça sur la maison d'Achab et de Jézabel ; autant fut terrible la malédiction qui s'appesantit sur la famille de Joram, à cause de la fille de l'impie Achab et de cette même Jézabel, puisque ses fils sont retranchés du nombre des rois jusqu'à la quatrième génération, selon ce qui est écrit, *Exod.*, XX, 5 : « Je punirai les péchés des parents dans les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération. » Sans doute il y eut d'autres rois prévaricateurs et qui figurent néanmoins dans la généalogie du Christ ; mais l'impiété de ceux-là ne fut pas continuée par les enfants ; car, comme il est dit dans le livre des *Questions du nouveau et de l'ancien Testament*, LXXXV, « Salomon fut maintenu sur le trône à cause des mérites de son père, Roboam à cause des mérites de son fils Aza ; mais les trois rois mentionnés plus haut s'obstinèrent à marcher dans la même impiété. »

5° Ainsi que le remarque saint Jérôme, toujours au même endroit, « dans la généalogie du Sauveur ne figure aucune des femmes connues par leur sainteté ; on y nomme seulement celles dont l'Ecriture a blâmé la conduite, afin que celui qui étoit venu pour les pécheurs, descendant lui-même d'une race coupable, parût encore mieux expier les péchés de tous. » C'est pour cela qu'on y voit figurer Thamar, coupable d'avoir tendu un piége à son beau-père, Raab, une courtisanne, Ruth, une étrangère, et Bethsabée, la femme d'Urie, tombée dans le crime d'adultère. Celle-ci néanmoins n'y paroît pas sous son propre nom, mais bien sous le nom de son mari, soit à cause du crime qu'elle avoit commis, ayant été complice

---

circo usque ad tertiam generationem ejus memoria tollitur, ne in sanctæ nativitatis ordine poneretur. » Et ita, ut Chrysostomus (1) dicit, quanta benedictio facta est super Jehu, qui vindictam fecerat super domum Achab et Jezabel, tanta fuit maledictio super domum Joram propter filiam iniqui Achab et Jezabel, ut usque ad quartam generationem præcidantur filii ejus de numero regum, sicut scriptum est *Exod.*, XX : « Reddam peccatum parentum (2) in filios usque ad tertiam et quartam generationem. » Est etiam attendendum quòd et alii reges fuerunt peccatores qui in genealogia Christi ponuntur; sed non fuit eorum continuata impietas; nam, ut dicitur in lib. *Quæstionum veteris et novi Testamenti* (3), qu. 85, « Salomon merito patris sui dimissus in regno est, Roboam merito Asa filii sui; horum autem trium continuavit impietas. »

Ad quintum dicendum, quòd sicut dicit Hieronymus super *Matth.*, « in genealogia Salvatoris nulla sanctarum mulierum assumitur, sed eæ quas Scriptura reprehendit, ut qui propter peccatores venerat, de peccatoribus nascens, omnium peccata deleret. » Unde ponitur Thamar, quæ reprehenditur de socerino concubitu, et Raab, quæ fuit meretrix, et Ruth, quæ fuit alienigena, et Betsabee, uxor Uriæ, quæ fuit adultera. Quæ tamen proprio nomine non ponitur, sed ex nomine viri designatur,

(1) Sive auctor operis imperfecti, Homil. I. in *Matth.*, ad illa verba : *Joram genuit Oziam, etc.*

(2) Vel sic ex vers. 5 : *Visitans iniquitates, etc.*; sed secundùm 70, *reddens peccata patrum, etc.*

(3) Quas toties notatum Augustini non esse.

de l'homicide qui suivit l'adultère, soit pour que le nom de la victime rappelât à jamais le péché de David. Pour saint Luc, comme il envisage principalement dans le Christ celui qui doit ôter les péchés du monde, il ne rappelle le nom d'aucune de ces femmes; mais il mentionne les frères de Juda, afin de montrer qu'ils appartiennent au peuple de Dieu. Pour Ismaël, frère d'Isaac, et pour Esaü, frère de Jacob, comme ils ont été séparés du peuple de Dieu, ils n'ont pas trouvé place dans la généalogie du Christ. C'est peut-être aussi pour confondre l'orgueil d'une noble origine qu'on y mentionne les frères de Juda; car plusieurs d'entr'eux avoient une servante pour mère; il est vrai que tous furent également patriarches et chefs de tribu. Pharès et Zaram y sont nommés ensemble, comme le remarque saint Ambroise, *Super. Luc.*, cap. 3, « parce qu'ils symbolisoient le double genre de vie que les hommes devoient avoir sur la terre; l'une selon la loi, et celle-là représentée par Zaram; l'autre selon la foi, et Pharès en est l'image. » Le même Evangéliste nomme encore les frères de Jéchonias, parce qu'ils furent tous successivement élevés au trône, ce qui n'avoit pas lieu par rapport aux autres rois; ou bien encore vouloit-il montrer par là qu'ils partagèrent les mêmes désordres et les mêmes malheurs.

ARTICLE IV.

Convenoit-il que le Christ naquît d'une femme?

Il paroît que le sang du Christ n'auroit pas dû être puisé dans le sein d'une femme. 1° Le sexe masculin est supérieur au sexe féminin. Or il étoit d'une haute convenance que le Christ prît ce qu'il y a de plus parfait dans la nature humaine. Donc il paroît que son corps n'auroit pas dû être formé de celui de la femme, mais bien de celui de l'homme, comme Eve fut formé d'une côte d'Adam.

---

tum propter peccatum ipsius, quæ fuit adulterii et homicidii conscia, tum etiam ut nomine viri peccatum David à memoriam revocetur. Et quia Lucas Christum designare intendit ut peccatorum expiatorem, talium mulierum mentionem non facit, fratres autem ... commemorat, ut ostendat eos ad Dei populum pertinere, cùm tamen Ismael frater Isaac, et Esau frater Jacob à populo Dei fuerint separati, propter quod in generatione Christi non commemorantur; et etiam ut superbiam de nobilitate excludat; multi enim fratrum Judæ ex ancillis nati fuerunt; sed omnes simul erant Patriarchæ et tribuum principes. Phares autem et Zaram simul nominantur (ut Ambrosius dicit super *Luc.*), quia « per eos gemina describitur vita populorum; una secundùm legem, quæ significatur per Zaram; altera secundùm fidem, quæ significatur per Phares. » Fratres autem Jechoniæ ponit, quia omnes regnaverunt diversis temporibus, quod in aliis regibus non acciderat; vel quia eorum similis fuit et iniquitas et miseria.

ARTICULUS IV.

Utrùm decuerit Christum nasci de fœmina.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd materia corporis Christi non debuerit esse assumpta de fœmina. Sexus enim masculinus est nobilior quam sexus fœmineus. Sed maximè decuit ut Christus assumeret id quod est perfectum in humana natura. Ergo videtur quòd non debuerit de fœmina carnem assumere, sed magis de viro; sicut Eva de costa viri formata est.

(1) De his etiam III, dist. 12, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et *Opusc.*, III, cap. 228.

2° Quiconque est conçu de la femme, demeure quelque temps renfermé dans son sein. Or le Dieu qui remplit le ciel et la terre, comme s'exprime le Prophète, *Jerem.*, XXIII, ne sauroit être renfermé dans un si petit espace. Donc il paroît que le Christ n'auroit pas dû naître de la femme.

3° Ceux qui sont conçus de la femme contractent une certaine impureté; et de là cette parole, *Job*, XXV, 4 : « L'homme peut-il être justifié s'il se compare à Dieu, et celui qui est né de la femme peut-il paroître pur ? » Or aucune impureté ne dut être dans le Christ; car il est la Sagesse de Dieu, de laquelle il est dit, *Sap.*, VII, 25 : « Rien de souillé ne sauroit l'atteindre. » Donc il paroît qu'il n'auroit pas dû naître de la femme.

Mais l'Apôtre dit ainsi le contraire, *Galat.*, IV, 4 : « Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme. »

(Conclusion. — Quoique le Fils de Dieu eût pu prendre la chair humaine à une source quelconque, il convenoit néanmoins qu'il naquît de la femme, pour ennoblir ainsi la nature humaine tout entière et pour mieux établir la vérité de son Incarnation.)

Sans doute, le Fils de Dieu eût pu se former une chair d'une matière quelconque; mais il convenoit à tous égards qu'il la puisât dans le sein d'une femme : 1° il ennoblissoit ainsi la nature humaine tout entière; ce qui fait dire à saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII, 14 : « L'affranchissement de l'homme a dû éclater dans les deux sexes; comme il falloit donc que le Fils de Dieu prît le sexe le plus noble, il convenoit que cet homme naquît de la femme, pour manifester en elle les effets de sa rédemption. » 2° Il établissoit beaucoup mieux de la sorte la vérité de l'Incarnation; et de là, s'écrie saint Ambroise, *De Incarn.* cap. 6, « on peut

---

2. Præterea, quicumque ex fœmina concipitur, utero fœminæ includitur. Sed Deo qui cœlum et terram implet, ut dicitur *Jerem.* XXIII, non competit quòd parvo fœminæ utero includatur. Ergo videtur quòd non debuerit concipi de fœmina.

3. Præterea, illi qui concipiuntur ex fœmina, quadam immunditia polluuntur; unde dicitur *Job*, XXV : « Numquid justificari potest homo comparatus Deo, aut apparere mundus natus de muliere ? » Sed in Christo nulla immunditia esse debuit; ipse enim est Dei Sapientia, de qua dicitur *Sap.*, VII : « Nihil inquinatum in illam incurrit. » Ergo non videtur quòd debuerit carnem assumere de fœmina.

Sed contra est, quòd dicitur *Gal.*, IV : « Misit Filium suum factum ex muliere. »

(Conclusio. — Quamquam Filius Dei humanam potuisset sumere carnem ex quacumque voluisset materia, decuit tamen ut de fœmina susciperet, ad nobilitatem hoc modo totam humanam naturam, et Incarnationis veritatem firmius astruendam.)

Respondeo dicendum, quòd licet Filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacumque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit ut de fœmina carnem acciperet : primò quidem, quia per hoc tota humana natura nobilitata est; unde Augustinus dicit lib. LXXXIII. *Quæstionum*, qu. 14 : « Hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere; ergo, quia virum oportebat suscipere (1), qui sexus honorabilior est, conveniens erat ut fœminei sexus liberatio hinc appareret quòd ille vir de fœmina natus est. » Secundò, quia per hoc veritas Incarnationis astruitur; unde Ambrosius

(1) Eo modo loquendi quo jam antea notatum est, susceptionem hominis usurpari quasi susceptionem humanitatis; ut *suscipere virum* sit suscipere sexum virilem, etc., sicut *suscipere hominem* est suscipere humanitatem, juxta phrasim paulò post ab Augustino ipso usurpatam.

considérer dans le Christ, sous plusieurs aspects, et ce qu'il y a de conforme à la nature humaine, et ce qu'il a de supérieur à cette même nature; ainsi, sous le premier rapport, il a voulu être renfermé dans le sein d'une femme, comformément aux lois de la nature; mais voilà qu'en dehors de ces lois, une Vierge l'a conçu, une Vierge l'a enfanté, pour qu'il fût manifeste à vos yeux que c'étoit là un Dieu qui venoit renouveler la nature, que c'étoit là un homme qui tiroit son origine comme nous du sein de la nature humaine. » Saint Augustin dit encore au même sujet, écrivant à Volusien, *Epist.* CXXXVII : « Si Dieu dans sa toute-puissance avoit formé cet homme à part, et non dans le sein d'une mère, s'il l'avoit produit tout-à-coup à nos regards, n'auroit-il pas en quelque sorte accrédité de fausses opinions, et comment auroit-on cru qu'il avoit réellement pris notre humanité? peut-être qu'en laissant trop éclater les merveilles de sa puissance, il nous eût dérobé les œuvres de son amour. Mais tel qu'il est, il se montre si bien le médiateur entre Dieu et l'homme, qu'en réunissant les deux natures dans l'unité de sa personne, il relève les choses ordinaires par ce qu'il y mèle d'extraordinaire, et qu'il adoucit un éclat inaccoutumé par une vie commune. » 3° Il complète de la sorte les diverses formes sous lesquelles pouvoit se produire la génération humaine : le premier homme est formé du limon de la terre, et ne doit son origine ni à l'homme ni à la femme; Eve est formée de l'homme à l'exclusion de la femme; le reste du genre humain provient de l'homme et de la femme; il étoit donc réservé au Christ, comme son caractère distinctif, d'être formé de la femme à l'exclusion de l'homme (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme le sexe masculin est plus noble que le sexe féminin, c'est dans le premier que le Christ, a dû prendre la nature humaine; mais pour que le second n'en fût pas amoindri, il a dû

(1) Cette dernière considération, plutôt ingénieuse et spirituelle, que profonde ou élevée, et qui sous ce rapport diffère beaucoup des précédentes, est de saint Augustin. On sait que ce génie, à la fois si gracieux et si puissant, mêloit assez souvent à ses pensées les plus fortes, à ses plus sublimes conceptions, des jeux d'esprit, des saillies d'imagination ou même tout

---

dicit in lib. *De Incarnat.*, cap. 6 : « Multa in Christo secundum naturam invenies, et ultra naturam; secundum conditionem etenim naturæ in utero fœminei corporis fuit, sed supra conditionem Virgo concepit, Virgo generavit, ut crederes quia Deus erat qui innovabat naturam; et homo erat qui secundum naturam nascebatur ex homine. » Et Augustinus dicit in *Epist. ad Volus.* : « Si omnipotens Deus hominem ubicumque formatum, non ex materno utero crearet, sed repentinum inferret aspectibus, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur; et dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit. Nunc verò ita inter Deum et hominem mediator apparuit, ut in unitate personæ copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret. » Tertiò, quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanæ : nam primus homo productus est ex limo terræ sine viro et fœmina; Eva verò producta est ex viro sine fœmina; alii verò homines nascuntur ex viro et fœmina; unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex fœmina sine viro.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia sexus masculinus est nobilior quàm fœmineus, ideo humanam naturam in masculino sexu assumpsit; ne tamen sexus fœmineus contemneretur

prendre son corps dans le sein d'une femme; ce qui fait encore dire à saint Augustin, *De Agone Christiano*, cap. 11 : « Ne vous avilissez pas vous-mêmes, ô hommes, puisque le Fils de Dieu a voulu être homme; ne vous avilissez pas vous-mêmes, ô femmes, puisque le Fils de Dieu a voulu naître d'une femme. »

2° Saint Augustin répond à Fauste, à qui nous avons emprunté cette objection, *Contra Faust.*, XXIII, 17 : « Sans doute la foi catholique nous apprend que le Christ Fils de Dieu est né de la Vierge selon la chair; mais elle ne nous enseigne certes pas que le Fils de Dieu ait été renfermé dane le sein d'une femme, de telle sorte qu'il ne fût plus en dehors de cet étroit espace; qu'il eût abandonné le gouvernement du ciel et de la terre, et qu'enfin il se trouvât séparé de son Père; c'est vous, Manichéens, qui, vous étant fait un cœur incapable de rien comprendre au-dessus de fantômes corporels, ne savez rien concevoir à ces choses. » C'est ce que le même saint docteur dit encore dans sa lettre à Volusien : « Tel est le sentiment des hommes qui n'ont plus de pensées, si ce n'est celles de la matière; et les êtres matériels ne sauroient être tout entiers, partout en même temps, divisés qu'ils sont en parties innombrables, occupant chacune un point différent. Mais la nature de l'ame diffère essentiellement de celle du corps; à combien plus forte raison le Dieu créateur de l'ame et du corps est-il tout entier partout à la fois, et n'est renfermé par aucun lieu; vient sans s'éloigner de son point de départ; se retire, sans abandonner le monde où il étoit venu (1). »

simplement de parole, dont un goût épuré peut bien attaquer l'à propos ou la forme, mais dont un jugement droit pourroit rarement contester l'agrément ou la justesse. Au sujet de ces quatre sortes de générations, le saint évêque ajoute : « La première et la seconde sont tombées, et de leur ruine elles ont produit la troisième; mais elles ont ensuite trouvé le salut dans la quatrième. »

(1) L'objection que l'auteur vient de résoudre avoit été présentée, et à peu près dans les mêmes termes, dès la première question, article premier, du traité de l'Incarnation. Il s'agissoit là, comme on ne sauroit l'avoir oublié, des hautes et profondes convenances de ce mystère par rapport à la nature même de Dieu. La réponse faite à cette objection revêt ici plus de force et de clarté, à raison de ce qui a été dit dans l'intervalle, sur l'essence, l'objet et le terme de l'Incarnation; car le changement que ce mot implique ne tombe nullement sur la

congruum fuit ut carnem assumeret de fœmina; unde Augustinus dicit in lib. *De agone Christiano*, cap. 11 : « Nolite vosipsos contemnere, viri, Filius Dei virum suscepit; nolite vosipsas contemnere, fœminæ, Filius Dei natus est ex fœmina. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XXIII, lib. *Contra Faustum*, qui in hac objectione utebatur (cap 17), « non planè, *inquit*, catholica fides, quæ Christum Dei Filium, natum secundum carnem credit ex Virgine, ullo modo eumdem Dei Filium sic in utero mulieris includit, quasi extra non sit, quasi cœli et terræ administrationem deseruerit, quasi à Patre recesserit; sed vos, Manichæi, corde illo quo nihil potestis nisi corporalia phantasmata cogitare, ista omnino non capitis. » Ut enim dicit in *Epist. ad Volusian.*, « hominum iste sensus est nihil nisi corpora valentium cogitare; quorum nullum potest esse ubique totum, quoniam per innumerabiles partes aliud alibi habeat necesse est. Longè alia est animæ natura quam corporis; quanto magis Dei, qui creator est animæ et corporis, et novit ubique totus esse et nullo contineri loco; novit venire, non recedendo ubi erat; novit abire, non deserendo quò venerat. »

3° La conception de l'homme dans le sein de la femme n'a rien d'impur en tant qu'elle est l'œuvre de Dieu ; ce à quoi on peut appliquer cette parole, *Act.*, X, 15 : « Ce que Dieu a créé ne l'appelez pas impur. » Il y a néanmoins là une sorte d'impureté qui provient du péché, en tant que la concupiscence se mêle à l'origine de l'homme ; mais nous avons vu, quest. XXVIII, art. 1 et 2, quest. XXIX, art. 2, que cela n'avoit pas eu lieu dans la conception du Christ. Et alors même qu'il y auroit eu là une sorte d'impureté matérielle, le Verbe de Dieu n'eut pû en être atteint, puisqu'il n'est soumis en aucune façon à l'altération ni au changement. Voici ce que dit à ce sujet le grand Evêque d'Hippone dans son livre, *Contre les cinq hérésies*, cap. 5 : « Le Dieu créateur de l'homme, et en même temps Fils de l'homme, vous dit : qu'est-ce donc qui vous étonne dans ma naissance? Je n'ai pas été conçu dans la concupiscence; elle ne pouvoit avoir aucune part à mon origine. Je me suis fait une mère de laquelle il me fût permis de naître. Si les rayons du soleil en tombant sur un cloaque impur peuvent en dessécher la corruption, et n'en sont nullement souillés, combien plus celui qui est la splendeur de la lumière éternelle, doit-il purifier tout ce qu'il illumine, sans pouvoir jamais en recevoir la plus légère atteinte (1)? »

nature divine, avons-nous vu ; il ne tombe que sur la nature humaine, qui a été de la sorte unie au Verbe incréé, d'une manière nouvelle et incomparablement supérieure à toute union antérieure.

(1) Quand le Verbe divin s'est incarné dans le sein de la Vierge, c'étoit là le plus pur, le plus magnifique sanctuaire qu'il pût habiter ici-bas. Non-seulement il n'y avoit pas en Marie de souillure qui dût être effacée et dévorée, selon la belle image d'un saint évêque d'Hippone, comme les rayons de ce soleil éternel ; mais encore il n'y avoit jamais eu de tache en elle, puisque le divin Sauveur en avoit préservé la Mère dont il vouloit naître.

Ad tertium dicendum, quòd in conceptione viri ex fœmina non est aliquid immundum, in quantum est opus Dei ; unde dicitur *Act.*, X : « Quod Deus creavit, tu ne commune dixeris, » *id est*, immundum. Est ibi tamen aliqua immunditia ex peccato proveniens, prout cum libidine suis concipitur ex commixtione maris et fœminæ; quæ tamen in Christo non fuit, ut suprà ostensum est (1). Si tamen aliqua esset ibi immunditia, ex ea non inquinaretur Dei Verbum, quod nullo modo est mutabile vel alterabile. Unde Augustinus dicit in lib. *Contra quinque hæreses* (2), cap. 5 : « Dicit Deus creator hominis, Filius hominis : quid est quod te permovet in mea nativitate? non sum libidinis conceptus cupiditate. Ego matrem de qua nascerer feci. Si solis radius cloacatum sordes siccare novit, eis inquinari non novit ; quanto magis splendor lucis æternæ, quocumque radiaverit, mundare potest, et ipse pollui non potest? »

(1) Tum qu. 28, art. 1 et 2; tum qu. 29, art. 2.

(2) Nimirum Paganorum, Judæorum, Manichæorum, Sabellianorum, Arianorum. Est autem apostrophe ad Manichæos, nonnisi phantasticum corpus agnoscentes.

ARTICLE V.

Le corps du Christ a-t-il été formé du sang très-pur de la sainte Vierge?

Il paroît que le corps du Christ n'a pas été formé du sang très-pur de la sainte Vierge. 1° Il est dit dans une collecte, que Dieu a voulu que son Verbe prît sa chair de celle de la B. Vierge. Or la chair diffère du sang. Donc le corps du Christ n'a pas été formé du sang de la Vierge.

2° De même que la première femme fut miraculeusement formée du premier homme, de même le corps du Christ a été miraculeusement formé de celui de la Vierge. Or la première femme ne fut pas formée du sang de l'homme, mais plutôt de sa chair et de ses os, selon cette parole, *Genes.*, II, 23 : « C'est là maintenant l'os de mes os, et la chair de ma chair. » Donc pareillement le corps du Christ n'a pas dû être formé du sang de la Vierge, mais bien de sa chair et de ses os.

3° Le corps du Christ étoit de la même espèce que celui des autres hommes. Or le corps des autres hommes, au lieu d'être formé d'un sang très-pur, ne l'est que d'un sang mêlé et corrompu. Donc il paroît que le corps du Christ n'a pas été formé du sang très-pur de la Vierge.

Mais saint Jean Damascène dit ainsi le contraire, *De fide Orth.*, III. 2 : « Le Fils de Dieu s'est formé à lui-même, du sang très-chaste et très-pur de la Vierge, une chair qu'il anima d'une ame raisonnable. »

(Conclusion. — En suivant les progrès ordinaires de la formation de l'homme, le corps du Christ se forma graduellement avec le sang très-chaste et très-pur de la Vierge, activé dans sa puissance naturelle par une spéciale protection du Ciel.)

ARTICULUS V.

Utrùm corpus Christi de purissimis sanguinibus Virginis formatum fuerit.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd caro Christi non fuerit concepta ex purissimis sanguinibus Virginis. Dicitur enim in collecta (2), quòd Deus Verbum suum de Virgine carnem sumere voluit. Sed caro differt à sanguine. Ergo corpus Christi non est sumptum de sanguine Virginis.

2. Præterea, sicut mulier formata est miraculosè de viro, sic corpus Christi miraculosè formatum est de Virgine. Sed mulier non dicitur esse formata de sanguine viri, sed magis de carne et ossibus ejus, secundùm illud quod dicitur *Genes.*, II : « Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. » Ergo videtur quòd nec etiam corpus Christi formari debuerit de sanguine Virginis, sed de carnibus et ossibus ejus.

3. Præterea, corpus Christi fuit ejusdem speciei cum corporibus aliorum hominum. Sed corpora aliorum hominum non formantur ex purissimo sanguine, sed ex semine et sanguine menstruo. Ergo videtur quòd nec etiam corpus Christi fuerit conceptum ex purissimis sanguinibus Virginis.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. cap. 2, quòd « Filius Dei construxit sibi ipsi, ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis, carnem animatam anima rationali. »

(Conclusio. — Secundum naturalem generationis modum conceptum fuit Christi corpus ex purissimis et castissimis Virginis sanguinibus, ad ampliorem digestionem per virtutem generativam beatæ Virginis reductis.)

(1) De his etiam III, dist. 3, qu. 2, art. 5.

(2) Quam Ecclesia in festo Annuntiationis usurpat, et quæ in Gregorii *Sacramentario* re-

Ainsi que nous l'avons dit, article précédent, dans la conception du Christ, il y a une chose conforme à la nature, c'est qu'il est né d'une femme, et une chose supérieure à la nature, c'est qu'il est né d'une Vierge. Or l'ordre de la nature est tel que dans la génération de l'homme la mère est le principe matériel de cette génération, tandis que le père en est le principe formel, et la virginité disparoît dans la conception d'après les lois communes. C'est donc un mode supérieur et surnaturel de génération que celui qui est propre au Christ, puisque le principe actif et formel de cette génération a été la vertu même de Dieu. Mais ce qui rentre là dans les conditions communes de la génération humaine, c'est que la matière dont son corps a été formé est analogue à celle que les autres enfants puisent dans le sein de leurs mères. Or cette matière, comme l'explique le Philosophe, *De Generat. animal.*, I, 19, c'est le sang de la mère, non un sang quelconque, mais celui que la nature prédestine à cet effet, par la sage économie de la Providence; et c'est ainsi que fut formé le corps du Christ (1).

Je réponds aux arguments : 1° La B. Vierge ayant été de la même nature que les autres femmes, il est évident qu'elle eut comme elles une chair et des os. Or la chair et les os font partie intégrante et actuelle du corps humain, et l'on ne sauroit en retrancher quelque chose sans que ce corps en éprouve une altération ou une diminution. Mais le Christ

(1) Virtuellement la thèse actuelle se trouvoit renfermée dans la thèse précédente. Démontrer, en effet, que le Christ est né d'une femme, qu'il a voulu, comme nous, avoir une mère, c'est prouver aussi, d'une manière au moins implicite, qu'il est demeuré neuf mois dans son sein, y prendre le développement et l'accroissement convenables, dans les vues et par les moyens imposés par le Créateur à la nature humaine. Il n'y avoit rien là qui pût porter atteinte à l'inaltérable pureté de la Mère, rien qui fût opposé ou même qui ne fût parfaitement conforme au plan divin, tel qu'il nous est connu par les Ecritures et la tradition, concernant la vie mortelle du Fils de Dieu fait homme.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, in conceptione Christi fuit secundum conditionem naturæ quòd est natus ex fœmina, sed suprà conditionem naturæ quòd est natus ex Virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quòd in generatione animalis fœmina materiam ministret, ex parte autem maris fit principium activum in generatione, sicut probat Philosophus in lib. *De generatione animalium*. Fœmina autem quæ ex mare concipit, non est Virgo. Et ideo ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet, quòd activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina. Sed ad naturalem modum generationis ejus pertinet, quòd materia, de qua corpus ejus conceptum est, sit conformis materiæ quam aliæ fœminæ subministrant ad conceptionem prolis. Hæc autem materia, secundùm Philosophum in lib. I. *De generatione animalium*, est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quamdam ampliorem digestionem per virtutem generativam maris, ut sit materia apta ad conceptum: et ideo ex tali materia fuit corpus Christi conceptum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum beata Virgo fuerit ejusdem naturæ cum aliis fœminis, consequens est quòd habuerit carnem et ossa ejusdem naturæ. Carnes autem et ossa in aliis fœminis sunt actuales corporis partes, ex quibus constituitur integritas corporis; et ideo subtrahi non possunt sine corruptione corporis

censetur; ubi non de Virgine tamen, sed solùm de utero Virginis carnem dicitur suscepisse; quamvis ideo de utero quia de materia uteri, sed non propterea de carne, ut solutio explicabit.

qui étoit venu réparer toutes les altérations introduites dans le monde par le péché, ne pouvoit pas évidemment commencer par faire subir une altération ou un amoindrissement à l'intégrité de sa Mère ; c'est ce que nous avons dit, quest. XXVIII, art. 1 et 2. Il ne falloit donc pas que son corps fût formé de la chair ou des os de la Vierge, mais bien de son sang, de ce sang qui est tout le corps humain en puissance, et n'en fait pas encore partie en acte, toujours comme l'enseigne le Philosophe, *Ibid.* S'il est dit, par conséquent, que le Christ a pris sa chair dans le sein de la Vierge, ce n'est pas que la matière dont son corps a été formé ait été déjà la chair virginale en acte ; cette matière n'étoit que le sang de la Vierge, lequel n'est chair qu'en puissance.

2° Comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. XCII, art. 3, Adam ayant été constitué principe en quelque sorte de la nature humaine, il y avoit dans son corps des éléments de chair et d'os qui n'étoient pas précisément des parties intégrantes de son être, mais qu'il possédoit uniquement à titre de principe ; et c'est d'une telle chair qu'a été formée la première femme ; ce qui dès lors avoit lieu sans que l'homme demeurât incomplet. Mais rien de semblable n'est arrivé dans le corps de la Vierge, de telle sorte que celui du Christ eût pu en être formé sans détriment pour le corps maternel.

---

vel diminutione. Christus autem, qui venerat corrupta reparare, nullam corruptionem aut diminutionem integritati Matris ejus inferre debuit, ut suprà dictum est (qu. 28, art. 1 et 2). Et ideo non debuit corpus Christi fieri de carne vel ossibus Virginis, sed de sanguine, qui nondum est acta pars, sed est potentia totum, ut dicitur in lib. I. *De Generatione animalium* (cap. 18). Et ideo dicitur carnem de Virgine sumpsisse, non quòd materia corporis ejus fuerit actu caro, sed sanguis, qui est potentia caro.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in I. parte dictum est (qu. 92, art. 3, ad 2), Adam, quia institutus erat ut principium quoddam humanæ naturæ, habebat in suo corpore aliquid carnis et ossis, quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solum in quantum erat naturæ humanæ principium ; et de tali carne formata est mulier absque viri detrimento. Sed nihil tale fuit in corpore Virginis, ex quo corpus Christi posset formari sine corruptione materni corporis.

Ad tertium dicendum, quòd semen fœminæ non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit perduci ad perfectum seminis complementum propter imperfectionem virtutis fœminæ : et ideo tale semen non est materia quæ de necessitate requiratur ad conceptum, sicut Philosophus dicit in lib. *De Generatione animalium.* Et ideo in conceptione corporis Christi non fuit ; præsertim quia licet sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quadam concupiscentia resolvitur, sicut et semen maris. In illo autem conceptu Virginali, concupiscentia locum habere non potuit. Et ideo Damascenus dicit quòd « corpus Christi non seminaliter conceptum est. » Sanguis autem menstruus, quem fœminæ per singulos menses emittunt, impuritatem quamdam naturalem habet corruptionis, sicut et cæteræ superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus ; sed hoc est purgamentum quoddam illius puri sanguinis qui digestione quadam est præparatus ad conceptum, quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione aliorum hominum ; in quantum ex ipsa commixtione maris et fœminæ, talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit, quia operatione Spiritus sancti talis sanguis in utero virginis adunatus est et formatus in prolem. Et ideo dicitur corpus Christi ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis formatum.

ARTICLE VI.

Le corps du Christ a-t-il existé dans les anciens patriarches par quelque chose de déterminé?

Il paroît que le corps du Christ a existé de la sorte en Adam et dans les anciens patriarches. 1° Saint Augustin dit, *Genes. ad lit.*, X, 20, que la chair du Christ fut en Adam et puis dans Abraham « par la substance corporelle. » Or une substance corporelle est quelque chose de déterminé. Donc le corps du Christ a existé dans les anciens patriarches par quelque chose de déterminé.

2° Il est dit, *Rom.*, I, 3 : « Le Christ a été fait du sang de David selon la chair. » Or ce sang de David est quelque chose de déterminé. Donc c'est ainsi que le Christ fut dans ce roi, et pour la même raison dans les autres patriarches.

3° Le Christ a contracté alliance avec le genre humain en prenant une chair tirée de la masse commune. Mais, si cette chair n'a pas été en Adam par quelque chose de déterminé, elle ne paroît pas avoir une affinité réelle avec le genre humain; elle en auroit plutôt avec les autres choses d'où cette chair auroit été matériellement tirée. Il paroît donc que la chair du Christ a été en Adam et dans les autres patriarches par quelque chose de déterminé.

Mais saint Augustin dit, dans le livre et le passage même que nous venons de citer : « De la manière, quelle qu'elle soit, que le Christ a été en Adam, puis dans Abraham et les autres patriarches, le reste des hommes y ont été aussi; » proposition dont la réciproque ne seroit pas vraie (1).

(1) Par la raison que les autres hommes ont été en Adam, et par la substance corporelle, et par la raison formelle, comme le dit le même saint docteur; tandis que le Christ n'y a été

ARTICULUS VI.

Utrùm corpus Christi in antiquis Patribus fuerit secundùm aliquid signatum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd corpus Christi fuerit secundùm aliquid signatum in Adam et in aliis Patribus. Dicit enim Augustinus X. *Super Genes. ad litteram*, quòd caro Christi fuit in Adam et Abraham secundùm *corpulentam substantiam*. Sed substantia corpulenta est quiddam signatum. Ergo caro Christi fuit in Adam et Abraham et aliis Patribus secundùm aliquid signatum.

2. Præterea, *Rom.*, I, dicitur, quòd « Christus factus est ex semine David secundùm carnem. » Sed semen David fuit aliquid signatum in ipso. Ergo Christus fuit in David secundùm aliquid signatum, et eadem ratione in aliis Patribus.

3. Præterea, Christus ad humanum genus affinitatem habet in quantum ex humano genere carnem assumpsit (2). Sed si caro illa non fuit secundùm aliquid signatum in Adam, nullam videtur habere affinitatem ad humanum genus, quod ex Adam derivatur, sed magis ad alias res unde materia carnis ejus assumpta est. Videtur ergo, quòd caro Christi fuerit in Adam et in aliis Patribus secundùm aliquid signatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit X. *Super Genes. ad litteram* : « Quocumque modo Christus fuit in Adam et Abraham et aliis fratribus, alii homines etiam ibi fuerunt. »

(1) De his etiam III, dist. 3, qu. 4, art. 2.

(2) Hinc nos non confunditur fratres vocare, *ad Hebr.*, II, vers. 12, et per omnia illis dicitur similari, vers. 17.

Or les autres hommes n'ont pas été en Adam ou dans Abraham par quelque chose de déterminé; ils n'y ont été que par leur commune origine, comme nous l'avons démontré dans la première partie, quest. CXIX, art. 2. Donc également le Christ n'a été ni en Adam ni, pour la même raison, dans les autres patriarches, par quelque chose de déterminé.

(Conclusion. — Le Christ n'ayant un rapport corporel avec Adam et les autres patriarches que par l'intermédiaire de sa sainte Mère, son corps n'a existé en eux par rien de spécial et de déterminé, il n'y a été que par son origine comme celui des autres hommes.)

Ainsi que nous venons de le dire dans l'article précédent, ce n'est ni la chair ni les os de la B. Vierge, ni rien faisant actuellement partie de son corps, qui ait été la matière du corps du Christ. Or tout ce que la génération humaine avoit transmis au corps de la B. Vierge, en faisoit actuellement partie. D'où il suit que rien de tout cela ne pouvoit être la matière du corps de son divin Fils. Il faut dire, par conséquent, que le corps du Christ ne fut ni en Adam ni dans les autres patriarches par rien de déterminé, de telle sorte qu'on pût dire, voilà la matière dont sera formé le corps du Christ; il n'y fut que par son origine, comme le corps des autres hommes. Et, en effet, le Christ n'a de rapport corporel avec Adam et les autres patriarches que par le corps même de sa sainte Mère. Le corps du Christ ne préexista donc pas dans les générations antérieures d'une autre manière que celui de Marie, et celui-ci ne préexista nullement par une matière déterminée, pas plus que le corps des autres hommes, comme nous l'avons expliqué dans la première partie, à l'endroit cité plus haut (1).

que sous le premier rapport seulement. Et de la sorte on ne peut pas dire que le Sauveur a été en Adam, absolument et entièrement, de la même manière que le reste des hommes.

(1) Au point où la raison humaine est maintenant parvenue, c'est-à-dire avec l'éducation

---

Sed non convertitur. Alii autem homines non fuerunt in Adam et Abraham, secundùm aliquam materiam signatam, sed solum secundum originem, ut in I. parte habitum est (1). Ergo neque Christus fuit in Adam et Abraham secundùm aliquid signatum, et eadem ratione nec in aliis patribus.

(Conclusio. — Cùm Christi corpus relationem ad Adam et cæteros patres habuerit mediante matris suæ corpore, non fuit in illis secundùm aliquid signatum et determinatum, sed secundùm originem, sicut et aliorum hominum corpora.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 5), materia corporis Christi non fuit caro et os B. Virginis, nec aliquid quod fuerit actu pars corporis ejus, sed sanguis, qui est in potentia caro. Quidquid autem fuit in beata Virgine a parentibus acceptum, fuit actu pars corporis B. Virginis. Unde illud quod fuit in B. Virgine à parentibus acceptum, non fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendum est, quòd corpus Christi non fuit in Adam et aliis patribus secundùm aliquid signatum, ita scilicet quòd aliqua pars corporis Adæ vel alicujus alterius posset designari determinatè, ut diceretur quòd ex hac materia determinatè formabitur corpus Christi, sed fuit ibi secundùm originem, sicut et caro aliorum hominum. Corpus enim Christi habet relationem ad Adam et alios patres mediante corpore Matris ejus. Unde nullo alio modo fuit in patribus corpus Christi, quam corpus Matris ejus; quod non fuit in patribus secundùm materiam signatam, sicut nec corpora aliorum hominum, ut in I. parte dictum est (ubi suprà).

(1) Scilicet qu. 119, sive ultima.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit que le Christ a été en Adam par sa substance corporelle, il ne faut pas entendre par là que le corps du Christ ait été dans Adam une substance corporelle déterminée; on veut dire seulement que la substance de ce corps, cette chair qu'il a prise dans le sein de la B. Vierge, a été en Adam comme dans un principe actif, et non comme dans un principe matériel; le sang transmis de génération en génération jusqu'à la B. Vierge, a été tout simplement, comme nous l'avons dit plus haut, communiqué au Christ par sa sainte Mère. Mais on ne doit pas voir en cela une transmission qui implique la concupiscence et le péché. C'est ce que le saint évêque d'Hippone veut exprimer quand il admet que le Christ ait été en Adam par la substance corporelle, mais non par la raison séminale, Adam étant considéré comme la source du genre humain.

2° Cette seconde sorte d'origine que nous ne devons pas admettre dans le Christ, il faut la reconnoître dans la B. Marie, à raison de ce qu'il y a de semblable entre sa naissance et celle des autres hommes. Voilà pourquoi il est dit que le Christ tire son origine de David selon la chair, par l'intermédiaire de cette B. Vierge.

3° Le Christ tient au genre humain par l'identité d'espèce. Or une telle identité se fonde, non sur une matière éloignée, mais sur une matière prochaine, et encore sur ce principe actif qui engendre son semblable dans la même espèce. Ainsi donc l'affinité du Christ avec le genre humain est suffisamment sauvegardée par là même que son corps a été formé du sang très-pur de la Vierge, qui tire elle-même son origine

intellectuelle et morale que le temps et le christianisme nous ont faite, il nous est bien difficile de concevoir à quelles idées extravagantes, à quelles grossières erreurs répondent certaines démonstrations données, dans les âges antérieurs, par les maîtres de la science di-

---

Ad primum ergo dicendum, quòd cum dicitur fuisse in Adam secundùm *corpulentam substantiam*, non est intelligendum hoc modo, quòd corpus Christi in Adam fuerit quædam corpulenta substantia, sed quia corpulenta substantia corporis Christi, id est, materia quam sumpsit ex Virgine, fuit in Adam sicut in principio activo, non autem sicut in materiali principio, quia scilicet per virtutem generativam Adæ et aliorum ab Adam descendentium usque ad B. Virginem, factum est ut illa materia præpararetur ad conceptum corporis Christi. Non autem fuit materia illa formata in corpus Christi, per virtutem seminis ab Adam derivatam. Et ideo Christus dicitur fuisse in Adam originaliter, secundùm *corpulentam substantiam*, non autem secundùm *seminalem* rationem.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis corpus Christi non fuerit in Adam et in aliis patribus, secundùm *seminalem rationem*, corpus tamen beatæ Virginis, quod ex semine maris est conceptum, in Adam et in aliis patribus fuit secundùm *rationem seminalem*. Et ideo mediante beata Virgine, Christus secundùm carnem dicitur esse ex semine David per modum originis.

Ad tertium dicendum, quòd Christus habet affinitatem ad humanum genus secundùm similitudinem speciei. Similitudo autem speciei attenditur, non secundùm materiam remotam, sed secundùm materiam proximam, et secundùm principium activum, quod generat sibi simile in specie (1). Sic igitur affinitas Christi ad humanum genus sufficienter conservatur per hoc quòd corpus Christi formatum est ex

(1) In proposito, ubi de principio univoco agitur et de generatione propriè dicta; non enim principium activum æquivocum, sicut sol, sic generat simile.

d'Adam et des autres patriarches. Et peu importe, pour une telle affinité, la manière dont se forme ce sang qui doit être transformé dans le corps d'un Dieu.

ARTICLE VII.

La chair du Christ a-t-elle été soumise au péché dans ses ancêtres?

Il paroît que la chair du Christ n'a pas été, dans les anciens patriarches, infectée par le péché. 1° Il est écrit, *Sap.*, VII : « Aucune souillure ne sauroit atteindre la divine sagesse. » Or « le Christ est la sagesse de Dieu, » I. *Corinth.*, I. Donc sa chair n'a jamais été souillée par le péché.

2° Saint Jean Damascène dit du Christ, *Orth. fide*, III, 2 : « Il a pris les prémices de notre nature. » Mais dans l'état primitif la chair humaine n'a pas été infectée par le péché. Donc la chair du Christ n'a reçu une telle souillure, ni en Adam, ni dans les autres patriarches.

Saint Augustin dit, *Genes. ad litt.*, X, 20 : « La nature humaine a toujours eu avec sa blessure, le remède à cette même blessure.» Or ce qui est infecté, ne sauroit être un remède, mais a plutôt besoin d'être lui-même guéri. Donc il y eut toujours dans la nature humaine quelque chose qui ne fut pas infecté; et c'est de là que fut ensuite formé le corps du Christ.

Mais le contraire résulte de ce que le corps du Christ n'a de rapport avec Adam et les anciens patriarches, comme nous l'avons déjà dit, que par l'intermédiaire du corps de Marie, dans le sein de laquelle il a été

vine. Ces démonstrations, heureusement superflues de nos jours, ont eu leur nécessité relative. Elles ne servent plus désormais qu'à nous montrer la route laborieuse et militante suivie par la vérité au sein des ténèbres et les corruptions qui régnoient sur l'esprit et le cœur de l'homme. C'est ici la trace ignorée d'une de ces luttes obscures, mais généreuses, soutenues par les constructeurs du temple jusque dans les sombres tranchées de ses fondements.

---

sanguinibus Virginis, derivata secundùm originem ab Adam, et aliis patribus. Nec refert ad hanc affinitatem undecumque materia illorum sanguinum sumpta fuerit, sicut nec hoc refert in generatione aliorum hominum, sicut in I. parte dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrùm caro Christi in parentibus fuerit peccato obnoxia.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit. Dicitur enim *Sapient.*, VII, quòd « in divinam sapientiam nihil inquinatum incurrit. » Christus autem est Dei Sapientia, ut dicitur I. *ad Cor.*, I. Ergo caro ejus nunquam peccato inquinata fuit.

2. Præterea, Damascenus dicit in III. lib. quòd Christus « primitias nostræ naturæ assumpsit. » Sed in primo statu caro humana non erat peccato infecta. Ergo caro Christi non fuit infecta, nec in Adam, nec in aliis patribus.

3. Præterea, Augustinus dicit X. *Super Genes. ad litteram* (cap. 20), quòd « natura humana semper habuit cum vulnere vulneris medicinam. » Sed id quod est infectum, non potest esse vulneris medicina, sed magis ipsum indiget medicina. Ergo semper in natura humana fuit aliquid non infectum, ex quo postmodum est corpus Christi formatum.

Sed contra est, quòd corpus Christi non refertur ad Adam et alios patres, nisi mediante corpore B. Virginis, de qua carnem assumpsit.

(1) De his etiam III, dist. 3, qu. 4, art. 1.

conçu. Or ce corps tout entier de la Vierge a été, suivant l'opinion exposée plus haut, quest. XXVII, art. 2, conçu dans le péché originel (1), et fut dès-lors soumis au péché dans les anciens patriarches. Donc la chair du Christ fut également soumise au péché, en tant qu'elle préexistoit dans les ancêtres du Sauveur.

(Conclusion. — Bien que la chair tout entière des anciens patriarches ait été soumise au péché, on peut dire que celle du Christ, qui devoit être formée par l'opération du Saint-Esprit et en dehors des conditions communes, avoit été exempte de péché.)

Quand nous disons que le Christ ou sa chair a été en Adam et dans les anciens patriarches, c'est un rapport que nous entendons signaler entre lui et eux. Il est manifeste néanmoins qu'autre fut la condition des anciens patriarches, autre celle du Christ; car les patriarches furent soumis au péché, tandis que le Christ en fut complètement exempt. On peut donc tomber dans une double erreur en faisant cette comparaison : ce seroit d'abord, d'attribuer au Christ ou à sa chair la condition même où furent les anciens patriarches, en disant, par exemple, que le Christ a péché en Adam, par la raison qu'il a été en lui d'une certaine manière; et ce seroit là une fausse conséquence, puisque le Christ n'a pas été en Adam de telle manière que le péché de celui-ci lui ait été communiqué; nous l'avons dit, il n'en tire pas son origine par la voie commune, celle qui implique la concupiscence et le péché. On peut errer ensuite, en prétendant que l'état réel du Christ ou de sa chair préexistoit en acte dans les anciens

(1) Suivant l'opinion exposée, mais aussi réfutée plus haut. Le privilége accordé à la sainte Vierge d'être entièrement exempte du péché originel, n'empêche pas néanmoins qu'on ne puisse dire d'elle que sa chair a été soumise au péché dans ses ancêtres, puisqu'il n'y eut rien en eux qui ne fût infecté de cette tache primitive et traditionnelle. La corruption qui suit le cours des âges et celui des générations, s'est arrêtée avant de l'atteindre. Elle a été préservée par un effet du même amour qui eût pu la guérir ensuite. Mais il n'en est pas moins vrai que cette masse commune d'où elle tire forcément son origine, étoit une masse corrompue et soumise au péché. L'une de ces propositions n'est nullement en contradiction avec l'autre.

Sed corpus B. Virginis totum fuit in originali peccato conceptum, ut supà dictum est (1); et ita etiam secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxium. Ergo caro Christi, secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxia.

(Conclusio. — Tametsi tota caro patrum peccato obnoxia fuit, Christi tamen caro, ut ad Christum Spiritus sancti opere, non viriti semine deducenda, immuns à peccato extitit.)

Respondeo dicendum, quòd cum dicimus Christum vel carnem ejus fuisse in Adam et in aliis patribus, comparamus ipsum vel carnem ejus ad Adam et alios patres. Manifestum autem est, quòd aliud fuit conditio patrum, et alia Christi; nam patres fuerunt subjecti peccato, Christus autem fuit omnino à peccato immunis. Dupliciter ergo in hac comparatione errare contingit : uno modo, ut attribuamus Christo vel carni ejus conditionem quæ fuit in patribus; putà, si dicamus quòd Christus in Adam peccavit, quia in eo aliquo modo fuit; quod est falsum, quia non eo modo in eo fuit ut ad Christum peccatum Adæ perveniret; quia non derivatur ab eo secundum concupiscentiæ legem, sive secundùm *rationem seminalem*, ut suprà dictum est. Alio modo contingit errare, si attribuamus ei quòd actu fuit in patribus, conditionem Christi, vel carnis ejus, ut scilicet

(1) Tum per occasionem et obiter dumtaxat, qu. 14, art. 3, ad 1; tum ex professo, qu. 27, art. 2

patriarches, de telle sorte que la chair du Christ ayant été en lui exempte de péché, il y ait eu de même en Adam et dans les autres patriarches comme une portion de son corps, exempte celle-là de péché, et dont plus tard son corps tout entier a été formé. C'est ce que quelques-uns ont prétendu. Mais cela est faux pour deux principales raisons : En premier lieu, la chair du Christ n'a été en Adam, comme nous l'avons dit, ni dans les autres patriarches, par quelque chose de spécial et de déterminé, qu'on pût distinguer du reste, comme on distingue ce qui est pur de ce qui est impur. En second lieu, la chair humaine est infectée par le péché, à raison de la concupiscence qui lui est transmise dans sa conception, et comme la chair tout entière vient d'une telle origine, elle est tout entière souillée par le péché. Il faut dire, par conséquent, que chez les anciens patriarches, le péché a régné de cette manière et qu'il n'y eut rien en eux qui en fût exempt, et de quoi le corps du Christ pût dans la suite être formé (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ n'a pas pris la chair humaine soumise au péché, mais il l'a prise, au contraire, entièrement purifiée. Il est donc toujours vrai de dire que rien d'impur ne s'est trouvé dans la sagesse divine.

2° Quand on dit que le Christ a pris les prémices de notre nature, c'est un simple rapport de condition que l'on veut exprimer; on veut dire par là qu'il a pris une chair non infectée par le péché, telle qu'étoit celle de l'homme dans l'état d'innocence. Mais on n'entend nullement que cette chair ait gardé sa pureté dans toute la suite des générations, si bien que

(1) Voilà dans quel sens seulement notre saint docteur admet que la chair du Christ ait été soumise au péché dans les anciens patriarches. Rien de parfaitement intact n'avoit été sauvé ni transmis, au sein de l'humanité, après la chute primitive. Et cependant le corps de notre divin Sauveur a été, quant à sa substance même, tiré de la masse commune. Cette masse ayant donc été corrompue, non entièrement, comme l'ont prétendu quelques hérétiques de ces derniers temps, mais tout entière, on peut dire, sans porter la plus légère atteinte à la dignité et à la perfection du Fils de Dieu fait homme, que dans ses ancêtres, selon la chair, cette chair a été soumise au péché. Une telle doctrine, qui sert à la fois de confirmation et

---

quia caro Christi, secundum quod in Christo fuit, non fuit peccato obnoxia, ita etiam in Adam et aliis Patribus fuerit aliqua pars corporis ejus, quæ non fuit peccato obnoxia, ex qua postmodum corpus Christi formaretur; sicut quidam posuerunt. Quod quidem esse non potest : primo, quia caro Christi non fuit secundùm aliquid segregatum in Adam et in aliis patribus, quod posset distingui à reliqua ejus carne, sicut purum ad impuro, sicut jam suprà dictum est. Secundò, quia cum caro humana peccato inficiatur ex hoc quòd est per concupiscentiam concepta; sicut tota caro alicujus hominis per concupiscentiam concipitur, ita etiam tota peccato inquinatur. Et ideo dicendum est, quòd tota caro antiquorum patrum fuit peccato obnoxia, nec fuit in eis aliquid à peccato immune, de quo postmodum Corpus Christi formaretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus non assumpsit carnem humanam subjectam peccato, sed ab omni infectione peccati mundatam. Et ideo in Dei sapientiam nihil inquinatum incurrit.

Ad secundum dicendum, quòd Christus dicitur primitias nostræ naturæ assumpsisse, quantum ad similitudinem conditionis, quia scilicet assumpsit carnem peccato non infectam, sicut fuerat caro hominis ante peccatum; non autem hoc intelligitur secundùm continuitatem

la chair du premier homme soit demeurée à l'abri du péché jusqu'à ce que le corps du Christ en ait été formé.

3° La nature humaine avant le Christ portoit en elle la blessure, c'est-à-dire le péché originel en acte; mais le remède à cette blessure, elle ne le possédoit qu'en puissance, c'est-à-dire par la vertu de cette origine que le Christ devoit tirer des anciens patriarches.

ARTICLE VIII.

Le Christ a-t-il été soumis à la dîme dans la personne d'Abraham?

Il paroît que le Christ a été décimé dans la personne d'Abraham. 1° L'Apôtre dit, *Hebr.*, VII, que Lévi, l'arrière petit-fils d'Abraham, fut décimé dans la personne de celui-ci, par la raison que lorsque Abraham donna la dîme à Melchisedech, Lévi étoit en quelque sorte renfermé dans la personne de son aïeul. Or ceci peut également s'appliquer au Christ. Donc il fut lui-même décimé dans la personne d'Abraham.

2° Le Christ est de la race d'Abraham selon la chair, et cette chair il l'a reçue par sa mère. Or sa mère a été décimée en Abraham. Donc le Christ aussi.

3° Il n'a été décimé en Abraham que ce qui avoit besoin de guérison, comme le dit saint Augustin, *Genes. ad litt.*, X, 20. Or toute chair soumise au péché a besoin de guérison; et dès-lors, comme la chair du Christ a été soumise au péché dans les anciens patriarches, ainsi qu'il vient d'être dit, elle a dû être décimée en Abraham.

4° Cela ne paroît porter aucune atteinte à la dignité du Christ; car rien de corollaire à celle exposée dans l'article précédent, n'ébranle donc en rien ce qui a été antérieurement enseigné touchant l'impeccabilité du Christ et la plénitude de graces qu'il avoit possédée dès le premier instant de sa conception.

---

puritatis, ita scilicet quòd illa caro primi hominis conservaretur à peccato immunis, usque ad formationem corporis Christi.

Ad tertium dicendum, quòd in humana natura ante Christum erat vulnus, id est, infectio originalis peccati in actu; medicina autem vulneris non erat ibi actu, sed solum secundùm virtutem originis, prout ab illis patribus propaganda erat caro Christi.

ARTICULUS VIII.

Utrùm Christus in lumbis Abrahæ fuerit decimatus.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus fuerit in lumbis Abrahæ decimatus. Dicit enim Apostolus *ad Hebr.*, VII, quòd Levi pronepos Abrahæ decimatus fuit in Abraham; quia eo decimas dante Melchisedech, adhuc Levi erat in lumbis ejus. Sed similiter Christus erat in lumbis Abrahæ, quando decimas dedit. Ergo ipse etiam Christus fuit decimatus in Abraham.

2. Præterea, Christus est ex semine Abrahæ secundùm carnem, quam de matre accepit. Sed mater ejus fuit decimata in Abraham. Ergo pari ratione Christus.

3. Præterea, illud in Abraham decimabatur, quod curatione indigebat, ut Augustinus dicit X. *Super Genes. ad litteram.* Curatione autem indiget omnis caro peccato obnoxia. Cùm igitur caro Christi fuerit peccato obnoxia, sicut dictum est, videtur quòd caro Christi in Abraham fuerit decimata.

4. Præterea, hoc non videtur aliquo modo

(1) De his etiam III, dist. 3, qu. 4, art. 3, quæstiunc. 2; et IV, dist. 1, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3, ad 2; et dist. 2, qu. 1, art. 2, ad 4.

n'empêche que le père ayant donné la dîme à un prêtre, le fils ne devienne pontife, et bien supérieur par là même au simple prêtre. Bien donc qu'on puisse dire que le Christ a été décimé en Abraham quand celui-ci a donné la dîme à Melchisedech, il ne s'ensuit nullement que le Christ ne soit pas plus grand que Melchisédech.

Mais saint Augustin dit, au contraire, dans le livre et le passage que nous venons de citer : « Là le Christ n'a pas été décimé; car sa chair tire de cette origine, non pas l'infirmité, mais la matière de la guérison. »

(Conclusion. — Donner la dîme à quelqu'un, c'est reconnoître sa supériorité, et proclamer en outre qu'on a soi-même besoin de guérison; et dès-lors le Christ beaucoup plus parfait que Melchisédech et n'ayant aucun besoin de guérison, n'a été en aucune façon décimé dans la personne d'Abraham.)

Dans la pensée de l'Apôtre, le Christ n'a pas été décimé dans la personne d'Abraham. Ce que saint Paul veut prouver dans ce passage, c'est que le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech est supérieur au sacerdoce lévitique, par la raison que Abraham a donné la dîme à Melchisédech, pendant que Lévi, à qui devoit appartenir le sacerdoce légal, étoit en quelque sorte renfermé dans la personne de son aïeul. Mais si le Christ avoit été également décimé en Abraham, son sacerdoce ne seroit pas selon l'ordre de Melchisédech, il auroit été d'un ordre inférieur. Le Christ n'a donc pas été, comme Lévi, décimé dans la personne d'Abraham. Celui qui paie la dîme, en effet, garde neuf portions pour lui et donne la dixième; et celle-ci est le signe de la perfection, en ce sens que le nombre dix est le terme où s'arrêtent et se combinent tous les nombres; de telle sorte que celui qui paie la dîme semble proclamer par là qu'il est lui-même imparfait, et qu'il fait à un autre les honneurs de la perfection. Or l'imperfection du genre humain n'a d'autre cause que le péché, c'est

---

derogare dignitati Christi; nihil enim prohibet patre alicujus Pontificis decimas dante alicui sacerdoti, filium ejus Pontificem majorem esse simplici sacerdote. Licet ergo dicatur Christus decimatus, Abraham decimas dante Melchisedech, non tamen propter hoc excluditur quin Christus sit major quam Melchisedech.

Sed contra est, quod Augustinus dicit X. *Super Genes. ad litteram,* quòd « Christus ibi, » scilicet in Abraham, « decimatus non est, cujus caro inde non fervorem vulneris, materiam medicaminis traxit. »

(Conclusio. — Cùm decimas dans perfectionem alteri tribuat, et curatione indigere se protestetur, Christus ipso Melchisedech perfectior, et curatione non indigens, nullo modo in lumbis Abrahæ decimatus fuit.)

Respondeo dicendum, quòd secundum intentionem Apostoli oportet dicere quòd Christus in lumbis Abrahæ non fuerit decimatus. Probat enim Apostolus majus esse sacerdotium quod est secundùm ordinem Melchisedech sacerdotio Levitico, per hoc quòd Abraham decimas dedit Melchisedech, adhuc Levi existente in lumbis ejus, ad quem pertinet legale sacerdotium. Si autem Christus etiam in Abraham decimatus esset, ejus sacerdotium non esset secundùm ordinem Melchisedech, sed minus sacerdotio Melchisedech. Et ideo dicendum est, quòd Christus non est decimatus in lumbis Abrahæ, sicut Levi. Quia enim ille qui decimas dat, novem sibi retinet, et decimam alii tribuit, quod est perfectionis signum, in quantum est quodammodo terminus omnium numerorum, qui procedunt usque ad decem; inde est quòd ille qui decimas dat, protestatur se imperfectum, et perfectionem alii tribuere. Imperfectio autem humani generis est propter

là ce qui le met dans la nécessité de recourir à la perfection de celui qui est sans péché. Mais guérir l'homme du péché est une chose qui n'appartient qu'au Christ, « agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde, » *Joan.*, I. Et Melchisédech étoit la figure du Christ, comme le prouve l'Apôtre, *Hebr.*, VII. En donnant donc la dîme à Melchisédech, Abraham se déclare conçu dans le péché, et proclame aussi que tous ses descendants, par la raison qu'ils contracteroient également le péché originel, auroient à leur tour besoin de guérison, et la guérison n'est que dans le Christ. Isaac, Jacob, Lévi et tous les autres étoient en Abraham de telle façon qu'ils descendroient de lui, non-seulement par la substance corporelle, mais encore par la raison séminale, qui transmet le péché originel. C'est ainsi qu'ils ont tous été décimés en Abraham, c'est-à-dire qu'en lui il a été préfiguré que tous auroient besoin d'être guéris par le Christ. Seul le Christ lui-même a été en Abraham et descend de lui sans contracter la souillure traditionnelle. Il étoit dans ce père du peuple juif, non comme l'infirme qui a besoin de guérison, mais plutôt comme le remède qui doit lui-même guérir. Il ne faut donc pas dire que le Christ a été décimé dans la personne d'Abraham (1).

La réponse au premier argument est par là même évidente.

(1) Quoique le Christ descendît d'une race coupable, comme il vient d'être dit, et fût en quelque sorte renfermé en Abraham comme le rejeton dans sa tige, il ne paya pas la dîme à Melchisédech dans la personne de ce patriarche, ainsi que le firent Aaron, Lévi et tout le sacerdoce lévitique. Ici l'œuvre de la grace renverse et détruit l'ordre de la nature. Comme c'est le plus grand, le plus parfait, selon l'admirable doctrine de saint Paul dans son épître aux Hébreux, qui reçoit la dîme; comme c'est là un tribut de dépendance et d'infériorité de la part de celui qui la paie, c'est le Christ lui-même qui est ainsi honoré dans la personne du Prêtre-Roi de Salem. S'adressant de la manière la plus évidente au Messie à venir, David lui avait dit : « Vous êtes prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech. » Le grand Apôtre reproduit ce témoignage, le présente sous un jour nouveau, et nous montre dans un sacerdoce supérieur au sacerdoce légal, la base d'une loi nouvelle, qui doit tout conduire à la perfection.

---

peccatum, quod indiget perfectione ejus qui à peccato curat. Curare autem à peccato, est solius Christi; ipse enim est « agnus qui tollit peccata mundi, » ut dicitur *Joan.*, I. Figuram autem ejus gerebat Melchisedech, ut Apostolus probat *Hebr.*, VII. Per hoc ergo quòd Abraham Melchisedech decimas dedit, præfiguravit se velut in peccato conceptum, et omnes qui ab eo descensuri erant, ea ratione ut peccatum originale contraherent, indigere curatione, quæ est per Christum. Isaac autem et Jacob et Levi et omnes alii sic fuerunt in Abraham, ut ex eo derivarentur, non solum secundùm *corpulentam substantiam*, sed etiam secundùm *rationem seminalem*, per quam originale peccatum contrahitur. Et ideo omnes in Abraham sunt decimati, id est, præfigurati indigere curatione, quæ est per Christum (1). Solus autem Christus sic fuit in Abraham, ut ab eo derivaretur, non secundùm rationem seminalem, sed secundùm corpulentam substantiam. Et ideo non fuit in Abraham sicut curatione indigens, sed magis sicut vulneris medicina. Et ideo non fuit in lumbis Abrahæ decimatus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

(1) Ideo figuratum in Melchisedech, ut suprà, ex cap. VII *ad Hebr.*, quia hoc ipsum nomen Melchisedech interpretatur *rex justitiæ*, ut et rex Salem, qualis fuit, idem est ac *rex pacis;* et quia sine ulla genealogia nec initium dierum nec finem vitæ habens describitur, cùm nihil tale de Melchisedech ullibi commemoret Scriptura. Quæ omnia non symbolicè tantùm Christo, sed verè conveniunt, qui *Isai.*, IX, vers. 6, dicitur *Princeps pacis;* de quo etiam *Isai.*, XXXII, vers. 1, dicitur : *In justitia regnabit rex.*

2° La B. Vierge fut en Abraham comme l'infirme qui a besoin de guérison. Elle fut, par conséquent, décimée en lui, puisqu'elle devoit en descendre soumise à la loi commune. Mais le Christ est exempt de cette loi, comme nous l'avons dit plus haut.

3° Quand on dit que la chair du Christ a été soumise au péché dans les ancêtres du Sauveur, on envisage la condition où elle étoit en eux, qui furent décimés; on n'envisage pas la condition où elle est réellement dans le Christ, qui n'a pas été décimé.

4° Le sacerdoce lévitique se transmettoit par voie de filiation; de telle sorte qu'il n'étoit pas moins dans Abraham que dans Lévi. Ainsi donc, quand Abraham donne la dîme à Melchisédech comme à quelqu'un qui lui est supérieur, il manifeste par là que le sacerdoce de Melchisédech, en tant qu'il porte la figure du Christ, est plus élevé que le sacerdoce lévitique. Or le sacerdoce du Christ ne relève pas de la chair et du sang, mais bien de la grace spirituelle. Il se peut bien alors qu'un père donne la dîme à un prêtre, comme l'inférieur la donne au supérieur, et que le fils devenant pontife, se trouve par là même plus élevé que ce prêtre, non par son origine charnelle, mais par la grace spirituelle, qui lui vient du Christ.

Ad secundum dicendum, quòd quia B. Virgo fuit in originali peccato concepta, fuit in Abraham sicut curatione indigens. Et ideo fuit ibi decimata, velut inde descendens secundùm seminalem rationem. De corpore autem Christi non est sic, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd caro Christi dicitur fuisse in antiquis patribus peccato obnoxia, secundùm qualitatem quam habuit in ipsis patribus, qui fuerunt decimati; non autem secundùm qualitatem quam habet prout est actu in Christo, qui non est decimatus.

Ad quartum dicendum, quòd sacerdotium Leviticum secundum carnis originem derivabatur; unde non minus fuit in Abraham, quam in Levi. Unde per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedech, tanquam majori, ostenditur sacerdotium Melchisedech, in quantum gerit figuram Christi, esse majus sacerdotio Levitico. Sacerdotium autem Christi non sequitur carnis originem, sed gratiam spiritualem. Et ideo potest esse quòd pater det decimas alicui sacerdoti, tanquam minor majori, et tamen filius ejus, si sit Pontifex, est major illo sacerdote, non propter carnis originem, sed propter gratiam spiritualem, quam habet à Christo.

QUESTION XXXII.

De la conception du Christ quant à son principe formel.

Après avoir considéré le principe matériel de la conception du Christ, étudions-en le principe actif ou formel.

Sur ce point quatre questions à résoudre : 1° L'Esprit saint a-t-il été le principe actif de la conception du Christ? 2° Peut-on dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit? 3° Peut-on dire que l'Esprit saint est le père du Christ selon la chair? 4° La B. Vierge a-t-elle activement participé à cette conception?

ARTICLE I.

L'Esprit saint a-t-il été le principe actif de la conception du Christ?

Il paroît que la conception du Christ n'est pas une œuvre qu'on doive attribuer au Saint-Esprit. 1° Selon la pensée de saint Augustin, *De Trin.*, I, 5, les œuvres de la Trinité sont indivises, comme l'est l'essence de la Trinité elle-même. Or la conception du Christ est une œuvre divine. Donc il paroît qu'on ne doit pas plutôt l'attribuer au Saint-Esprit qu'au Père ou au Fils.

2° L'Apôtre dit, *Galat.*, IV, 4 : « Quand est venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme. » Ce que saint Augustin explique, *ibid.*, IV, 20 : « Il a été envoyé par là même qu'il a été formé d'une femme. » Or c'est au Père surtout qu'est attribuée la mission du Fils, comme il a été dit dans la première partie, quest. XLIII, art. 8.

QUÆSTIO XXXII.

De conceptione Christi quoad activum principium, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de principio activo in conceptione Christi.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi. 2° Utrùm possit dici quòd Christus sit conceptus de Spiritu sancto. 3° Utrùm possit dici quòd Spiritus sanctus sit pater Christi secundum carnem. 4° Utrùm beata Virgo aliquid activè egerit in conceptione Christi.

ARTICULUS I.

Utrum Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd efficere conceptionem Christi, non debet attribui Spiritui sancto. Quia, ut Augustinus dicit in I. *De Trinit.* (cap. 5), indivisa sunt opera Trinitatis, sicut et indivisa Trinitatis essentia. Sed efficere conceptionem Christi, est quoddam opus divinum. Ergo videtur quòd non magis sit attribuendum Spiritui sancto, quàm Patri vel Filio.

2. Præterea, Apostolus dicit *Galat.*, IV : « Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere. » Quod exponens Augustinus in IV. *De Trinit.* (cap. 20), dicit : « Eo utique missum, quo factum ex muliere. » Sed missio Filii attribuitur præcipuè Patri, ut in I. parte habitum est (1).

(1) De his etiam II, dist. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et IV. *Contra Gent.*, cap. 45 et 46; et *Opusc.*, III, cap. 226; et *Joan.*, XII, lect. 4, col. 2, fine.

(2) Nimirum qu. 43, art. 8, versùs finem.

Donc la conception du Christ, l'œuvre qui permet de dire qu'il a été formé d'une femme, doit être principalement attribuée au Père.

3° Il est écrit, *Prov.*, IX, 1 : « La Sagesse s'est bâti une maison. » Or la Sagesse de Dieu c'est le Christ lui-même, comme le dit l'Apôtre, I *Cor.*, I, 24 : « Le Christ, vertu de Dieu et sagesse de Dieu. » Or la maison de cette sagesse, c'est le corps du Christ; il en est encore appelé le temple, comme on le voit, *Joan.*, II, 21 : « Il disoit cela du temple de son corps. » Donc il paroît que la conception de ce corps est une œuvre qu'on doit attribuer au Fils, et non au Saint-Esprit.

Mais le contraire est dit dans l'Evangile, *Luc.*, I, 35 : « L'Esprit saint viendra en vous.... »

(Conclusion. — L'Incarnation du Verbe étant la preuve la plus éclatante de l'amour de Dieu, c'est à bon droit que la formation du corps du Christ est attribuée au Saint-Esprit, amour substantiel du Père et du Fils, bien que ce corps ait été formé par la Trinité tout entière.)

La conception du Christ est sans doute l'œuvre de la Trinité tout entière; mais elle est attribuée au Saint-Esprit pour une triple raison : 1° Cela convient à la cause de l'Incarnation, prise du côté de Dieu. En effet, l'Esprit saint est l'amour du Père et du Fils, comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. XXXVII, art. 1 et 2. Or la preuve la plus éclatante de l'amour de Dieu, c'est que son Fils se soit incarné dans le sein virginal; et de là cette parole, *Joan.*, III, 16 : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. » 2° Cela ne convient pas moins à la cause de l'Incarnation prise du côté de la nature que le Verbe s'est unie. Il nous est, en effet, enseigné par là que si la nature humaine a été élevée à l'union hypostatique, ce n'est pas en vertu d'un mérite quelconque, mais uniquement par un effet de la grace, laquelle est attribuée au Saint-Esprit, conformément à cette parole de l'Apôtre, I *Cor.*,

---

Ergo et conceptio, secundum quam factus est ex muliere, debet præcipuè Patri attribui.

3. Præterea, *Proverb.*, IX, dicitur : « Sapientia ædificavit sibi domum. » Est autem Sapientia Dei ipse Christus, secundùm illud I. *ad Cor.*, I : « Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. » Domus autem hujus sapientiæ est corpus Christi; quod etiam dicitur templum ejus, secundùm illud *Joan.*, II : « Hoc autem dicebat de templo corporis sui. » Ergo videtur, quòd efficere conceptionem corporis Christi debet præcipuè attribui Filio; non ergo Spiritui sancto.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, I : « Spiritus sanctus superveniet in te, » etc.

(Conclusio. — Cùm ex maximo Dei amore, Filii Dei incarnatio facta sit, rectè Spiritui sancto, qui est amor Patris et Filii, corporis formatio attribuitur, licèt à tota Trinitate corpus Christi fuerit formatum.)

Respondeo dicendum, quòd conceptionem Corporis Christi tota Trinitas est operata; attribuitur tamen hoc Spiritui sancto triplici ratione : primò quidem, quia hoc congruit causæ Incarnationis, quæ consideratur ex parte Dei. Spiritus enim sanctus est amor Patris et Filii, ut in I. parte habitum est. Hoc autem ex maximo Dei amore provenit, ut Filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali; unde dicitur *Joann.*, III : « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret. » Secundò, quia hoc congruit causæ Incarnationis ex parte naturæ assumptæ. Per hoc enim datur intelligi, quòd humana natura assumpta est à Filio Dei in unitatem personæ, non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quæ Spiritui sancto

XII, 4 : « Il y a diverses graces, mais un seul et même Esprit. » Et de là ce que dit saint Augustin, *Enchirid.*, cap. 40 : « Que le Christ ait été conçu par la vertu de l'Esprit saint, c'est une admirable disposition qui nous manifeste la grace de Dieu; sans aucun mérite préalable, dès le premier instant de son existence, il a été si parfaitement uni au Verbe de Dieu dans l'unité de personne, que le Fils de l'homme a été en même temps Fils de Dieu, et le Fils de Dieu Fils de l'homme. » 3° Cela convenait enfin au terme où l'Incarnation vient aboutir. Le terme de l'Incarnation, en effet, c'est que l'homme ainsi conçu fût le Saint, le Fils de Dieu. Mais ce sont là deux effets attribués à l'Esprit saint; c'est par lui que les hommes sont faits enfants de Dieu, selon cette parole, *Galat.*, IV, 6 : « Comme vous êtes les enfants de Dieu, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs, et c'est lui qui crie : Abba, Père. » Il est aussi l'Esprit de sanctification, comme le dit encore le même Apôtre, *Rom.*, I. De même donc que les autres hommes sont sanctifiés par l'Esprit saint, pour être enfants de Dieu par adoption, de même le Christ a été conçu dans la sainteté par l'opération de cet Esprit, pour être Fils de Dieu par nature. Aussi, d'après l'explication que donne une Glose, l'Apôtre ayant dit : « Il a été prédestiné à être Fils de Dieu par sa puissance, » il ajoute immédiatement pour mieux expliquer sa pensée : « En vertu de l'Esprit sanctificateur, » c'est-à-dire parce qu'il a été conçu de l'Esprit saint. Le céleste messager de l'Incarnation lui-même, après avoir dit à Marie : « L'Esprit saint viendra en vous, » tire en quelque sorte la conclusion de cette parole en ajoutant : « Voilà pourquoi le Saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Considérée en elle-même la conception

(1) On peut considérer cette thèse comme l'exposé philosophique et théologique à la fois d'une des vérités les plus familières de la Religion, à savoir que la formation du corps de notre divin Rédempteur dans le sein et du sang très-pur de la sainte Vierge, est l'œuvre de

---

attribuitur, secundùm illud I. *ad Cor.*, XII : « Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus. » Unde Augustinus dicit in *Enchirid.* : « Iste modus quo est natus Christus de Spiritu sancto, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis præcedentibus meritis, in ipso primo exordio naturæ suæ quo esse cœpit, Verbo Dei copularetur in tantam personæ unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei, qui Filius hominis, et Filius hominis, qui Filius Dei. » Tertiò, quia hoc congruit termino Incarnationis. Ad hoc enim terminata est Incarnatio, ut homo ille qui concipiebatur, esset Sanctus et Filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur Spiritui sancto; nam per ipsum efficiuntur homines *filii Dei*, secundùm illud *Galat.*, IV : « Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem, Abba, Pater. » Ipse est etiam Spiritus sanctificationis, ut dicitur *Roman.*, I. Sicut ergo alii per Spiritum sanctum sanctificantur spiritualiter, ut sint filii Dei adoptivi; ita Christus per Spiritum sanctum est in sanctitate conceptus, ut esset Filius Dei naturalis. Unde *Rom.*, I, secundùm unam Glossam quæ præmittitur, scilicet : « Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, » manifestatur per id quod immediatè sequitur, « secundùm Spiritum sanctificationis, » id est, per hoc quod est conceptus de Spiritu sancto. Et Angelus annuntians, ex hoc quod præmiserat, « Spiritus sanctus superveniet in te, » concludit : « Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. »

Ad primum ergo dicendum, quòd opus con-

du Sauveur est sans doute une œuvre commune à la Trinité tout entière; mais sous certains rapports particuliers elle est attribuée aux diverses personnes : au Père est attribuée l'autorité d'origine par rapport à la personne du Fils, qui a pris la nature humaine par une telle conception; au Fils est attribuée cette même assomption de la chair, et à l'Esprit saint la formation du corps pris par le Fils. L'Esprit saint, en effet, est l'esprit même du Fils, comme il est dit *Galat.*, IV, 6 : « Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils. « Or de même que dans les autres hommes la puissance vitale ou l'esprit même de la vie se transmet dans la génération, de même ici la Vertu de Dieu, laquelle est le Fils lui-même, comme nous l'avons déjà vu dans l'Apôtre, I *Cor.*, I, 24 : « Le Christ vertu de Dieu, » a formé par l'Esprit saint le corps qu'elle a pris. C'est ce que l'on peut également voir dans les paroles de l'Ange : « L'Esprit saint viendra en vous (comme pour préparer et former la matière du corps du Christ) et la vertu du Tout-Puissant (c'est-à-dire le Christ) vous couvrira de son ombre; » ce qui signifie que la lumière incorporelle de la Divinité prendra en vous un corps humain; car l'ombre est formée par la lumière et le corps, comme le dit très-bien saint Grégoire, *Moral.*, XVIII, 12. Le Très-Haut c'est le Père, et sa vertu c'est le Fils.

2° La mission regarde la personne qui prend la nature humaine, et c'est le Père qui l'envoie; tandis que la conception regarde le corps qui est pris et qui est formé par l'opération de l'Esprit saint. Ainsi donc, bien que la mission et la conception tombent sur le même sujet, comme elles diffèrent néanmoins d'une manière rationnelle, la première est attribuée au Père, la seconde au Saint-Esprit, mais c'est le Fils qui s'incarne.

l'Esprit saint. Dans quel sens cet Esprit doit-il être tenu pour le principe actif et formel de cette conception merveilleuse ? Comment cette œuvre est-elle spécialement attribuée à la troisième personne de la sainte Trinité ? C'étoient bien là les deux questions, l'une philosophique, l'autre théologique, auxquelles ce dogme pouvoit donner lieu; ce sont celles que notre saint auteur vient de résoudre.

---

ceptionis commune quidem est Dei Trinitati; sed tamen modum aliquem attribuitur singulis Personis. Nam Patri attribuitur ut auctori respectu Personæ Filii, qui per hujusmodi conceptionem sibi assumpsit humanam naturam; Filio autem attribuitur ipsa carnis assumptio; sed Spiritui sancto attribuitur formatio corporis quod assumitur a Filio. Nam ipse Spiritus sanctus est Spiritus Filii, secundum illud *Galat.*, IV : « Misit Deus Spiritum Filii sui. » Sicut autem virtus animæ quæ est in semine, per spiritum qui in semine inditus format corpus in generatione aliorum hominum, ita virtus Dei, quæ est ipse Filius, secundum illud I. *ad Cor.*, I : « Christum Dei virtutem, » per Spiritum sanctum corpus formavit, quod assumpsit. Et hoc etiam Verba Angeli demonstrant, dicentis : « Spiritus sanctus superveniet in te (quasi ad formandum et formandum materiam corporis Christi) et virtus Altissimi (id est, Christi) obumbrabit tibi (id est, corpus in te humanitatis accipet incorporeum lumen divinitatis;) umbra enim a lumine formatur et corpore; » ut Gregorius dicit XVIII. *Moral.* Altissimus autem intelligitur Pater, cujus virtus est Filius.

Ad secundum dicendum, quod missio refertur ad personam assumentem, quæ à Patre mittitur; sed conceptio refertur ad corpus assumptum, quod operatione Spiritus sancti formatur. Et ideo, licet missio et conceptio sint idem subjecto, quia tamen differunt ratione, missio attribuitur Patri, efficere autem conceptionem Spiritui sancto; sed carnem assumere attribuitur Filio.

3° Comme il est dit dans le livre des *Quest. de l'ancien et du nouveau Testament*, quest. LI, ce texte peut recevoir une double interprétation : d'abord la maison du Christ c'est l'Eglise, puisqu'il en a cimenté l'édifice avec son sang; puis son corps même peut être regardé comme sa maison, aussi bien qu'il a été appelé son temple. D'autre part, l'œuvre du Saint-Esprit peut aussi être appelée l'œuvre du Fils, parce qu'il y a là unité de nature et de volonté.

ARTICLE II.

Peut-on dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit?

Il paroît qu'on ne doit pas dire que le Christ ait été conçu de l'Esprit saint. 1° Sur cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, II : « De lui, par lui et en lui toutes choses sont, » la Glose, tirée de saint Augustin, *De Nat. Bon.*, cap. 27 : « Remarquez qu'en disant de lui, il n'entend pas que ce soit de sa propre essence, mais uniquement de sa vertu toute-puissante; le ciel et la terre sont de lui parce qu'il en est la cause et l'auteur, et nullement parce qu'il auroit donné de sa propre substance pour les former. » Or l'Esprit saint n'a pas formé le corps du Christ de sa propre substance. Donc on ne sauroit dire que ce corps a été conçu du Saint-Esprit.

2° Le principe actif dont une chose est conçue est comme le germe de son existence. Or le Saint-Esprit n'a nullement été cela dans la conception du Christ; car saint Jérôme dit dans son *Exposition de la foi catholique* (1) : « Nous ne disons pas comme quelques-uns le disent dans leur cynisme impie, que le corps du Christ procède de l'Esprit saint par

(1) Ouvrage faussement attribué à saint Jérôme, et portant quelquefois pour titre : *Explication du symbole, à Damase.* Ce n'est pas au pape Damase qu'il fut réellement adressé, mais bien à Zozime, ou plutôt à Innocent, prédécesseur de ce dernier. Il a été composé par l'hérétique Pélage, qui s'y couvre habilement du masque de la foi, à tel point que cette œuvre a pu être

---

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus (1) dicit in lib. *De Quæstionibus veteris et novi Testamenti*, quæstio ista gemina ratione potest intelligi : primum enim, domus Christi Ecclesia est, quam ædificavit sibi sanguine suo; deinde, potest et corpus ejus dici domus ipsius, sicut dicitur templum ejus. Factum autem Spiritus sancti, opus Filii Dei est, propter naturæ et voluntatis unitatem.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus debeat dici conceptus de Spiritu sancto.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd Christus non debeat dici conceptus de Spiritu sancto. Quia, super illud *Roman.*, II : « Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, » dicit Glossa Augustini ex libro *De natura boni* (cap. 27) : « Attendendum, quòd non ait de ipso, sed ex ipso; ex ipso enim cœli sunt et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantia sua. » Sed Spiritus sanctus non formavit corpus Christi de substantia sua. Ergo Christus non debet dici conceptus de Spiritu sancto.

3. Præterea, principium activum de quo aliquid concipitur, se habet sicut semen in generatione. Sed Spiritus sanctus non se habuit sicut semen in conceptione Christi; dicit enim Hieronymus in *Expositione catholicæ fidei* : « Non sicut quidam sceleratissimè opinantur, Spiritum sanctum dicimus fuisse pro semine,

(1) Vel sub ejus nomine longè alius auctor, qu. 51; quòd enim non sit ipse jam superiùs multoties notatum : unde inter spuria, tom. IV, habetur.

(2) De his etiam III, dist. 4, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 4; et IV. *Contra Gent.*, cap. 46; e *Opusc.*, III, cap. 226.

voie de génération, mais bien qu'il a été formé par sa vertu créatrice. » Donc on ne doit pas dire que le Christ a été conçu de l'Esprit saint.

3° Une chose ayant le caractère de l'unité ne sauroit provenir de deux principes, à moins qu'ils n'aient été mêlés d'une certaine façon. Or le corps du Christ a été formé de la Vierge Marie. Si l'on dit, par conséquent, qu'il a été conçu du Saint-Esprit, il faut que cet Esprit souverain ait été d'une certaine façon mêlé à la matière ; ce qui est évidemment faux. Donc on ne doit pas dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit.

Mais le contraire nous est dit dans l'Evangile, *Matth.*, I, 18 : « Avant qu'ils eussent été ensemble, Marie fut reconnue enceinte, ayant conçu de l'Esprit saint (1). »

(CONCLUSION. — Les saintes Ecritures nous disent avec raison que le Fils de Dieu a été conçu du Saint-Esprit, puisque le corps du Christ a éte formé par l'opération de l'Esprit saint et que l'être conçu lui est égal en substance.)

La conception ne se limite pas au corps du Christ, on l'entend du Christ lui-même à raison de son corps. Or on peut envisager un double rapport entre l'Esprit saint et le Christ : entre le Fils, que nous disons avoir été conçu, et le Saint-Esprit il y a un rapport de consubstantialité ; mais pour le corps du Christ l'Esprit saint est cause efficiente. La préposition *de* ou *du* peut également exprimer ces deux sortes de relations, comme quand nous disons le fils d'un tel homme. Nous pouvons donc avec raison dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit, en faisant rapporter la vertu créatrice de cet Esprit au corps qui a été pris, et l'identité de substance à la personne même qui s'est incarnée.

confondue pendant longtemps avec celles d'un Père aussi célèbre par la pureté de son orthodoxie que par la profondeur et l'étendue de sa science. Cela a lieu néanmoins de nous étonner ; car saint Augustin avoit nommé son véritable auteur, tout en la déclarant erronée et captieuse. C'est ce même saint docteur qui nous apprend que Pélage envoya cette sorte d'apologie au pape Innocent, qu'il croyoit encore en vie, mais qu'elle parvint à son successeur, Zozime.

(1) Au besoin l'Evangile seul suffiroit à autoriser l'expression que notre maître explique et

---

sed potentia ac virtute Creatoris dicimus esse operatum, » id est, formatum *corpus Christi*. Non ergo debet dici quòd Christus sit conceptus ex Spiritu sancto.

3. Præterea, nihil unum de duobus formatur, nisi aliquo modo commixtis. Sed corpus Christi formatum est de Virgine Maria. Si ergo Christus dicatur conceptus de Spiritu sancto, videtur quòd facta sit commixtio quædam Spiritus sancti et materiæ, quam Virgo ministravit ; quod patet esse falsum. Non ergo Christus debet dici conceptus de Spiritu sancto.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, I : « Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto. »

(CONCLUSIO. — Filius Dei convenienter de Spiritu sancto conceptus in Scripturis dicitur, quia ejus operâ corpus formatum est, et ei æqualis in substantia conceptus est.)

Respondeo dicendum, quòd conceptio non attribuitur soli corpori Christi, sed etiam ipsi Christo, ratione ipsius corporis. In Spiritu autem sancto duplex habitudo consideratur respectu Christi : nam ad ipsum Filium Dei, qui dicitur esse conceptus, habet habitudinem consubstantialitatis; ad corpus autem ejus habet habitudinem causæ efficientis. Hæc autem præpositio, *De*, utramque habitudinem designat, sicut cùm dicimus hominem aliquem esse de suo patre. Et ideò convenienter dicere possumus Christum esse conceptum de Spiritu sancto, hoc modo quòd efficientia Spiritus sancti referatur ad corpus assumptum, consubstantialitas verò ad personam assumentem.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le corps du Christ n'est pas évidemment de la même substance que l'Esprit saint, on ne peut pas, à proprement parler, dire de ce corps qu'il a été conçu du Saint-Esprit, mais plutôt qu'il a été formé par lui. C'est ce que dit saint Ambroise, *De Spir. sanct.*, II, 5 : « Un être qui provient d'un autre, ou bien émane de sa substance, ou bien est l'œuvre de sa vertu : de sa substance, comme le fils émane du père ; de sa vertu ou de sa puissance, comme l'univers émane de Dieu, et comme aussi le fruit divin conçu par la Vierge provient du Saint-Esprit. »

2° A cet égard il y a divergence entre saint Jérôme ou l'auteur cité dans l'objection, et quelques autres docteurs, qui ne craignent pas d'employer l'expression condamnée par lui. Saint Jean Chrysostôme (l'auteur de l'*Œuvre inachevée*) *Super Matth.*, homil. I, s'en sert, en l'accompagnant, il est vrai, des plus sages réserves ; et il en est de même de saint Jean Damascène, *De Orth. fide.*, III, 2. Mais une telle contradiction ne présente pas une difficulté bien sérieuse : les deux saints docteurs que nous venons de nommer ne considèrent que la puissance active qui transmet l'être et la vie, et le premier repousse une semblable comparaison, par la crainte de matérialiser en quelque sorte la puissance divine.

3° Saint Augustin a résolu d'avance cette objection, *Enchir.*, cap. 38, 39 et 40, en faisant observer que ce n'est pas de la même manière que le Christ a été conçu ou est né de l'Esprit saint et de la Vierge Marie : d'une part, c'est la puissance créatrice ; de l'autre, c'est le principe matériel. Il n'y a donc là ni mélange ni confusion.

justifie dans cet article. Mais on sait, de plus, qu'elle est consacrée par le symbole de Nicée et par l'usage constant de la tradition chrétienne.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus Christi, quia non est consubstantiale Spiritui sancto, non propriè potest dici *de* Spiritu sancto conceptum, sed magis *ex* Spiritu sancto. Sicut Ambrosius dicit in lib. *De Spiritu sancto* (1) : « Quod ex aliquo est, aut ex substantia, aut ex potestate ejus est ; ex substantia, sicut filius, qui à patre est : ex potestate, sicut ex Deo omnia, quomodo et in utero habuit Maria ex Spiritu sancto. »

Ad secundum dicendum, quòd super hoc videtur esse quædam diversitas Hieronymi (2) ad quosdam alios doctores, qui asserunt Spiritum sanctum in conceptione Christi fuisse pro semine. Dicit enim Chrysostomus super *Matth.* (3) : « Unigenito Dei in Virginem ingressuro, præcessit Spiritus sanctus, ut præcedente Spiritu sancto in sanctificationem, nascatur (scilicet Christus) secundùm corpus divinitate ingrediente pro semine. » Et Damascenus dicit in III. lib. : « Obumbravit super ipsam Dei sapientia et virtus, velut divinum semen. » Sed hoc de facili solvitur ; quia secundùm quod in semine intelligitur virtus activa, sic Chrysostomus et Damascenus comparant semini Spiritum sanctum, vel etiam Filium qui est virtus Altissimi ; secundùm autem quòd in semine intelligitur substantia corporalis, quæ in conceptione transmutatur, negat Hieronymus Spiritum sanctum fuisse pro semine.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in *Enchir.* (cap. 38, 39 et 40), non eodem modo dicitur Christus conceptus aut natus de Spiritu sancto et de Maria Virgine ; nam de Maria Virgine materialiter, de Spiritu sancto verò effectivè. Et ideo non habuit hic locum commixtio.

(1) Nempe lib. II, cap. 5, pleniùs quàm hic.
(2) Putatitii tantùm, seu Pelagii catholicum fingentis.
(3) Sive auctor operis imperfecti, Homil. I. super *Matth.*, versùs finem.

ARTICLE III.

Peut-on dire que l'Esprit saint est le père du Christ selon l'humanité?

Il paroît qu'on doit dire que l'Esprit saint est le père du Christ selon l'humanité. 1° Suivant un principe établi par le Philosophe, *De Generat. animal.*, cap. 3 et 4, la forme et la matière, dans la génération, sont représentées par le père et la mère; l'un est le principe actif, l'autre le principe matériel. Or la B. Vierge est bien réellement la Mère du Christ. Donc il paroît que pour la même raison l'Esprit saint doit en être appelé le père.

2° Les ames des saints sont formées par le Saint-Esprit, et il en est de même du corps du Christ. Or les saints, à raison de cette formation divine, sont appelés les enfants de la sainte Trinité, et par là même du Saint-Esprit. Il paroît donc que le Christ doit être appelé le fils du Saint-Esprit, puisque son corps a été formé par lui.

3° Nous appelons Dieu notre père, par la raison qu'il nous a faits, selon cette parole de l'Ecriture, *Deut.*, XXXII, 6 : « N'est-il pas votre père, lui qui vous a possédé, qui vous a fait, qui vous a créé. » Or l'Esprit saint a fait le corps du Christ, comme on vient de l'expliquer. Donc il doit pour cette raison être appelé le père du Christ.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Enchirid.*, cap. 40 : « Le Christ est né de l'Esprit saint, non comme son fils; mais c'est ainsi qu'il est né de Marie. »

(Conclusion. — Quand un être procède d'un autre d'une manière par-

---

ARTICULUS III.

Utrùm Spiritus sanctus dici debeat pater Christi secundum carnem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Spiritus sanctus debeat dici pater Christi secundùm humanitatem. Quia, secundùm Philosophum in lib. *De generatione animalium* (cap. 3 et 4), pater dat principium activum in generatione, mater vero ministrat materiam. Sed B. Virgo dicitur Mater Christi propter materiam quam in conceptione ejus ministravit. Ergo videtur quòd etiam Spiritus sanctus possit dici pater ejus, propter hoc quòd fuit principium activum in conceptione ipsius.

2. Præterea, sicut mentes aliorum Sanctorum formantur per Spiritum sanctum, ita etiam corpus Christi est per Spiritum sanctum formatum. Sed alii Sancti propter prædictam formationem dicuntur filii totius Trinitatis, et (2) per consequens Spiritus sancti. Videtur ergo quòd Christus debeat dici filius Spiritus sancti, in quantum corpus ejus est à Spiritu sancto formatum.

3. Præterea, Deus dicitur pater noster secundum hoc quod nos fecit, secundùm illud *Deuter.*, XXXII : « Nonne ipse est pater tuus qui possedit te, et fecit, et creavit te? » Sed Spiritus sanctus fecit corpus Christi, ut dictum est (art. 1). Ergo Spiritus sanctus debet dici pater Christi secundum corpus ab ipso formatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. 40) : « Natus est Christus de Spiritu sancto non sicut filius, et de Maria Virgine sicut filius. »

(Conclusio. — Cùm quod secundùm perfec-

(1) De his etiam III, dist. 4, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1 et 2, ad 1 et ad 4, et in exposit. lit., ad 2; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 47; et *Opusc.*, III, cap. 210.

(2) Æquivalenter, cùm dicuntur filii Dei, *Joan.*, I, vers. 12; *Rom.*, VIII, vers. 14 et seq.; *ad Galat.*, III, 26; *Philip.*, II_3 v. 15; ut et et I. *Joan.*, III, v. 1 et 2.

faite et absolue, on ne sauroit dire qu'il en procède ensuite d'une manière imparfaite et relative; le Christ étant donc le Fils de Dieu à raison de sa génération éternelle, par l'essence même d'une filiation parfaite, on ne doit pas dire, ni à raison de la création ni à raison de la justification, qu'il est le fils de l'Esprit saint ou même de la Trinité tout entière.)

Les noms de paternité, maternité, filiation sont des conséquences, non précisément d'une génération quelconque, mais bien de la génération des êtres vivants, et plus spécialement encore de la génération des animaux; car nous ne disons pas que tel feu soit le fils du feu qui l'a produit, à moins que ce ne soit dans un langage figuré. Ce mot ne s'applique qu'aux animaux, dont la génération est beaucoup plus parfaite. Et néanmoins tout ce qui dans les animaux est engendré ne sauroit recevoir le nom de filiation; ce nom ne s'applique qu'à ce qui porte l'image de l'être générateur. Aussi, comme le remarque saint Augustin, quoique les cheveux proviennent de l'homme, nul ne songe à appliquer à ce phénomène ou à d'autres phénomènes du même genre une semblable expression. C'est la ressemblance de l'être engendré avec l'être générateur, dans la nature ou dans l'espèce, qui constitue la véritable filiation. Si la ressemblance est parfaite, la filiation le sera aussi, ce qui s'entend des choses divines aussi bien que des choses humaines; et si la ressemblance est imparfaite, la filiation le sera également; c'est ainsi que dans l'homme se trouve une ressemblance imparfaite avec Dieu, soit parce que l'homme a été créé à l'image de Dieu, soit parce que la grace a ravivé et perfectionné en lui cette image. Sous ce double rapport donc, l'homme peut d'une certaine manière être appelé l'enfant de Dieu. Mais, et c'est ce qu'il importe maintenant de bien considérer, quand une chose est affirmée de quelqu'un, dans le sens de la perfection, on ne doit pas ensuite af-

---

tam rationem de aliquo dicitur, secundum imperfectam rationem de eodem non dicatur, et Christus sit Filius Dei ratione generationis æternæ, secundùm perfectam filiationis rationem, consequens est eum nec ratione creationis nec ratione justificationis, filium Spiritus sancti aut totius Trinitatis dici debere.)

Respondeo dicendum, quòd nomina paternitatis et maternitatis et filiationis generationem consequuntur, non tamen quamlibet, sed propriè generationem viventium, et præcipuè animalium; non enim dicimus quòd ignis generatus sit filius ignis generantis, nisi fortè secundùm metaphoram. Sed hoc solum dicimus in animalibus, quorum generatio est magis perfecta. Nec tamen omne quod in animalibus generatur, filiationis accipit nomen; sed solum illud quòd generatur in similitudinem generantis. Unde, sicut Augustinus dicit, non dicimus quòd capillus qui nascitur ex homine, sit filius hominis; nec etiam dicimus quòd homo qui nascitur, sit filius seminis; quia nec capillus habet similitudinem hominis, nec homo qui nascitur ex semine, habet similitudinem seminis, sed hominis generantis. Et si quidem perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio, tam in divinis quàm in humanis; si autem sit similitudo imperfecta, erit etiam filiatio imperfecta; sicut in homine est quædam similitudo Dei imperfecta, et in quantum creatus est ad imaginem Dei, et in quantum recreatus est secundùm similitudinem gratiæ. Et ideo utroque modo potest homo dici *filius Dei*, et quia scilicet est creatus ad imaginem ejus, et quia ei assimilatur per gratiam. Est autem considerandum, quòd illud quod de aliquo dicitur secundùm perfectam rationem, non est dicendum de eo secundùm rationem imperfectam; sicut quia Sortes dicitur naturaliter homo se-

firmer de lui cette même chose dans un sens imparfait; ainsi, Socrate étant homme par toutes les propriétés essentielles de la nature exprimée par ce mot, on ne lui appliquera jamais ce même mot en tant qu'il exprime une peinture représentant un homme, à moins que ce ne soit tout au plus pour le comparer à un autre. Or le Christ est Fils de Dieu selon toute l'étendue de la filiation parfaite. Par conséquent, quoique à raison de sa nature humaine il ait été créé et établi dans la justice, on ne le doit néanmoins appeler Fils de Dieu, ni a raison de sa création, ni à raison de sa justification, mais uniquement en vertu de sa génération éternelle, par laquelle il est Fils du Père seul. Voilà pourquoi le Christ ne doit en aucune façon être appelé le fils du Saint-Esprit, ni même de la sainte Trinité tout entière (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ ayant été conçu de la Vierge Marie, c'est-à-dire formé de son sang très-pur à l'image de notre nature, il doit par là même être appelé son fils. Mais le Saint-Esprit ayant été seulement le principe effectif de cette conception, et n'ayant pas assurément produit un être de sa propre nature, le Christ ne sauroit en aucune façon être appelé son fils.

2° Les hommes, que l'Esprit saint forme d'une manière simplement spirituelle, ne peuvent pas être appelés enfants de Dieu dans le sens de la filiation parfaite. Ils sont donc seulement appelés fils de Dieu dans le sens de la filiation imparfaite, qui résulte de la ressemblance imprimée par la grace et provenant de la Trinité tout entière.

C'est également là ce qu'il faut répondre au troisième argument.

(1) Une telle expression seroit en quelque sorte repoussée d'une manière instinctive par la foi des plus simples fidèles, par ce qu'on pourroit appeler le sens chrétien. Nous voyons ici la raison et la cause de cette répulsion intime. Bien loin d'être autorisée par la démonstration renfermée dans les deux thèses précédentes, la proposition combattue et rejetée dans celle-ci, méconnoîtroit en même temps les lois constitutives de la nature et les notions les plus précises et les plus vraies de l'ontologie divine.

---

cundum propriam rationem hominis. nunquam dicitur homo secundum illam significationem qua pictura hominis dicitur homo, licet fortè ipse assimiletur alteri homini. Christus autem est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis. Unde, quamvis secundum humanam naturam sit creatus et justificatus, non tamen debet dici Filius Dei, neque ratione creationis, neque ratione justificationis, sed solum ratione generationis æternæ, secundùm quam est Filius Patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus filius Spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus conceptus est de Maria Virgine materiam ministrante in similitudinem speciei : et ideo dicitur *Filius ejus*. Christus autem, secundùm quod homo, conceptus est de Spiritu sancto sicut de activo principio, non tamen secundùm similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo : et ideo Christus non dicitur filius Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quòd homines, qui spiritualiter formantur à Spiritu sancto, non possunt dici *filii Dei* secundùm perfectam rationem filiationis. Et ideo dicuntur *filii Dei* secundùm filiationem imperfectam, quæ est secundum similitudinem gratiæ, quæ est à tota Trinitate. Sed de Christo est alia ratio, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICLE IV.

La B. Vierge a-t-elle activement participé à la conception du corps du Christ?

Il paroît que la B. Vierge a réellement participé d'une manière active à cette conception. 1° Saint Jean Damascène, III, 2, s'exprime ainsi : « L'Esprit saint venant en Marie, achève de la purifier, lui donne la puissance de recevoir en elle le Verbe de Dieu et celle de l'engendrer. » Or elle sembloit tenir cette dernière puissance de sa propre nature, du moins à l'état passif, comme une femme quelconque. Donc l'Esprit saint lui a communiqué un principe actif ; et dès-lors elle a participé d'une manière active à la conception du Christ.

2° Toutes les puissances de l'ame végétative sont des puissances actives, ainsi que le dit le commentateur *De anima*, II, 33. Or la puissance dont il s'agit ici appartient à l'ame végétative. Donc elle doit être active dans les deux sexes.

3° Le principe matériel est dans la mère. Or tout principe inhérent à la nature a son activité propre et intrinsèque. Donc il paroît que la B. Vierge, Mère du Christ, a participé d'une manière active à sa conception.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Saint Augustin enseigne, *Super Genes. ad litt.*, X, 20, que le Christ a seulement pris la matière de son corps dans le sein de la Vierge par l'opération exclusive de l'Esprit saint, que cette conception a été miraculeuse et divine, ce qui prouve dès-lors que la B. Vierge n'y a pas activement participé.

(Conclusion. — Antérieurement à la conception du Fils de Dieu, la

---

ARTICULUS IV.

Utrùm beata Virgo aliquid activè egerit in conceptione corporis Christi.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd B. Virgo aliquid activè egerit in conceptione corporis Christi. Dicit enim Damascenus in III. lib. (cap. 2), quòd « Spiritus sanctus supervenit Virgini purgans ipsam, et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens, simul autem et generativam. » Sed virtutem generativam passivam habebat à natura, sicut et quelibet fœmina. Ergo dedit ei virtutem generativam activam : et sic aliquid activè egit in conceptione Christi.

2. Præterea, omnes virtutes animæ vegetabilis sunt virtutes activæ, sicut Commentator dicit in 2. *De Anima*. Sed potentia generativa tam in mare quam in fœmina pertinet ad animam vegetabilem. Ergo tam in mare quàm in fœmina activè operatur ad conceptionem prolis.

3. Præterea, fœmina ad conceptionem prolis materiam ministrat, ex qua naturaliter corpus prolis formatur. Sed natura est principium motus intrinsecum. Ergo videtur quòd in ipsa materia quam B. Virgo ministravit ad conceptum Christi, fuerit aliquod principium activum.

Sed contra est, quòd principium activum in generatione dicitur *ratio seminalis*. Sed, sicut Augustinus dicit X. *Super Genes. ad litter.*, corpus Christi « in sola materia corporali per divinam conceptionis formationisque rationem de Virgine assumptum est, » non autem secundùm aliquam *rationem seminalem* humanam. Ergo beata Virgo nihil activè fecit in conceptione corporis Christi.

(Conclusio. — Quamquam Beata Virgo ante Filii Dei conceptionem aliquid egerit, ma-

(1) De his etiam infrà, qu. 33, art. 4, ad 2; et III, dist. 3, qu. 2, art. 1.

B. Vierge avoit en quelque sorte activement préparé en elle l'accomplissement de ce mystère ; mais dans la conception elle-même, son divin Fils a été formé de son sang très-pur par la seule opération de l'Esprit saint.)

Quelques-uns prétendent que la B. Vierge a coopéré d'une manière active à la conception du Christ, soit par une vertu naturelle, soit par une vertu surnaturelle. Par une vertu naturelle, d'abord, en ce que tout principe matériel appartenant à la nature renferme, selon leur opinion, quelque chose d'actif, sans quoi, disent-ils, il n'y auroit pas de transformation naturelle. En cela ils se trompent ; une transformation est appelée naturelle à raison d'un principe intrinsèque, non-seulement actif mais encore passif. Le Philosophe dit expressément, *Physic.*, VIII, 29 et seq., que dans les choses douées de pesanteur à un degré quelconque, le principe de leur mouvement naturel est passif et non actif. De plus, il n'est pas possible que la matière concoure à sa propre formation, puisqu'elle n'est pas en acte ; on ne conçoit pas d'avantage qu'une chose se meuve elle-même, à moins qu'elle ne soit divisée en deux parties, dont l'une soit motrice et l'autre mue ; ce qui n'a lieu que dans les êtres animés, comme Aristote le prouve au même endroit. Une telle puissance active n'a pas

---

teriam præparando, nihil tamen in illius conceptione egit, sed solam materiam ministravit, cum à Spiritu sancto acceperit ut illius tantum mater esset.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt B. Virginem aliquid activè operatam esse in conceptione Christi, et naturali virtute, et supernaturali : naturali quidem virtute, quia ponunt quòd in qualibet materia naturali est aliquod activum principium ; alioquin credunt quòd non esset transmutatio naturalis. In quo decipiuntur ; quia transmutatio dicitur naturalis, propter principium intrinsecum non solùm activum, sed etiam passivum. Expressè enim dicit Philosophus in VIII. *Physic.*, quòd in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis, et non activum. Nec est possibile quòd materia agat ad sui formationem ; quia non est actu, nec est etiam possibile quòd aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens, et alia sit mota ; quod in solis animatis contingit, ut probatur VIII. *Physic.* (1). Supernaturali autem virtute ; quia dicunt ad matrem requiri quòd non solum materiam ministret (qui est sanguis menstruus) sed etiam semen, quod commixtum virili semini habet virtutem activam in generatione. Et quia in beata Virgine nulla fuit facta resolutio seminis propter integerrimam ejus Virginitatem, dicunt quòd Spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam alie matres habent per semen resolutum. Sed hoc non potest stare, quia cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur II. *De cœlo* (text. 13), natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et fœminæ, nisi esset distincta operatio maris ab operatione fœminæ. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quòd tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte fœminæ. Propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et fœminæ. Quia igitur B. Virgo non hoc accepit, ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quòd non acceperit potentiam activam in conceptione Christi ; sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam fuisse patrem Christi ; sive nihil egerit (ut quidam dicunt) ex quo sequitur hujusmodi potentiam activam ei frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est, quòd in ipsa conceptione

(1) Colligitur ex text. 29, 30, 31, 32, ubi tanquam impossibile ac irrationabile rejicit quod à seipsis moveantur, quia possent etiam se sistere, quod solummodo animatorum est proprium, quia motus et motum debent à se invicem dividi (διαιρεῖσθαι), ut in inanimatis patet, cùm ab animatis moventur.

non plus été donnée à Marie d'une manière surnaturelle, par la raison que l'Esprit saint ne fait rien d'inutile, rien de contradictoire surtout, et en particulier rien de contraire à l'inaltérable pureté de la Vierge (1).

Je réponds aux arguments : 1° La conception du Sauveur présente trois caractères distinctifs et miraculeux : elle est exempte du péché originel ; ce n'est pas un pur homme, c'est un homme Dieu qui est conçu ; et enfin c'est une Vierge qui conçoit (2). Ce triple privilége lui a été communiqué par le Saint-Esprit. C'est ce qui nous explique les paroles de saint Jean Damascène : il fait allusion au premier privilége quand il dit, « L'Esprit saint venant dans Marie, achève de la purifier, » c'est-à-dire la met à l'abri de concevoir son Fils dans le péché originel ; il fait allusion au second par ces mots, « lui communique la puissance de recevoir en elle le Verbe de Dieu, » ou bien de le concevoir ; et il exprime enfin le troisième en ajoutant, « et la puissance de l'engendrer, » de l'engendrer tout en demeurant Vierge, ce qui la distingue encore des mères communes.

2° Les puissances de la nature sont graduées et subordonnées entre elles ; et de même que dans les arts, où l'on peut aussi remarquer cet ordre, l'un prépare la matière, tandis que l'autre donne la forme, *Physic.*, II, 25, de même les puissances naturelles concourent vers le même but par des moyens analogues.

3° Pour qu'une transformation soit naturelle, il n'est pas nécessaire que dans la matière réside un principe actif ; la passivité de la matière suffit, comme on vient de le dire.

(1) Nous avons cru devoir simplement résumer ici, comme dans d'autres circonstances analogues, le raisonnement de l'auteur.

(2) Dans son commentaire du troisième livre des *Sentences*, saint Thomas n'avoit assigné que deux caractères distinctifs et miraculeux à la conception du Sauveur. Il ne mentionnoit pas le premier de ceux que nous voyons énumérés dans cette réponse. Un patient et laborieux commentateur de la *Somme*, le P. Nicolaï, dit bien que cette diversité vient de la différence des points de vue où l'auteur s'étoit placé pour étudier la même question. Mais ne pourroit-on pas dire aussi que s'il n'a pas, dans le premier ouvrage, compté l'exemption du

---

Christi beata Virgo nihil activè operata est, sed solam materiam ministravit. Operata tamen est ante conceptionem aliquid activè, præparando materiam, ut esset apta conceptui.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa conceptio tria privilegia habuit : scilicet quòd esset sine peccato originali ; quòd esset non puri hominis, sed Dei et hominis ; item quòd esset conceptio Virginis. Et hæc tria habuit à Spiritu sancto. Ideo dicit Damascenus quantum ad primum, quòd « Spiritus sanctus supervenit Virgini, purgans ipsam, » id est præservans ne cùm peccato originali conciperet ; quantum ad secundum dicit : « Et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens, » id est, ut conciperet Verbum Dei ; quantum autem ad tertium dicit : « Simul autem et generativam, » ut scilicet manens Virgo posset generare, non quidem activè, sed passivè ; sicut aliæ matres hoc consequuntur ex semine viri.

Ad secundum dicendum, quòd potentia generativa in fœmina est imperfecta respectu potentiæ generativæ, quæ est in mare. Et ideo, sicut in artibus, ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in II. *Physic.*, ita etiam virtus generativa fœminæ præparat materiam, virtus autem activa maris format materiam præparatam.

Ad tertium dicendum, quòd ad hoc quòd transmutatio sit naturalis, non requiritur quòd in materia sit principium activum, sed solum passivum, ut dictum est.

QUESTION XXXIII.

Du mode et de l'ordre qu'on peut distinguer dans la conception du Christ.

Tel est le sujet qui se présente maintenant à étudier, et nous demanderons là-dessus quatre choses : 1° Le corps du Christ a-t-il eu sa forme dès le premier instant de sa conception? 2° A-t-il été animé dans ce même instant? 3° Est-ce alors également qu'il a été pris par le Verbe? 4° Cette conception a-t-elle été naturelle ou miraculeuse?

ARTICLE I.

Le corps du Christ a-t-il eu sa forme dès le premier instant de sa conception?

Il paroît que le corps du Christ n'a pas eu sa forme dès le premier instant de sa conception. 1° Il est dit, *Joan.*, II, 20 : « On a mis quarante-six ans à bâtir ce temple; » et là-dessus saint Augustin dit, *De Trinit.*, IV, 5 : « Ce nombre convient évidemment à la perfection du corps du Seigneur; » et *Quæst.* LXXXIII, 56, le même saint docteur ajoute : « C'est avec raison qu'il est dit du temple qu'il a été bâti en quarante-six ans; car le temple étoit la figure du corps du Sauveur, et autant il a fallu d'années pour élever le temple, autant il a fallu de jours pour perfectionner son corps. » Donc le corps du Christ n'a pas été parfaitement formé dès le premier instant de sa conception.

2° Pour la formation du corps du Christ il falloit que le sang très-pur

péché originel au nombre des priviléges exclusifs de la conception du Christ, c'est qu'il avoit écrit dans le même livre que ce privilége étoit également celui de la conception de la B. Vierge?

QUÆSTIO XXXIII.

De modo et ordine conceptionis Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo et ordine conceptionis Christi.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum. 2° Utrùm in primo instanti conceptionis fuerit animatum. 3° Utrùm in primo instanti conceptionis fuerit à Verbo assumptum. 4° Utrùm conceptio illa fuerit naturalis vel miraculosa.

ARTICULUS I.

Utrùm corpus Christi fuerit formatum in primo instanti conceptionis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd corpus Christi non fuerit formatum in primo instanti conceptionis. Dicitur enim *Joan.*, II : « Quadraginta et sex annis ædificatum est templum hoc; » quod exponens Augustinus in IV. *De Trinit.* (cap. 5), dicit : « Hic numerus perfectioni Dominici corporis apertè congruit; » et lib. LXXXIII. *Quæst.*, dicit (qu. 56) : « Non absurdè 46 annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus ejus figurabat, ut quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis Domini perfectione. » Non ergo in primo instanti conceptionis corpus Christi fuit perfectè formatum.

2. Præterea, ad formationem corporis Christi

(1) De his etiam III, dist. 3, qu. 5, art. 2; et IV. *Contra Gent.*, cap. 44.

de la Vierge se réunît et se concentrât par un mouvement local. Or un mouvement local et corporel ne sauroit s'accomplir dans un instant; le temps de ce mouvement est divisible comme l'objet mû lui-même, *Phys.*, VI, 37 et seq. Donc le corps du Christ n'a pas été instantanément formé.

3° Le corps du Christ a été formé du sang très-pur de la Vierge, comme on l'a démontré plus haut. Or cette matière n'a pu être dans le même instant sang et chair, puisque dans ce cas la même matière auroit eu simultanément deux formes. Autre a donc été l'instant où elle finissoit d'être sang, autre celui où elle commençoit d'être chair humaine; mais entre deux instants quelconques on peut distinguer un temps intermédiaire. Donc le corps du Christ n'a pas été instantanément formé, il ne l'a été que dans un certain espace de temps.

4° La puissance de génération aussi bien que celle d'accroissement, exige un temps déterminé; car l'une et l'autre sont des puissances naturelles appartenant à l'ame végétative. Or le corps du Christ s'est, en effet, développé pendant un certain espace de temps, comme celui des autres hommes, d'après cette parole, *Luc.*, II, 52 : « Il croissoit en sagesse et en âge. » Donc pour la même raison, la formation de ce corps n'a pas été faite instantanément; elle a exigé un certain temps, comme chez les autres hommes.

Mais saint Grégoire dit ainsi le contraire, *Moral.*, XVIII, 27 : « A peine l'Ange a-t-il parlé, l'Esprit saint est survenu, et aussitôt le Verbe est dans le sein de la Vierge, et le Verbe fait chair. »

(Conclusion. — Comme le corps du Fils de Dieu, ou bien le corps que le Verbe s'est uni, a été conçu par l'opération du Saint-Esprit, il convenoit qu'il fût entièrement formé dès l'instant même de sa conception.)

Il y a trois choses à considérer dans la conception du corps de notre

---

requiritur motus localis quo purissimi sanguines de corpore Virginis ad locum generationi congruum pervenirent. Nullum autem corpus potest moveri localiter in instanti; eo quod tempus motus dividitur secundum divisionem mobilis, ut probatur in VI. *Physic.* (text. 37, 38 et 39). Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum.

3. Praeterea, corpus Christi formatum est ex purissimis sanguinibus Virginis, ut suprà habitum est. Non autem potuit esse materia illa in eodem instanti sanguis et caro; quia materia sic simul fuisset sub duabus formis. Ergo aliud fuit instans in quo ultimo fuit sanguis, et aliud in quo primo fuit caro formata. Sed inter quælibet duo instantia est tempus medium. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum, sed per aliquod tempus.

4. Praeterea, sicut potentia augmentativa requirit determinatum tempus in suo actu, ita etiam et virtus generativa; utraque enim est potentia naturalis, ad vegetativam animam pertinens. Sed corpus Christi fuit determinato tempore augmentatum, sicut et aliorum hominum corpora; dicitur enim *Luc.*, II, quòd « proficiebat sapientia et ætate. » Ergo videtur quòd pari ratione formatio corporis ejus, quæ pertinet ad vim generativam, non fuerit in instanti, sed determinato tempore, quo aliorum hominum corpora formantur.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit XVIII *Moralium* : « Angelo nuntiante et Spiritu sancto adveniente, mox Verbum in utero mox intra uterum Verbum caro. »

(Conclusio. — Cùm Spiritus sancti opere conceptum fuerit Filii Dei corpus, quod assumpsit, decuit ut in instanti eodem conceptum formaretur, et à Filio Dei assumeretur.)

Respondeo dicendum, quòd in conceptione corporis Christi tria est considerare : primò quæ

divin Sauveur : d'abord, le mouvement du sang très-pur de la Vierge se portant vers le même point; puis, la formation du corps au moyen d'un tel sang; et enfin son développement jusqu'à la grandeur et à la perfection voulue. C'est évidemment dans la seconde de ces trois choses que consiste l'essence même de la conception ; car la première n'en est que la préparation, et la seconde en est la conséquence. Or il faut avouer que la première n'a pu avoir lieu instantanément, puisque le mouvement local d'un corps quelconque ne se conçoit pas sans une succession d'instants, qui correspondent aux diverses parties de ce même corps venant successivement occuper une nouvelle place. Il en est de même de la troisième, soit parce que l'accroissement n'existe pas sans un mouvement local, soit parce qu'il s'accomplit par la vertu de l'ame opérant dans un corps déjà formé, et dont l'opération est mesurée par le temps. Mais la formation même du corps, ce en quoi consiste principalement l'essence de la conception, fut instantanée, et cela pour deux raisons : la première est la puissance infinie de l'agent par lequel le corps du Christ a été formé, et qui n'est autre que l'Esprit saint lui-même, comme nous l'avons déjà dit. Un agent, en effet, dispose d'autant plus facilement la matière à la forme, qu'il possède une vertu plus grande. Un agent d'une puissance infinie peut dès-lors accomplir cela d'une manière instantanée. La seconde raison se prend dans la personne même du Fils, pour qui ce corps étoit formé, car il ne convenoit pas que cette personne divine prît un corps qui n'auroit pas encore eu sa forme ; et si la conception avoit précédé de quelque temps la formation parfaite, la conception tout entière n'auroit pû être attribuée au Fils de Dieu, puisqu'elle ne lui est attribuée qu'à cause de l'assomption (1). Ainsi donc, dès le premier instant

(1) Au fond, cette première thèse sur la conception du Christ considérée en elle-même est donc une conséquence obligée de tout ce qui a été dit sur l'union de la nature divine avec la nature humaine dans la personne du Fils de Dieu. Elle a pour objet ultérieur d'éloigner de plus en plus l'hypothèse de l'hérétique Nestorius, d'après lequel, c'étoit un homme déjà existant dans toutes les propriétés de sa nature et avec sa propre personnalité, qui auroit été uni

---

dem, motum localem sanguinis ad locum generationis; secundò, formationem corporis ex tali materia; tertiò autem, augmentum quo perducitur ad quantitatem perfectam. In quorum medio ratio conceptionis consistit; nam primum est conceptioni præambulum, tertium autem conceptionem consequitur. Primum autem non potuit esse in instanti; quia hoc est contra ipsam rationem motus localis corporis cujuscumque, cujus partes successivè subintrant locum. Similiter et tertium oportet esse successivum; tum quia augmentum non est sine motu locali; tum etiam quia procedit ex virtute animæ jam in corpore formato operantis, quæ non operatur nisi in tempore. Sed ipsa formatio corporis, in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti, duplici ratione : primò quidem, propter virtutem agentis infinitam, scilicet Spiritus sancti, per quem corpus Christi est formatum, ut suprà dictum est. Tantò enim aliquod agens citiùs potest materiam disponere, quantò majoris virtutis est. Unde agens infinitæ virtutis potest in instanti materiam disponere ad ultimam formam. Secundò, ex parte personæ Filii, cujus corpus formabatur; non enim erat congruum ut corpus humanum assumeret nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis præcessisset, non posset tota conceptio attribui Filio Dei, quæ non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. Et ideo in primo instanti quo materia adunata pervenit

où le sang virginal a été réuni en un même point, le corps du Christ a été complètement formé et personnellement uni au Verbe. Et de la sorte on est en droit de dire que le Fils de Dieu a été conçu, ce qui sans cela ne pourroit être dit.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot de saint Augustin, dans l'un et l'autre passage, ne se rapporte pas à la formation toute seule du corps divin; mais il embrasse avec cette formation le développement voulu jusqu'à l'époque de l'enfantement. C'est donc avec ce nombre de jours qu'il complète les neuf mois pendant lesquels le Christ fut dans le sein de la Vierge.

2° Ce mouvement local n'appartient pas essentiellement à la conception elle-même; il en est seulement la condition préalable.

3° Il ne s'agit pas de déterminer un dernier instant, où le sang virginal conservoit encore sa nature de sang; il suffit d'admettre que le temps où il a cessé de l'être a été suivi sans interruption, instantanément, de celui où la chair du Christ en a été formée. Et ce même instant a été celui où s'est terminé le mouvement local dont il est ici question.

4° L'accroissement a lieu par une puissance inhérente à l'être même qui s'accroît; tandis que la première formation du corps est due à une force étrangère, laquelle, dans la formation du corps du Christ, n'est autre que l'Esprit saint lui-même. Par conséquent, cette formation a dû être telle que l'exigeoit la puissance de cet agent divin. L'accroissement de ce corps étoit au contraire dû à la puissance même de l'ame du Christ, au Verbe divin. Saint Grégoire, à la suite du texte cité plus haut, détermine très-bien la doctrine catholique : « Autre chose est, dit-il, qu'un homme déjà formé reçoive la grace de l'adoption; autre chose, qu'un homme soit Dieu dès l'instant même de sa conception, par un bienfait spécial de la puissance divine. On ne sauroit nullement comparer la gloire du Fils unique, qui est tel par nature, et la gloire de la filiation obtenue par un effet de la grace. Le Médiateur de Dieu et des hommes, le Christ homme, n'est pas, comme le prétend cet hérétique, autre dans sa divinité, autre dans son humanité. Non, il n'a pas été conçu, il n'est pas né purement homme, pour être ensuite élevé par son mérite à l'honneur ou à la dignité de Dieu. »

---

ad locum generationis, fuit perfectè formatum corpus Christi et assumptum. Et per hoc dicitur ipse Filius Dei conceptus, quod aliter dici non posset.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini utrobique non refertur ad solam formationem corporis Christi, sed ad formationem simul cum determinato augmento usque ad tempus partus. Unde secundùm rationem illius numeri dicit perfici tempus novem mensium, quo Christus fuit in utero Virginis.

Ad secundum dicendum, quòd motus ille localis non comprehenditur infra ipsam conceptionem, sed est conceptioni præambulus.

Ad tertium dicendum, quòd non est assignare ultimum instans in quo materia illa fuit sanguis, sed est assignare ultimum tempus, quod continuatur nullo interveniente medio ad primum instans in quo fuit caro Christi formata. Et hoc instans fuit terminus temporis motus localis materiæ ad locum generationis.

Ad quartum dicendum, quòd augmentum fit per potentiam augmentativam ipsius quod augetur; sed formatio corporis fit per potentiam generativam, non ejus qui generatur, sed ipsius generantis ex semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Corpus autem Christi non fuit formatum ex semine viri (sicut suprà dictum est), sed ex operatione Spiritus sancti. Et ideo talis debuit esse formatio, ut Spiritum sanctum deceret. Sed augmentum corporis Christi fuit factum secundùm po-

puisque cette ame étant de même nature que la nôtre, a dû produire l'accroissement de son corps de la même manière que le produit l'ame d'un autre homme quelconque, afin qu'il fût bien manifeste que le Fils de Dieu avoit réellement pris la nature humaine.

ARTICLE II.

Le corps du Christ a-t-il été animé dès le premier instant de sa conception?

Il paroît que le corps du Christ n'a pas été animé dès le premier instant de sa conception. 1° Saint Léon dit, *Epist. ad Julian.* : « La chair du Christ n'étoit pas d'une autre nature que la nôtre, et l'ame dont elle a été animée n'a pas chez lui une autre origine que chez le reste des hommes. » Or chez les autres hommes l'ame n'est pas infuse dans le corps dès le premier instant de la conception. Donc elle ne dut pas l'être non plus dans le corps du Christ.

2° L'ame, comme toute forme naturelle, exige dans sa matière une grandeur déterminée. Or, dans le premier instant de sa conception, le corps du Christ n'eut pas le développement qu'a le corps des autres hommes lorsqu'il est animé; car autrement, s'il avoit ensuite grandi dans la même proportion, ou bien il seroit né avant le terme ordinaire, ou bien il auroit été à sa naissance plus grand que les autres enfants. Mais la première hypothèse est repoussée par saint Augustin, *De Trin.*, IV, 5, puisqu'il prouve là que l'enfant divin a dû être neuf mois dans le sein de sa mère; la seconde est combattue par saint Léon, qui, dans un sermon sur l'Epiphanie, s'exprime ainsi : « Les mages virent et adorèrent l'enfant Jésus, que rien ne distinguoit au dehors de la généralité des enfants. » Donc le

---

tentiam augmentativam animæ Christi, quæ cùm sit specie conformis animæ nostræ, eodem modo debuit corpus illud augmentari, sicut et alia hominum corpora augmentantur, ut ex hoc ostenderetur veritas humanæ naturæ.

ARTICULUS II.

Utrùm corpus Christi fuerit animatum in primo instanti suæ conceptionis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd corpus Christi non fuerit animatum in primo instanti conceptionis. Dicit enim Leo Papa in Epist. *ad Julianum* : « Non alterius naturæ erat caro Christi quam nostra, nec alio illi quàm cæteris hominibus, anima est inspirata principio. » Sed aliis hominibus non infunditur anima in primo instanti suæ conceptionis. Ergo nec corpori Christi anima debuit infundi in primo instanti suæ conceptionis.

2. Præterea, anima, sicut quælibet forma naturalis, requirit determinatam quantitatem in sua materia. Sed in primo instanti conceptionis corpus Christi non habuit tantam quantitatem quantam habent corpora aliorum hominum quando animantur; alioquin si continuè fuisset postmodùm augmentatum, vel citiùs fuisset natum, vel in sua nativitate fuisset majoris quantitatis quàm alii infantes. Quorum primum est contra Augustinum IV. *De Trinit.* (ut jam suprà), ubi probat eum spatio novem mensium in utero virginis fuisse; secundum autem est contra Leonem Papam, qui in sermone Epiphaniæ dicit, quòd magi « viderunt et adoraverunt puerum Jesum in nullo ab humanæ infantiæ generalitate dissimilem. » Non

(1) De his etiam III, dist. 3, qu. 5, art. 2, ad 3; et IV. *Contra Gent.*, cap. 44 et 45, ad 2; et *Opusc.*, III, cap. 223 et 224; et *Joan.*, I, lect. 15, col. 2; et cap. II, lect. 3, col. 3.

corps du Christ ne fut pas animé dès le premier instant de sa conception.

3° Quand il y a place pour ces mots *avant* et *après*, il faut nécessairement qu'on puisse distinguer plusieurs instants. Or, d'après le Philosophe, *De generat. animal.*, II, 4, cette expression s'applique exactement à la formation de l'homme; car il est d'abord un être vivant, puis un animal, et enfin un homme. Donc l'animation du Christ n'a pu s'accomplir dès le premier instant de sa conception. »

Mais saint Jean Damascène dit ainsi le contraire, III, 2 : « En même temps qu'il est chair, il est la chair du Verbe divin, une chair animée d'une ame raisonnable et intellective. »

(Conclusion. — Le Fils de Dieu ayant été conçu du Saint-Esprit, et de la sorte ayant pris un corps par l'intermédiaire de l'ame, il faut nécessairement que son corps ait été animé d'une ame raisonnable dès le premier instant de sa conception.)

Pour qu'on puisse attribuer la conception au Fils de Dieu lui-même, comme nous le faisons dans le Symbole en disant ces mots : «qui a été conçu du Saint-Esprit, » il faut admettre de toute nécessité que le Verbe divin s'est uni le corps du Christ à l'instant même de sa conception. Or nous avons démontré plus haut, quest. VI, art. 1 et 2, que le Verbe de Dieu a pris le corps au moyen de l'ame, et l'ame au moyen de l'intellect. Donc il a fallu que dès le premier instant de sa conception, le corps du Christ ait été animé d'une ame raisonnable.

Je réponds aux arguments : 1° L'infusion de l'ame dans le corps peut dans son principe être considérée sous un double aspect : d'abord, par rapport à la disposition du corps lui-même; et à cet égard aucune différence entre la manière dont l'ame a été infuse dans le corps du Christ, et celle dont elle l'est dans le corps des autres hommes; de part et d'autre c'est aussitôt que le corps est formé que l'ame est infuse. On peut, en

---

ergo corpus Christi fuit animatum in primo instanti suæ conceptionis.

3. Præterea, ubicumque est prius et posterius, oportet esse plura instantia. Sed, secundùm Philosophum in lib. *De generatione animalium* (lib. II, cap. 4), in generatione hominis requiritur prius et posterius; prius enim est esse *vivum*, et postea *animal*, et postea *homo*. Ergo non potuit animatio Christi perfici in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib.: «Simul caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata anima rationali et intellectuali. »

(Conclusio. — Cùm Filius Dei conceptus fuerit de Spiritu sancto, ita ut corpus mediante anima assumpserit, corpus ejus in instanti suæ conceptionis animatum fuit anima rationali.)

Respondeo dicendum, quòd ad hoc quòd conceptio ipsi Filio Dei attribuatur, ut in symbolo continetur dicentes : « Qui conceptus est de Spiritu sancto » necesse est dicere ipsum corpus Christi, dum conciperetur, esse à Verbo Dei assumptum. Ostensum est autem suprà (qu. 6), quòd Verbum Dei assumpsit corpus mediante anima, et animam mediante spiritu, id est, intellectu. Unde oportuit quòd in primo instanti conceptionis, corpus Christi esset animatum anima rationali.

Ad primum ergo dicendum, quòd principium inspirationis animæ potest considerari dupliciter : uno modo, secundum dispositionem corporis; et sic non ab alio principio inspirata est anima corpori Christi et corporibus aliorum hominum; sicut enim statim formato corpore alterius hominis infunditur anima, ita

second lieu, considérer cette même infusion par rapport au temps; et sous ce rapport, comme le corps du Christ a été entièrement formé plus tôt que celui des autres hommes, il a été aussi animé plus tôt d'une ame raisonnable.

2° Sans doute l'ame exige une certaine grandeur dans la matière à laquelle elle est unie; mais il y a en cela une certaine latitude, cette matière peut être plus ou moins grande, et néanmoins toujours suffisante. Or la grandeur du corps humain au moment où il est animé correspond à celle qu'il doit acquérir par la suite du temps, de telle sorte que les hommes qui doivent ensuite être les plus grands le sont déjà au moment de leur animation. Mais le Christ parvenu à l'âge de l'homme parfait, n'avoit qu'une grandeur convenable et moyenne, et à cette grandeur correspond le développement que son corps avoit à l'époque où le corps des autres hommes est animé. Ce développement ne fut pas évidemment aussi grand à l'instant même de sa conception; et toutefois, si petit que son corps fût, il ne l'étoit pas au point de ne pouvoir posséder une ame raisonnable, puisqu'il est des hommes qui, dans l'instant de leur animation, ne doivent pas avoir un corps plus grand, vu le foible développement qu'ils obtiennent plus tard.

3° Ce que dit le Philosophe se vérifie réellement dans la formation des autres hommes, puisque, en eux, ce n'est que par degrés que le corps se forme et devient apte à recevoir une ame. D'où il suit que n'étant d'abord qu'imparfaitement disposé, il ne reçoit aussi qu'une ame imparfaite, et qu'il reçoit ensuite une ame parfaite quand il y est convenablement disposé. Mais le corps du Christ, avons-nous dit, fut instantanément disposé d'une manière parfaite, à raison de la vertu infinie du principe actif de sa conception; ce qui fait que dès le premier instant il reçut une forme parfaite, c'est-à-dire une ame raisonnable.

---

fuit in Christo. Alio modo, potest considerari dictum principium solum secundum tempus; et sic, quia prius tempore formatum fuit perfectè corpus Christi, prius tempore fuit etiam animatum.

Ad secundum dicendum, quòd anima requirit debitam quantitatem in materia cui infunditur; sed ista quantitas quamdam latitudinem habet, quia in majori et in minori quantitate salvatur. Quantitas autem corporis, quam habet cum primò sibi infunditur anima, proportionatur quantitati perfectæ ad quam per augmentum perveniet; ita scilicet quòd majorum hominum corpora majorem quantitatem habent in prima animatione. Christus autem in perfecta ætate habuit decentem et mediocrem quantitatem, cui proportionabatur quantitas quam corpus ejus habuit in tempore quo aliorum hominum corpora animantur. Minorem tamen habuit in principio suæ conceptionis; sed tamen illa parva quantitas non erat tam parva, ut in ea non posset rationalis anima conservari, cùm in tali quantitate quorumdam parvorum hominum corpora animentur.

Ad tertium dicendum, quòd in generatione aliorum hominum locum habet quod dicit Philosophus, propter hoc quòd successivè corpus formatur et disponitur ad animam. Unde primò tanquam imperfectè dispositum, recipit animam imperfectam; et postmodum, quando perfectè est dispositum, recipit animam perfectam. Sed corpus Christi, propter infinitam virtutem agentis, fuit perfectè dispositum in instanti. Unde statim in primo instanti recepit formam perfectam, id est, animam rationalem.

ARTICLE III.

Le corps du Christ a-t-il été pris par le Verbe dès le premier instant de sa conception?

Il paroît que le corps du Christ n'a pas été pris par le Verbe aussitôt qu'il a été conçu. 1° On ne sauroit prendre ce qui n'existe pas encore. Or c'est par sa conception que le corps du Christ a commencé d'être. Donc il paroît qu'il n'a été pris par le Verbe divin qu'après avoir été conçu.

2° La chair du Christ a été prise au moyen de l'ame raisonnable. Or ce n'est que dans le terme de sa conception qu'elle a reçu une telle ame. Elle n'a donc pu être prise que dans ce même terme. Mais il faut dire qu'alors elle étoit déjà conçue. Donc il faut dire que l'assomption a suivi la conception.

3° Dans tout être engendré l'imparfait précède le parfait, selon l'ordre de temps, comme il a été dit plusieurs fois d'après le Philosophe. Or le corps du Christ est un être engendré. Donc ce n'est pas dès le premier instant de sa conception qu'il est parvenu à sa dernière perfection, la quelle consiste dans son union avec le Verbe divin; mais il fut d'abord conçu, pour être ensuite uni au Verbe.

Mais saint Augustin (saint Fulgence, comme nous l'avons déjà plusieurs fois remarqué), dit formellement le contraire, *De fide ad Petr.*, cap. 18 : « Croyez fermement et n'en doutez en aucune façon, que la chair du Christ n'a pas été conçue dans le sein de la Vierge avant d'être unie au Verbe (1). »

(1) Ce article, aussi bien que le précédent, n'est qu'un développement du premier; ou plutôt ces trois articles exposent, sous un triple aspect, logique et progressif, une seule et même vérité. Cet enseignement est celui de la tradition tout entière; et l'Église n'a jamais varié sur ce point, pas plus que sur les autres points essentiels de la doctrine sainte. Dès le

---

ARTICULUS III.

Utrùm corpus Christi in primo instanti suæ conceptionis fuerit à Verbo assumptum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd caro Christi prius fuerit concepta, et postmodùm assumpta. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro Christi per conceptionem esse incœpit. Ergo videtur quòd fuerit assumpta à verbo Dei postquam fuit concepta.

2. Præterea, caro Christi fuit assumpta à verbo Dei, mediante anima rationali (2). Sed in termino conceptionis accepit animam rationalem. Ergo in termino conceptionis fuit assumpta. Sed in termino conceptionis dicitur jam concepta. Ergo prius fuit concepta et postmodùm assumpta.

3. Præterea, in omni generato prius tempore est id quod est imperfectum, eo quod est perfectum, ut patet per Philosophum in IX. *Metaphys.* Sed corpus Christi est quidam generatum. Ergo ad ultimam perfectionem, quæ consistit in unione ad Verbum Dei, non statim in primo instanti conceptionis pervenit; sed primò fuit caro concepta, et postmodum assumpta.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De fide ad Petr.* : « Firmissimè tene, et nullatenus dubites, carnem Christi non fuisse conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur à Verbo. »

(1) De his etiam III, dist. 2, qu. 2, art. 3; et dist. 3, qu. 5, art. 2; et IV. *Contra Gent.*, cap. 44 et 45.

(2) Ex qu. 6, art. 1, ubi hoc ex professo docetur, et rursum art. 2 indicatur.

(CONCLUSION. — La chair du Christ n'ayant jamais eu une autre hypostase que celle du Verbe divin, l'instant de sa conception n'a pu précéder celui de son union.)

Ainsi que nous l'avons démontré plus haut, quest. XVI, art. 6 et 7, on peut dire dans la rigueur des termes que Dieu s'est fait homme, mais non que l'homme a été fait Dieu; et cela par la raison que Dieu a pris la nature humaine, tandis que cette nature, individualisée et subsistante, n'a pas existé avant d'être prise par le Verbe. Or, si la chair du Christ avoit été conçue avant d'être unie au Verbe divin, elle auroit, ne fut-ce qu'un instant, possédé une autre hypostase. Ce qui renverseroit le mystère de l'Incarnation par sa base, puisque la foi nous apprend que le Verbe de Dieu s'est uni la nature humaine et toutes ses parties dans l'unité d'hypostase ou de personne. Et, dans le fait, il répugne d'admettre que le Verbe divin en prenant la nature humaine ait détruit l'hypostase préexistante de cette nature ou de quelqu'une de ses parties. Il est donc contre la foi de dire que la chair du Christ a été d'abord conçue, et puis unie au Verbe divin.

Je réponds aux arguments : 1° Si la chair du Christ avoit été formée ou conçue par degrés successifs, et non d'une manière instantanée, il en seroit résulté de deux choses l'une : ou bien que la chose prise n'auroit pas encore été la chair humaine; ou bien que la conception de cette chair en auroit précédé l'assomption. Mais en disant que cette conception s'est instantanément accomplie, nous disons qu'on ne sauroit admettre aucun

premier instant de sa conception le divin Sauveur a été, ce qu'il fut toujours, ce qu'il n'a jamais cessé d'être, Dieu parfait et homme parfait, selon le langage si ferme et si précis de saint Athanase. Il a mérité dès ce même instant, avons-nous vu dans le traité de l'Incarnation. Tout s'accorde d'une manière admirable, tout concourt à la manifestation de la même vérité. Saint Fulgence, ce digne disciple de saint Augustin, s'en montre l'habile et fidèle interprète, dans le passage indiqué par notre auteur. On pourroit s'en convaincre de plus en plus en lisant ce passage tout entier dans le livre du grand évêque de Carthage.

(CONCLUSIO. — Cum caro Christi nullam aliam quam Verbi Dei hypostasim habuerit, non prius in utero concepta fuit, quam à Verbo Dei assumpta.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 16, art. 6 et 7), propriè dicimus Deum factum esse hominem, non autem propriè dicimus quòd homo factus sit Deus; quia scilicet Deus assumpsit sibi id quod est hominis, non autem præextitit id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam susciperetur à Verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta, antequam susciperetur à Verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim præter hypostasim Verbi Dei. Quod est contra rationem Incarnationis, secundùm quam ponimus Verbum Dei esse unitum humanæ naturæ et omnibus partibus ejus in unitate hypostasis. Nec fuit conveniens quòd hypostasim præexistentem humanæ naturæ, vel alicujus partis ejus, Verbum Dei sua assumptione destrueret. Et ideo contra fidem est dicere quòd caro Christi prius fuerit concepta, et postmodùm assumpta à Verbo Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd si caro Christi non fuisset in instanti formata concepta, sed per temporis successionem, oportet alterum duorum sequi : vel quòd assumptum nondum esset caro (1); vel quòd prius esset conceptio carnis, quam ejus assumptio. Sed quia ponimus conceptionem in instanti esse perfectam, consequens est quòd in illa

(1) Sive quòd fuisset assumptum antequam esset caro, perfecta nempe ac humana; putà cùm adhuc formam embryonis haberet.

intervalle de temps entre le commencement et la fin de ce mystère; et, selon l'expression de saint Augustin, ou plutôt de saint Fulgence, « le Verbe de Dieu lui-même a été conçu en prenant la chair, et la chair elle-même a été conçue par l'Incarnation du Verbe. »

Par là est rendue évidente la réponse au second argument; car, nous l'avons dit, la chair est instantanément et simultanément conçue, formée, animée.

3° Dans le mystère de l'Incarnation, quand il s'agit de l'élévation de la nature humaine, on ne doit pas se représenter cette nature comme existant d'abord, pour monter ensuite jusqu'à la dignité de l'union, ainsi que l'enseignoit l'hérétique Photin; on doit plutôt y voir l'admirable condescendance du Verbe divin, qui étant lui-même infiniment parfait, a voulu néanmoins prendre une nature aussi imparfaite que la nôtre, ce qui est exprimé par cette parole, *Joan.*, VI, 38 : « Il est descendu du ciel. »

ARTICLE IV.

La conception du Christ a-t-elle été naturelle ou miraculeuse?

Il paroît que la conception du Christ a été simplement naturelle. 1° C'est à raison de cette conception que le Christ est appelé Fils de l'homme. Or il est Fils de l'homme, tout comme il est Fils de Dieu, selon la vérité et par sa nature. Donc sa conception a été naturelle.

2° Aucune créature ne produit une opération miraculeuse. Or la conception du Christ est attribuée à la B. Vierge, qui est une pure créature; car il est dit d'elle que « par une parole elle conçut le Christ. » Donc il paroît que cette conception n'a pas été miraculeuse, mais simplement naturelle.

---

carne simul fuit concipi et conceptum esse; et, sicut Augustinus dicit in lib. *De fide ad Petr.*, dicimus « ipsum Dei Verbum suæ carni acceptione conceptum, ipsamque carnem, Verbi incarnatione conceptam. »

Et per hoc patet etiam responsio ad secundum; nam simul dum caro illa concipitur, concepta est, et animatur.

Ad tertium dicendum, quòd in mysterio Incarnationis, non consideratur ascensus quasi alicujus præexistentis proficientis usque ad unionis dignitatem, sicut posuit Photinus (1) hæreticus; sed potius consideratur ibi descensus, secundùm quòd perfectum Dei Verbum, imperfectam naturæ nostræ sibi assumpsit, secundùm illud *Joann.*, VI : « Descendit de cœlo. »

ARTICULUS IV.

Utrùm conceptio Christi fuerit naturalis, vel miraculosa.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd conceptio Christi fuerit naturalis. Secundùm enim conceptionem carnis, Christus dicitur filius hominis. Hic autem verus et naturalis filius hominis, sicut verus et naturalis Dei Filius. Ergo ejus conceptio fuit naturalis.

2. Præterea, nulla creatura producit operationem miraculosam. Sed conceptio Christi attribuitur beatæ Virgini, quæ est pura creatura; dicitur enim quòd « Verbo Christum concepit (3). » Ergo videtur quòd non sit miraculosa conceptio, sed naturalis.

(1) Ut apud Augustinum, Tract. XLVII, in *Joan.*, *De verbis Apostoli*, Serm. CCXVII *De tempore*, sub finem videre est.

(2) De his etiam III, dist. 3, qu. 2, art. 2; et IV. *Contra Gent.*, cap. 45; et *Quodlib.*, VI, qu. 10; et *Opusc.*, III, cap. 225 usque 232; et *Isai.*, VII, lect. 2, col. 2.

(3) In officio Ecclesiæ, sive in hymno Laudum infra Nativitatem Christi, cujus auctor est

3° Pour qu'une transformation soit naturelle, il suffit que son principe passif le soit, comme il vient d'être dit dans la question précédente. Or, comme on l'a dit également, le principe passif de la conception du Christ, celui qui se prend du côté de sa mère, est naturel. Donc la conception du Christ le fut également.

Mais saint Denis, écrivant au moine Caïus, *Epist.* IV, dit ainsi le contraire : « Les choses mêmes qui sont de l'homme, le Christ les opéroit d'une manière supérieure à l'homme; c'est ce que nous voyons quand une vierge conçoit d'une manière surnaturelle. »

(Conclusion. — Quoique dans sa matière la conception du Christ ait été naturelle, il faut néanmoins dire absolument qu'elle a été surnaturelle et miraculeuse à raison de l'opération divine.)

Comme le dit saint Ambroise, *De Incarn.*, cap. 6, « vous trouverez dans ce mystère bien des choses conformes à la nature, et beaucoup d'autres qui sont au-dessus. » Si nous considérons, en effet, la conception du Christ sous le rapport matériel ou maternel, elle est entièrement conforme à la nature; mais si nous la considérons sous le rapport de la vertu active, tout y est miraculeux. Or comme une chose quelconque doit être appréciée dans sa forme plutôt que dans sa matière, et pareillement dans son principe actif plutôt que dans son principe passif, il en résulte que la conception du Christ doit absolument être appelée surnaturelle et miraculeuse ; elle ne sauroit être appelée naturelle qu'à certains égards.

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ est appelé Fils de l'homme par nature, en tant qu'il possède réellement la nature humaine, qui lui donne droit à ce titre, bien qu'il l'ait acquise d'une manière miraculeuse; c'est ainsi que l'aveugle à qui la vue a été rendue ne voit pas au-

---

3. Præterea, ad hoc quòd aliqua transmutatio sit naturalis, sufficit quòd principium passivum sit naturale, ut suprà habitum est (qu. 32, art. 4). Sed principium passivum ex parte matris in conceptione Christi fuit naturale, ut ex dictis patet. Ergo conceptio Christi fuit naturalis.

Sed contra est, quod Dionysius dicit in Epist. *ad Cajum monachum* : « Super hominem operabatur Christus ea quæ sunt hominis: et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens. »

(Conclusio. — Quamquam ex parte materiæ fuerit Christi conceptio naturalis, miraculosa tamen et supernaturalis simpliciter fuit ex parte Dei operantis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Ambrosius dicit in lib. *De Incarnatione* (cap. 6), « multa in hoc mysterio et secundùm naturam invenies, et ultra naturam. » Si enim consideremus id quod est ex parte materiæ conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale; si verò consideremus id quod est ex parte virtutis activæ, totum est miraculosum. Sed quia unumquodque magis judicatur secundùm formam quàm secundùm materiam, et similiter secundùm agens, quàm secundùm patiens; inde est quòd conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis; sed secundùm aliquid naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus dicitur naturalis filius hominis, in quantum habet naturam humanam veram, per quam filius hominis est, licet eam miraculosè habuerit; sicut cæcus illuminatus, videt naturaliter

Sedulius; ibi enim sic Ecclesia : *Intacta nesciens virum verbo concepit filium;* alludendo ad illud *Luc.*, I, vers. 38 : *Fiat mihi secundùm verbum tuum.*

trement que d'une manière naturelle par une faculte commune aux autres hommes, seulement il l'a recouvrée par un miracle.

2° Si la conception du Christ est attribuée à la B. Vierge, ce n'est pas qu'elle en soit considérée comme le principe actif, c'est uniquement parce que ce mystère s'est accompli dans son sein et de son propre sang.

3° La présence d'un principe passif appartenant à la nature suffit pour qu'une transformation soit naturelle quand l'impulsion part du principe actif correspondant, selon l'ordre accoutumé de la nature. Or c'est ce qui n'a pas lieu dans le cas présent. La transformation dont il s'agit ne peut donc pas être simplement appelée naturelle.

QUESTION XXXIV.

De la perfection de l'enfant conçu.

Tel est l'objet qui se présente logiquement à notre étude, et là dessus quatre questions à résoudre : 1° Le Christ a-t-il été sanctifié par la grace dès le premier instant de sa conception? 2° A-t-il eu l'usage du libre arbitre dans ce même instant? 3° A-t-il pu mériter dès-lors? 4° A-t-il dès-lors aussi pleinement possédé la vision béatifique (1)?

(1) Toutes ces questions ont été résolues dans le traité qui précède immédiatement celui-ci, soit dans ce qui a été dit au sujet des diverses sortes de graces possédées par notre divin Sauveur, soit quand il s'est agi de sa triple science. Ce que notre maître se propose donc uniquement en cet endroit, c'est de prouver que tous ces trésors de la divinité, comme s'exprime le grand Apôtre, résidoient dans le Christ dès l'instant même de sa conception. Mais les difficultés que ces matières pouvoient offrir se trouvent désormais éclaircies par les notes dont nous avons antérieurement accompagné le texte. Nous n'avons pas à les reproduire ici. Le lecteur peut aisément y recourir, dans le cas où la marche de ses études ne seroit pas exactement celle qui a été suivie par saint Thomas.

---

per potentiam visivam, quam miraculosè accepit.

Ad secundum dicendum, quòd conceptio attribuitur Virgini beatæ, non tamquam principio activo, sed quia ministravit materiam conceptui, et in ejus utero est conceptio celebrata.

Ad tertium dicendum, quòd principium passivum naturale sufficit ad transmutationem naturalem, quando naturali et consueto modo movetur à principio activo proprio. Sed hoc in proposito non habet locum. Et ideo conceptio illa non potest dici simpliciter naturalis

---

QUÆSTIO XXXIV.

De perfectione prolis conceptæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de perfectione prolis conceptæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus per gratiam. 2° Utrùm in eodem instanti habuerit usum liberi arbitrii. 3° Utrùm in eodem instanti potuerit mereri. 4° Utrùm in eodem instanti fuerit plenè comprehensor.

ARTICLE I.

Le Christ a-t-il été sanctifié par la grace dès le premier instant de sa conception?

Il paroît que le Christ n'a pas été sanctifié par la grace dès le premier instant de sa conception. 1° Il est dit, I *Corinth.*, XV, 46 : « L'être spirituel n'est pas le premier, c'est l'être animal, puis vient ce qui est spirituel. » Or la sanctification produite par la grace est une chose éminemment spirituelle. Donc ce n'est pas à l'instant même où il a été conçu que le Christ a reçu la grace de la sanctification, ce n'est qu'après un certain intervalle de temps.

2° La sanctification consiste à être délivré du péché, d'après ce qui est dit par l'Apôtre, I *Corinth.*, VI, 11 : « Voilà ce que vous fûtes un jour (pécheurs); mais vous avez été purifiés, vous avez été sanctifiés. » Or dans le Christ il n'y eut jamais de péché. Donc on ne sauroit admettre qu'il ait été sanctifié par la grace.

3° De même que par le Verbe de Dieu toutes choses ont été faites, de même par le Verbe incarné sont sanctifiés tous ceux qui reçoivent la grace de la sanctification, selon cette parole de l'Apôtre, *Hebr.*, II, 11 : « Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés proviennent tous d'une même source. » Or le Verbe de Dieu, par qui toutes choses ont été faites, n'a pas été lui-même fait, ainsi que s'exprime saint Augustin, *De Trin.*, I, 6. Donc le Christ, par qui tous les autres sont sanctifiés, n'a pas été sanctifié lui-même.

Mais nous voyons le contraire, *Luc.*, I, 35 : « L'Etre saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu; » et *Joan.*, X, 36 ; « Celui que le Père a sanctifié et a envoyé dans le monde. »

(CONCLUSION. — Le corps du Christ ayant été animé dès le premier

---

ARTICULUS I.

Utrùm Christus in primo instanti suæ conceptionis fuerit sanctificatus per gratiam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non fuerit sanctificatus in primo instanti suæ conceptionis. Dicitur enim I. *ad Corinth.*, XV : « Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. » Sed sanctificatio gratiæ pertinet ad spiritualitatem. Non ergo statim à principio suæ conceptionis Christus percepit gratiam sanctificationis, sed post aliquod spatium temporis.

2. Præterea, sanctificatio videtur esse à peccato, secundùm illud I. *ad Corinth.*, VI : « Et hæc quidam fuistis aliquando, » scilicet peccatores, « sed abluti estis, sed sanctificati estis. » Sed in Christo nunquam fuit peccatum. Ergo non convenit ei sanctificari per gratiam.

3. Præterea, sicut per Verbum Dei omnia facta sunt, ita per Verbum incarnatum sunt omnes homines sanctificati, qui santificantur, *Hebr.*, II : « Qui sanctificat, et qui sanctificantur ex uno omnes. » Sed Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, non est factum, ut Augustinus dicit in I. *De Trinit.* (cap. 6). Ergo Christus, per quem sanctificantur omnes, non est sanctificatus.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, I : « Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei. » Et *Joan.*, X : « Quem Pater sanctificavit, et misit in mundum. »

(CONCLUSIO.— Cùm Christi corpus in primo

(1) De his etiam III, dist. 5, qu. 5, art. 3.

instant de sa conception, et de plus uni au Verbe divin, le Christ posséda nécessairement dès cet instant même la plénitude de toutes les graces, par lesquelles son ame et son corps ont été sanctifiés.)

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, quest. VII, art. 1, la plénitude de la grace sanctifiante accordée à l'ame du Christ dérive de son union avec le Verbe, selon cette parole de saint Jean, que nous avons si souvent citée : « Nous avons vu sa gloire, comme étant celle que le Père donne à son Fils unique, il étoit plein de grace et de vérité. » Or il a été en outre démontré que le corps du Christ a été animé et uni au Verbe dès le premier instant de sa conception. D'où il suit que dès ce même instant il posséda la plénitude de la grace sanctifiante, de la grace qui a sanctifié son ame et son corps.

Je réponds aux arguments : 1° L'ordre établi en cet endroit par l'Apôtre regarde uniquement ceux qui s'élèvent par degrés à l'état spirituel. Dans le mystère de l'incarnation, au contraire, c'est la condescendance de la divine perfection vers la nature humaine qu'il faut considérer, et non l'élévation de cette nature vers Dieu, comme si elle eût existé avant cette élévation. L'état spirituel fut donc parfait dans le Christ dès le principe même de son existence.

2° Etre sanctifié c'est devenir saint. Or on arrive à un état, non-seulement en venant d'un état positivement contraire, mais en venant aussi d'un état qui n'est que la simple négation de celui auquel on arrive; un corps devient blanc de noir qu'il étoit, et il le devient aussi sans avoir été précisément noir auparavant. Pour nous, il est vrai, nous sommes faits saints de pécheurs que nous étions, et notre sanctification dès-lors est un véritable affranchissement du péché; mais pour le Christ, s'il a été fait saint en tant qu'homme, ce qu'il faut bien admettre, puisqu'il n'a pas toujours été saint, n'ayant pas toujours existé, il n'a pas certes passé de l'état de péché à celui de sainteté, puisque

---

nstanti suæ conceptionis animatum fuerit et à Dei Verbo assumptum, necessariò habuit in eodem instanti plenitudinem omnium gratiarum, quæ sanctificaretur anima et corpus ejus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 7, art. 1), abundantia gratiæ sanctificantis animam Christi, derivatur ex ipsa Verbi unione, secundùm illud *Joan.*, I : « Vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti à Patre, plenum gratiæ et veritatis. » Ostensum est autem suprà, quòd in primo instanti suæ conceptionis corpus Christi animatum fuit, et à Verbo Dei assumptum. Unde consequens est quòd in primo instanti suæ conceptionis Christus habuerit plenitudinem gratiæ sanctificantis animam et corpus ejus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipse ordo quem ponit ibi Apostolus pertinet ad eos qui per profectum ad spiritualem statum perveniunt. In mysterio autem Incarnationis magis considerat descensus divinæ plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanæ naturæ quas præexistentis, in Deum. Et ideo in homine Christo à principio fuit perfecta spiritualitas.

Ad secundum dicendum, quòd sanctificari est aliquid fieri sanctum. Fit autem aliquid, non solùm ex contrario, sed etiam ex negativè vel privativè opposito; sicut album fit ex nigro, et etiam ex non albo. Nos autem ex peccatoribus sancti efficimur, et ita sanctificatio nostra est ex peccato. Sed Christus quidem secundùm hominem factus est sanctus, quia hanc gratiæ sanctitatem non semper habuit. Non tamen factus est sanctus ex peccatore, quia peccatum nun-

le péché n'a jamais été en lui; il a été simplement fait saint en tant qu'homme, ce qui ne veut pas dire assurément qu'il ait été un instant homme sans être saint; cela n'implique qu'une simple négation de la sainteté reposant sur la négation même de l'être humain. En un mot, il a été fait homme et saint tout ensemble; et voilà pourquoi l'ange dit à Marie : « L'Etre saint qui naîtra de vous.... » Saint Grégoire commente ainsi ce texte, *Moral.* XVIII, 25 : « C'est pour le distinguer de notre sainteté à nous que l'ange dit de Jésus qu'il naîtra saint; pour nous, nous pouvons devenir saints, mais nous ne naissons pas tels, soumis que nous sommes aux tristes conditions d'une nature corruptible; pour lui il est le seul dont on puisse dire en toute vérité qu'il est né saint, parce que sa conception provient d'une cause supérieure à la nature. »

3° Autre est l'opération du Père créant l'univers par le Fils, autre est l'opération de la Trinité tout entière sanctifiant l'homme par le Christ homme. Le Verbe divin, en effet, a la même puissance et la même opération que Dieu le Père; ce n'est donc pas comme par un instrument, lequel ne meut qu'autant qu'il est mû, que le Père opère par le Fils. Mais l'humanité du Christ est comme l'instrument de la Divinité, ainsi que nous l'avons dit plus haut; et voilà pourquoi cette humanité est à la fois sanctifiante et sanctifiée.

ARTICLE II.

Le Christ a-t-il eu l'usage du libre arbitre dès le premier instant de sa conception?

Il paroît que le Christ n'a pas eu l'usage du libre arbitre dès le premier instant de sa conception. 1° L'être d'une chose précède nécessairement son action ou son opération. Or l'usage du libre arbitre est une sorte

---

quam habuit; sed factus est sanctus ex non sancto secundùm hominem, non quidem privativè, ut scilicet aliquando fuerit homo et non fuerit sanctus, sed negativè, quia scilicet quando non fuit homo, non habuit sanctitatem humanam. Et ideo simul factus fuit homo et sanctus homo. Propter quod Angelus dicit *Luc.*, I : « Quod nascetur ex te sanctum. » Quod exponens Gregorius XVIII. *Moral.*, dicit : « Ad distinctionem nostræ sanctitatis Jesus sanctus nasciturus asseritur : nos quippe si sancti efficimur, non tamen nascimur, quia ipsa naturæ corruptibilis conditione constringimur; ille autem solus veraciter sanctus natus est, qui ex commixtione carnalis copulæ conceptus non est. »

Ad tertium dicendum, quòd aliter operatur pater creationem rerum per Filium, aliter tota Trinitas sanctificationem hominum per hominem Christum. Nam Verbum Dei est ejusdem virtutis et operationis cum Deo Patre; unde Pater non operatur per Filium sicut per instrumentum, quod movet *motum*. Humanitas autem Christi est sicut instrumentum divinitatis, ut suprà dictum est; et ideo humanitas Christi est sanctificans et sanctificata.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus in primo instanti suæ conceptionis habuerit usum liberi arbitrii.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus secundùm hominem non habuerit usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis. Prius est enim *esse* rei, quàm *agere* vel *operari*. Usus autem liberi arbitrii est quædam operatio. Cùm ergo anima

(1) De his etiam qu. 29, de verit., art. 8, corp.

d'opération. Par conséquent, l'ame du Christ n'ayant commencé à exister qu'à l'instant même de sa conception, d'après ce qui a été démontré plus haut, il paroît impossible que dès le même instant elle ait eu l'usage de son libre arbitre.

2° L'usage du libre arbitre consiste dans l'élection. Or l'élection présuppose la délibération du conseil, puisque le Philosophe la définit, « l'appétit d'une chose préalablement délibérée, » *Ethic.*, III, 4. Donc il paroît impossible que dès le premier instant de sa conception, le Christ ait eu l'usage du libre arbitre.

3° Le libre arbitre, comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. LXXXIII, est une faculté qui tient de la volonté et de la raison; en sorte que l'usage du libre arbitre implique un acte de l'intellect. Or l'acte de l'intellect présuppose l'exercice des sens, exercice qui à son tour ne sauroit avoir lieu sans des organes convenables; et ces organes, le Christ ne paroît pas les avoir possédés dès le premier instant de sa conception. Donc il paroît que le Christ n'a pu avoir dès cet instant l'usage de son libre arbitre.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Augustin, *De Trin.*, III, 9 : « Dès que le Verbe est venu dans le sein de la Vierge, comme il ne perd rien de la vérité de sa propre nature, il a été aussitôt fait chair et homme parfait. » Or l'homme parfait a l'usage de son libre arbitre. Donc le Christ l'eut aussi dès le premier instant de sa conception.

(CONCLUSION.—Le Christ ayant été parfait quant à son ame dès le premier instant de sa conception, il eut aussi dès-lors l'usage de son libre arbitre.)

Il résulte de ce que nous avons dit plus haut, quest. VII, art. 12, et

---

Christi esse incœperit in primo instanti suæ conceptionis (ut ex prædictis patet), videtur esse impossibile quòd in primo instanti conceptionis habuerit usum liberi arbitrii.

2. Præterea, usus liberi arbitrii est electio. Electio autem præsupponit deliberationem consilii; dicit enim Philosophus in III. *Ethic.*, quòd electio est *appetitus præconciliati*. Ergo videtur impossibile quòd in primo instanti suæ conceptionis Christus habuerit usum liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ut I. parte habitum est (qu. 83); et ita usus liberi arbitrii est actus voluntatis et rationis sive intellectus. Sed actus intellectus præsupponit actum sensus, qui esse non potest sine convenientia organorum; quæ non videntur fuisse in primo instanti conceptionis Christi. Ergo videtur quòd Christus non potuerit habere usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Trinit.* (1) : « Mox ut Verbum venit in uterum, servata veritate propriæ naturæ, factum est caro et perfectus homo. » Sed perfectus homo habet usum liberi arbitrii. Ergo Christus habuit in primo instanti suæ conceptionis usum liberi arbitrii.

(CONCLUSIO.— Cum Christus in primo instanti suæ conceptionis fuerit secundum animam perfectus, in eodem quoque instanti habuit usum liberi arbitrii.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut supra dictum est) (2) humanæ naturæ quam Christus as-

(1) Implicitè lib. III, cap. 9, 10, 17, 19; sed explicitè Gregorius, *Epistolarum* lib. IX, indict. 4, epist. 61, versùs finem.

(2) Quæst. 7, art. 12, ubi probatur quòd gratia Christi nullo modo augeri potest, quia pertingit usque ad summam perfectionem vel mensuram gratiæ; qu. 19, art. 3, ubi probatur quòd gloriam animæ non potuit mereri sibi, quia omnis perfectio ei tribui debet.

quest. XIX, art. 3, que la nature humaine, telle qu'elle a été prise par le Christ, a dû toujours avoir sa perfection spirituelle, qu'elle n'a pu progresser sous ce rapport, et qu'elle a été parfaite dès le principe. Or la dernière perfection d'un être ne consiste ni dans la puissance ni dans l'habitude, mais bien dans l'opération; ce qui fait que l'opération est appelée l'acte second, *De anima*, II, 5. Il faut dire, par conséquent, que le Christ dès le premier instant de sa conception eut cette opération spirituelle qui peut s'obtenir d'une manière instantanée. Mais telle est l'opération de la volonté et de l'intellect, dans laquelle consiste l'usage du libre arbitre; car l'opération de l'intellect et de la volonté s'accomplit tout d'un coup et d'une manière instantanée, beaucoup plus que la vision corporelle, par la raison que penser, vouloir, sentir, ne sont pas des mouvements ou des actes imparfaits, lesquels ne s'accomplissent que d'une manière successive, mais des mouvements ou des actes déjà parfaits, *De anima*, III, 28. Voilà pourquoi il faut reconnoître que dès le premier instant de sa conception le Christ eut l'usage du libre arbitre.

Je réponds aux arguments : 1° L'être précède l'action dans l'ordre de nature sans doute, mais non dans l'ordre de temps; aussitôt qu'un agent a son être parfait, il commence à exercer son action, à moins qu'il n'y ait quelque obstacle; ainsi le feu n'est pas plutôt produit, qu'il chauffe et illumine. La caléfaction ne s'accomplit pas instantanément, elle s'achève par degrés successifs; mais l'illumination est instantanée. Et telle est l'opération qui constitue l'usage du libre arbitre, comme il vient d'être dit.

2° L'élection peut avoir lieu en même temps que se termine le conseil ou la délibération. Mais quand on a besoin de recourir à une telle délibération, on est seulement fixé sur ce qu'il faut choisir, au moment où elle se termine; et par suite l'élection ne se produit pas aussitôt; d'où il ré-

---

sumpsit, convenit spiritualis perfectio, in qua non profecit, sed eam statim à principio habuit. Perfectio autem ultima non consistit in potentia vel in habitu, sed in operatione; unde in II. *De anima* (text. 5), dicitur quòd operatio est actus secundus. Et ideo dicendum est quòd Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit illam operationem animæ quæ potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis et intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii; subitò enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis, magis quam visio corporalis, eo quod intelligere, velle et sentire, non est motus qui sit *actus imperfecti* (quod successivè perficitur) sed est *actus jam perfecti*, ut dicitur in III. *De anima* (text. 28). Et ideo dicendum est quòd Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse* est prius natura, quam *agere*, non tamen est prius tempore; sed simul cum agens habet *esse* perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid impediens; sicut ignis, simul dum generatur, incipit calefacere et illuminare. Sed calefactio non terminatur in instanti, sed per temporis successionem, illuminatio autem perficitur in instanti. Et talis operatio est usus liberi arbitrii, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd simul cùm terminatur consilium vel deliberatio, potest esse electio. Illi autem qui deliberatione consilii indigent, in ipsa terminatione consilii primò habent certitudinem de eligendis; et ideò

sulte évidemment que la délibération du conseil n'est préalablement exigée pour l'élection qu'à raison de l'incertitude de l'esprit. Mais le Christ, dès le premier instant de sa conception, eut la connoissance pleine et entière de la vérité, tout comme il eut la plénitude de la grace, selon cette parole : « Plein de grace et de vérité. » Il eut donc dès l'abord et instantanément la liberté de l'élection, comme possédant toute certitude.

3° Par sa science infuse l'intellect du Christ pouvoit avoir son exercice sans recourir aux images fournies par les sens, comme nous l'avons vu, *Quæst.* XI, art. 1 et 2. On peut donc admettre en lui l'opération de l'intellect et de la volonté indépendamment de celle des sens. Et toutefois, cette dernière opération elle-même, il put déjà l'avoir dès le premier instant de sa conception, surtout quant au sens du tact, puisque le Philosophe prétend que ce sens précède même l'ame raisonnable, *De generat. animal.*, cap. 3 et 4. Or comme le Christ, dès le premier instant de sa conception, eut l'ame raisonnable, et un corps pleinement organisé, à plus forte raison pouvoit-il avoir dès le même instant l'exercice du tact.

ARTICLE III.

Le Christ a-t-il pu mériter dès le premier instant de sa conception?

1° Il paroît que le Christ n'a pas pu mériter dès le premier instant de sa conception. 1° Le libre arbitre doit être par rapport au démérite ce qu'il est par rapport au mérite. Or le diable n'aurait pas pu pécher à l'instant même de sa création, comme il a été prouvé dans la première partie, quæst. LXIII, art. 3. Donc également l'ame du Christ n'a pas pu mériter dès le premier instant de sa création, qui fut celui de sa conception elle-même.

---

non statim eligunt. Ex quo patet quòd deliberatio consilii non praexigitur ad electionem, nisi propter inquisitionem incerti. Christus autem in primo instanti suæ conceptionis, sicut habuit plenitudinem gratiæ sanctificantis, ita habuit plenitudinem veritatis cognitæ, secundùm illud : « Plenum gratiæ et veritatis. » Unde quasi habens omnium certitudinem, potuit statim in instanti eligere.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus Christi secundùm scientiam infusam poterat intelligere, etiam non convertendo se ad phantasmata, ut suprà habitum est (qu. 11, art. 2). Unde poterat in eo esse operatio voluntatis et intellectus absque operatione sensus. Sed tamen potuit in eo esse etiam operatio sensus, in primo instanti suæ conceptionis, maximè quantùm ad sensum tactus, quo sensu proles concepta sentit in matre, etiam antequam animam rationalem obtineat, ut dicitur in lib. *De generat. animalium* (1). Unde cum Christus in primo instanti suæ conceptionis habuerit animam rationalem formato jam et organizato corpore ejus, multo magis in eodem instanti poterat habere operationem sensus tactus.

ARTICULUS III.

Utrùm Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuerit.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri non potuerit. Sicut enim se habet liberum arbitrium ad merendum, ita ad demerendum. Sed diabolus in primo instanti suæ creationis non potuit peccare, ut in I. parte habitum est (qu. 63, art. 3). Ergo neque anima Christi in primo instanti suæ creationis quod fuit primum instans conceptionis Christi, potuit mereri.

(1) Ex cap. 3 colligitur post principium, et ex cap. 4, post medium; cùm venæ quædam quasi radices ad uterum contingere dicuntur, per quas alimoniam haurit fœtus.

2° Ce que l'homme possède dès le premier instant de sa conception, paroît évidemment rentrer dans sa nature, puisque là se termine sa génération naturelle. Or nous ne méritons pas par les puissances de notre nature, comme cela résulte clairement de ce qui a été dit, I, II, quest. CXIV, art. 2. Donc il paroît que l'usage du libre arbitre, tel que le Christ le posséda comme homme dès le premier instant de sa conception, ne fut pas dès lors une cause de mérite.

3° Quand une fois on a mérité une chose, on la fait sienne; et de la sorte il paroît qu'on ne sauroit la mériter une seconde fois; car un homme ne sauroit mériter ce qui lui appartient déjà. Si donc le Christ a mérité dès le premier instant de sa conception, il s'ensuit qu'il n'a rien mérité dans la suite; ce qui est évidemment faux. Donc le Christ n'a pas mérité dès le premier instant de sa conception.

Mais le contraire résulte de cette parole de saint Grégoire dans son explication de l'Exode : « Il n'y eut aucune possibilité pour le Christ de faire quelque progrès quant au mérite de l'ame. » Or il eût pu faire quelque progrès en mérite, s'il n'avoit pas mérité dès le premier instant de sa conception. Donc il mérita dès cet instant.

(CONCLUSION. — Le Christ ayant été sanctifié dès le premier instant de sa conception, afin d'être à son tour une source de sanctification pour les autres, il faut dire nécessairement qu'il mérita dès ce même instant.)

Nous l'avons démontré plus haut, le Christ fut sanctifié par la grace dès le premier instant de sa conception. Or il y a deux sortes de sanctification : celle des adultes, qui implique un acte de leur part; et celle des enfants, laquelle a pour base, non un acte à eux, mais la foi de leurs parents ou celle de l'Eglise. La première de ces sanctifications est plus parfaite que la seconde, tout comme l'acte est plus parfait que l'habitude, et ce qui est de soi plus parfait que ce qui est par un autre. Mais la sanctification du Christ

---

2. Præterea, illud quod homo habet in primo instanti suæ conceptionis, videtur ei esse naturale: quia hoc est ad quod terminatur sua generatio naturalis. Sed naturalibus non meremur, et patet ex his quæ dicta sunt in II. part. Ergo videtur quòd usus liberi arbitrii, quem Christus habuit secundùm hominem in primo instanti suæ conceptionis, non fuerit meritorius.

3. Præterea, id quod semel aliquis meruit jam fecit quodammodo suum; et ita non videtur quòd iterùm possit illud idem mereri, quia nullus meretur quod suum est. Si ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit, sequitur quòd postea nihil meruerit; quod patet esse falsum. Non ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit.

Sed contra est, illud quod Gregorius dicit super *Exod.* : « Non habuit omnino Christus juxta animæ meritum, quo potuisset proficere. » Potuisset autem proficere in merito, si in primo instanti suæ conceptionis non meruisset. Ergo in primo instanti suæ conceptionis meruit Christus.

(CONCLUSIO. — Cùm Christus in primo instanti suæ conceptionis ita fuerit sanctificatus, ut aliorum sanctificator esset, eodem quoque instanti eum meruisse dicendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, Christus in primo instanti suæ conceptionis sanctificatus fuit per gratiam. Est autem duplex sanctificatio : una quidem adultorum, qui secundùm proprium actum sanctificantur; alia autem puerorum, qui non sanctificantur secundùm proprium actum fidei, sed secundùm fidem parentum vel Ecclesiæ. Prima autem sanctificatio est perfectior quam secunda; sicut actus est perfectior quàm habitus, et quod est per se, eo quod est per aliud. Cum ergo sanc-

ayant été la plus parfaite possible, puisqu'il a été sanctifié de manière à devenir pour les autres une source de sanctification, il faut qu'il ait été nécessairement sanctifié avec un mouvement de son libre arbitre vers Dieu, mouvement qui ne sauroit être sans mérite. Il suit de là que le Christ a mérité dès le premier instant de sa conception.

Je réponds aux arguments : 1° Le libre arbitre ne se porte pas de la même manière vers le bien et vers le mal : Il se porte vers le bien d'une manière essentielle et naturelle ; et ce n'est qu'en se faisant défaut à lui-même, en se jetant en dehors de la nature, qu'il se porte vers le mal. Or, comme le dit Aristote, *De cœlo*, II, 18, « ce qui est en dehors de la nature ne vient qu'après ce qui est conforme à la nature ; » car la première de ces choses est comme un retranchement fait sur la seconde. Voilà pourquoi le libre arbitre d'une créature peut dès le premier instant de sa création se porter vers le bien et mériter ; tandis qu'il ne peut pas se porter vers le mal par le péché, quand du moins il s'agit d'une nature non déchue.

2° Ce que l'homme possède dès l'instant de sa création, conformément au cours ordinaire de la nature, est évidemment une chose naturelle à l'homme. Rien n'empêche néanmoins qu'une créature ne reçoive dès le premier instant de sa création une grace spéciale. Et c'est ainsi que l'ame du Christ a été instantanément douée d'une grace qui est devenue en elle la source du mérite. C'est pour cela que saint Augustin, *Enchirid.*, cap. 40, dit par une sorte d'analogie que cette grace lui fut naturelle.

3° Rien n'empêche qu'une chose n'appartienne à quelqu'un pour différents motifs. Le Christ a donc pu mériter par ses actes et ses souffrances ultérieurs cette gloire de l'immortalité qu'il avoit déjà méritée dès le premier instant de sa conception ; ce n'est pas qu'elle lui fût ainsi plus rigoureusement due, elle lui étoit seulement due à plusieurs titres.

---

tificatio Christi fuerit perfectissima (qui sic sanctificatus est ut esset aliorum sanctificator), consequens est quòd ipse secundùm proprium motum liberi arbitrii in Deum, fuerit sanctificatus; qui quidem motus liberi arbitrii est meritorius. Unde consequens est quòd in primo instanti suæ conceptionis Christus meruerit.

Ad primum ergo dicendum, quòd liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum et malum : nam ad bonum se habet per se et naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectus et præter naturam. Sicut autem Philosophus dicit in II. *De Cœlo* (text. 18), « posterius est quod est præter naturam eo quod est secundùm naturam ; » quia id quod est præter naturam, est quædam excisio ab eo quod est secundùm naturam. Et ideo liberum arbitrium creaturæ in primo instanti creationis potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, si tamen natura sit integra.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod homo habet in principio suæ creationis secundùm communem naturæ cursum, est homini naturale. Nihil tamen prohibet quin aliqua creatura in principio suæ creationis, aliquod beneficium gratiæ à Deo consequatur. Et hoc modo anima Christi in principio suæ creationis, consecuta est gratiam qua posset mereri; et ea ratione gratia illa, secundùm quamdam similitudinem, dicitur fuisse illi homini naturalis, ut patet per Augustinum in *Enchirid.* (cap. 40).

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet idem esse alicujus ex diversis causis. Et secundùm hoc Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suæ conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset sibi magis debita, sed ut sibi ex pluribus causis deberetur.

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il parfaitement possédé la vision de la patrie dès le premier instant de sa conception?

Il paroît que le Christ n'a pas été pleinement en possession de la vision céleste dès le premier instant de sa conception. 1° Le mérite précède la récompense, tout comme la faute précède le châtiment. Or le Christ a mérité dans le premier instant de sa conception, comme on vient de le dire. Donc il n'a pu dans ce même instant posséder la claire vision, puisqu'elle constitue la principale récompense du mérite.

2° Le Seigneur a dit, *Luc.*, ult., 26 : « Il a fallu que le Christ ait souffert tout cela, pour entrer ainsi dans sa gloire. » Or la gloire appartient à la vision céleste. Donc le Christ n'a pu posséder cette vision aussitôt qu'il a été conçu, n'ayant encore enduré aucune souffrance.

3° Une chose qui ne convient ni à l'homme ni à l'ange paroît être propre à Dieu; et cela ne sauroit non plus convenir au Christ en tant que homme. Or posséder toujours la béatitude est une chose qui ne convient ni à l'ange ni à l'homme; car s'ils avoient été créés dans l'état de béatitude, ils n'auroient pas ensuite péché. Donc le Christ en tant que homme ne posséda pas la béatitude dès le premier instant de sa conception.

Mais le contraire est renfermé dans cette parole, *Psalm.* LXIV, 5 : « Heureux l'homme que vous avez choisi et que vous avez pris; » ce que la Glose entend de la nature humaine du Christ, laquelle a été prise par le Verbe dans l'unité de personne. Or c'est dès le premier instant de sa conception que cette nature a été hypostatiquement unie au Verbe divin. Dès ce même instant donc le Christ en tant que homme a possédé la béatitude, c'est-à-dire la vision de la patrie.

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suæ conceptionis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd Christus non fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suæ conceptionis. Meritum enim præcedit præmium, sicut et culpa pœnam. Sed Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit, sicut dictum est. Cum ergo status comprehensoris sit principale præmium, videtur quòd Christus in primo instanti suæ conceptionis non fuerit comprehensor.

2. Præterea, Dominus dicit *Luc.*, ultimo : « Hæc oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam. » Sed gloria pertinet ad statum comprehensoris. Ergo Christus non fuit in statu comprehensoris in primo instanti suæ conceptionis, quando adhuc nullam sustinuerat passionem.

3. Præterea, illud quod non convenit nec homini nec Angelo, videtur esse proprium Deo, et ita non convenit Christo secundùm quod homo. Sed semper esse beatum non convenit nec homini nec Angelo; si enim fuissent conditi beati, postmodùm non peccassent. Ergo Christus, secundùm quod homo, non fuit beatus in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* LXIV : « Beatus quem elegisti et assumpsistis; » quod, secundùm Glossam, refertur ad humanam naturam Christi, quæ assumpta est à Verbo Dei in unitatem personæ. Sed in primo instanti conceptionis fuit assumpta humana natura à Verbo Dei in unitatem personæ. Ergo in primo instanti suæ conceptionis Christus, secundùm quòd homo, fuit beatus, quod est esse comprehensorem.

(Conclusion. — Le Christ ayant reçu la plénitude de la grace dans l'instant même de sa conception, a dès ce même instant possédé la claire vision, c'est-à-dire qu'il a vu Dieu par essence et plus parfaitement que ne le voit aucun être.)

Ainsi que nous l'avons clairement établi, il ne convenoit pas que le Christ, dans sa conception, reçût une grace seulement habituelle et privée de son acte; car il reçut au contraire la grace sans mesure, comme il a été prouvé, *Quæst.* VII, art. 9, 10 et 11. Or la grace du pèlerinage étant nécessairement inférieure à celle de la patrie, a par là même une mesure moindre que celle-ci. Il faut donc évidemment que le Christ dès le premier instant de sa conception ait reçu une grace non-seulement égale à celle des autres habitants de la patrie, mais encore supérieure à celle de tous. Et comme cette grace ne pouvoit être oisive en lui, il s'ensuit qu'il a été en possession réelle et actuelle de la béatitude céleste, qu'il a vu Dieu par essence et d'une manière beaucoup plus parfaite que ne le voient les autres créatures.

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ, comme nous l'avons dit plus haut, n'a pas mérité cette gloire de l'ame qui constitue avant tout le bonheur du ciel; il a seulement mérité par les tourments de la passion la glorification de son corps.

La réponse au second argument est par là même évidente.

3° Du moment où le Christ étoit Dieu et homme tout ensemble, il ne faut pas s'étonner que son humanité ait été élevée au-dessus de toutes les autres créatures, et qu'il ait dès-lors possédé la béatitude au même instant qu'il a été conçu (1).

(1) Nous ajouterons seulement à tout ce que notre saint auteur vient de démontrer concernant la perfection absolue du Christ dès l'instant même de sa conception, que les interprètes des Livres saints, à l'exemple de saint Jérôme, ont entendu de cette perfection cette parole du Prophète, *Jerem.*, XXXI, 22 : « Une Femme entourera un Homme parfait. » « Le

---

(Conclusio. — Christus cum in instanti suæ conceptionis gratiam acceperit non ad mensuram, in eodem instanti fuit actu comprehensor, Deum per essentiam cæteris clarius videndo.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut ex dictis patet) non fuit conveniens ut Christus in sua conceptione acciperet gratiam habitualem tantum absque actu; accepit enim gratiam non ad mensuram, ut suprà (1) habitum est. Gratia autem viatoris cum sit deficiens à gratia comprehensoris, habet mensuram minorem respectu gratiæ comprehensoris. Unde manifestum est, quòd Christus in primo instanti suæ conceptionis, accepit non solum tantam gratiam quantam comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus majorem. Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est quòd actu fuerit comprehensor, videndo Deum per essentiam clariùs cæteris creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est), Christus non meruit gloriam animæ, secundùm quam dicitur comprehensor, sed gloriam corporis ad quam per suam passionem pervenit.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd Christus, ex hoc quod fuit Deus et homo, etiam in sua humanitate habuit aliquid præ cæteris creaturis, ut scilicet statim à principio esset beatus.

(1) Nimirum qu. 7, art. 9 et 10, æquivalenter, cùm probatur in Christo plenitudo gratiæ sic fuisse ut ei præ cæteris propria esset; sed art. 11, tum in corp., tam ad 1, expressè.

QUESTION XXXV.

De la naissance du Christ.

Après avoir parlé de la conception du Christ, il est dans l'ordre que nous parlions de sa naissance : et d'abord, de sa naissance elle-même; puis, de la manifestation de ce mystère.

Sur le premier point huit questions se présentent : 1° La naissance doit-elle être attribuée à la nature ou à la personne ? 2° Faut-il attribuer au Christ une naissance autre que celle de l'éternité ? 3° A considérer sa naissance dans le temps, la B. Vierge a-t-elle été réellement sa mère ? 4° Doit-on appeler Marie mère de Dieu ? 5° Selon l'ordre de sa double filiation, le Christ est-il en même temps Fils de Dieu le Père et fils de la Vierge Marie ? 6° Quel a été le mode de sa naissance ? 7° Dans quel lieu s'est-elle accomplie ? 8° Dans quel temps ?

ARTICLE I.

La naissance doit-elle être attribuée à la nature ou à la personne?

Il paroît que la naissance est une chose qui convient à la nature plutôt qu'à la personne. 1° Saint Augustin (saint Fulgence) dit, *De Fide ad Petr.*, cap. 2 : « une nature éternelle et divine n'eût pu être conçue et naître d'une nature humaine, si elle n'avoit réellement pris cette même

tiendra renfermé dans son sein, » comme l'explique le célèbre docteur que nous venons de nommer. « Cet homme paroîtra croître en sagesse, poursuit-il, à mesure qu'il avancera en âge; mais il sera un homme parfait, tandis qu'il sera encore renfermé dans le sein de sa mère. » C'est là aussi ce que dit saint Bernard, *Missus*, homil. II : « Jésus étoit homme parfait avant même de naître. Il n'avoit pas moins de sagesse, ou plutôt il n'étoit pas moins la sagesse, dans sa conception qu'après sa naissance, pendant qu'il étoit petit enfant que lorsqu'il eût grandi. Et il n'y eut pas un instant dans tout le cours de sa vie où il ait rien perdu de cette plénitude et de cette perfection, qu'il avoit reçues dès sa conception même dans le sein maternel. »

QUÆSTIO XXXV.

De nativitate Christi, in octo articulos divisa.

Consequenter post Christi conceptionem agendum est de ejus nativitate : et primò, quantùm ad ipsam nativitatem; secundò, quantum ad nativitatis manifestationem.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm nativitas sit naturæ vel personæ. 2° Utrùm Christo sit attribuenda alia nativitas præter æternam. 3° Utrùm secundùm nativitatem temporalem beata Virgo sit mater ejus. 4° Utrùm debeat dici Mater Dei. 5° Utrùm Christus secundùm duas filiationes sit Filius Dei Patris et Virginis matris. 6° De modo nativitatis. 7° De loco. 8° De tempore nativitatis

ARTICULUS I.

Utrùm nativitas sit naturæ vel personæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nativitas naturæ conveniat magis quàm personæ. Dicit enim Augustinus in lib. *De fide ad Petrum* : « Natura æterna atque divina, non posset concipi et nasci ex humana natura, nisi secundùm veritatem humanæ naturæ. » Si

(1) De his etiam III, dist. 8, art. 2.

nature humaine. » S'il convient donc à la nature divine d'être conçue et de naître, à raison de la nature humaine, à plus forte raison cela convient-il à celle-ci.

2° D'après le Philosophe, *Metaph.*, V, 5, le mot *nature* tire son origine du verbe *naître*. Or les dénominations identiques accusent une ressemblance dans les choses. Donc il paroît que la naissance est une chose qui appartient à la nature plutôt qu'à la personne.

3° A proprement parler, c'est ce qui commence à être par la naissance, qu'on peut dire être né. Or, par la naissance du Christ, ce n'est pas la personne qui commence à être, c'est sa nature humaine. Donc il paroît que la naissance appartient proprement à la nature et non à la personne.

Mais saint Jean Damascène, III, 6, dit ainsi le contraire : « La naissance est de l'hypostase et non de la nature. »

(Conclusion. — La naissance doit être attribuée à la divine personne, comme à son sujet, à la nature, comme à son terme.)

La naissance peut être attribuée à quelqu'un de deux manières : comme au sujet, et comme au terme. Le sujet est évidemment celui quit naît, ce qui désigne simplement l'hypostase et non la nature ; car la naissance est une sorte de génération, et dès lors, la naissance aussi bien que la génération a pour but d'amener un être à l'existence. Or l'être n'appartient proprement qu'à une chose subsistante, puisqu'une forme non subsistante n'est censée exister que par l'existence qu'elle communique. La personne ou l'hypostase désigne précisément une chose subsistante ; tandis que la nature n'exprime que la forme par laquelle une chose subsiste. Voilà pourquoi la naissance est attribuée à la personne ou à l'hypostase comme à son sujet, et à la nature comme à son terme. Le terme d'une génération, en effet, et d'une naissance quelconque, c'est la forme, forme

---

igitur divinæ naturæ convenit concipi et nasci ratione humanæ naturæ, multo magis convenit humanæ naturæ.

2. Præterea, secundùm Philosophum, V. *Methaphys.* (text. 5), nomen naturæ à nascendo sumptum est. Sed denominationes fiunt secundùm similitudinis convenientiam. Ergo videtur quòd nativitas magis pertineat ad naturam, quam ad personam.

3. Præterea, illud propriè nascitur quod per nativitatem incipit esse. Sed per nativitatem Christi non incœpit esse persona Christi, sed hujus humana natura. Ergo videtur quòd nativitas propriè pertineat ad naturam, non ad personam.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. (cap. 6) : « Nativitas hypostasis est, non naturæ. »

(Conclusio. — Nativitas ut subjecto quod nascitur, attribuitur divinæ personæ, naturæ vero, ut termino.)

Respondeo dicendum, quòd nativitas potest attribui alicui dupliciter : uno modo, sicut subjecto; alio modo, sicut termino. Sicut subjecto quidem, attribuitur ei quod nascitur; hoc autem propriè est hypostasis, non natura; cùm enim nasci sit quoddam *generari*, sicut generatur aliquid ad hoc quòd sit, ita nascitur aliquid ad hoc quòd sit. Esse autem propriè est rei subsistentis; nam forma quæ non subsistit, dicitur esse solum, quia ea aliquid est. Persona autem vel hypostasis significatur per modum subsistentis; natura autem significatur per modum formæ qua aliquid subsistit. Et ideo nativitas tanquam subjecto nascenti, propriè attribuittur personæ vel hypostasi, non naturæ; sed sicut termino, attribuitur nativitas naturæ; terminus enim generationis et cujusli-

qui est désignée ou représentée par la nature. Aussi le Philosophe appelle-t-il la naissance, *Physic.*, II, « le chemin pour arriver à la forme naturelle, » par la raison que la nature a pour but et pour terme, la forme d'un être ou le caractère propre de son espèce.

Je réponds aux arguments : 1° A raison de l'identité qui existe dans les choses divines entre la nature et l'hypostase, l'une est quelquefois prise pour l'autre. Voilà pourquoi saint Augustin dit que la nature divine a été conçue et qu'elle est née ; mais cela s'applique seulement à la personne du Fils, à raison de sa nature humaine (1).

2° Aucun mouvement, aucun changement n'est dénommé en vertu du sujet qui se meut ; on le caractérise et on le dénomme par le terme auquel il aboutit, c'est par là qu'il est spécifié. C'est pour cela que la naissance ne tire pas son nom de la personne qui naît, mais bien de la nature où elle se termine.

3° A proprement parler, ce n'est pas la nature qui commence à être, c'est plutôt la personne qui commence à être dans une certaine nature; car, nous venons de le dire, la nature exprime ce par quoi une chose est, et la personne désigne un être subsistant.

ARTICLE II.

Faut-il attribuer au Christ une naissance temporelle?

Il paroît qu'on ne doit pas attribuer au Christ une naissance temporelle. 1° La naissance est, dans la pensée de saint Augustin, « comme le mouve-

(1) Il faut même dire que cette locution de saint Fulgence, car le texte cité dans l'objection est de ce Père, et non de saint Augustin, comme on l'a vu, ne sauroit être admise, comme étant contraire aux règles établies pour la communication des idiomes. On ne peut pas dire, en effet, « la nature divine a été conçue, est née. » Absolument parlant, cela est faux;

---

bet nativitatis, est forma, natura autem per motum formæ significatur. Unde nativitas dicitur esse « via in naturam (1), » ut patet per Philosophum II. *Physic.*, terminatur enim naturæ intentio ad formam seu naturam speciei.

Ad primum ergo dicendum, quòd propter identitatem, quæ in divinis est inter naturam et hypostasim, quandoque natura ponitur pro persona vel hypostasi. Et secundùm hoc dicit Augustinus naturam divinam esse conceptam et natam; quia scilicet persona Filii est concepta et nata, secundùm humanam naturam.

Ad secundum dicendum, quòd nullus motus seu mutatio denominatur à subjecto quod movetur; sed à termino motûs, à quo speciem habet. Et propter hoc nativitas non denominatur à persona quæ nascitur, sed à natura, ad quam nativitas terminatur.

Ad tertium dicendum, quòd natura, propriè loquendo, non incœpit esse, sed magis persona incipit esse in aliqua natura; quia (sicut dictum est) natura significatur, ut *quo aliquid est;* persona autem significatur, ut quæ habet *esse* subsistens.

ARTICULUS II.

Utrùm attribuenda sit Christo nativitas temporalis.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd Christo non sit attribuenda aliqua nativitas temporalis. Nasci enim est velut « quidam

(1) Sive *natura* dicta ut *generatio* (φύσις λεγομένα ὡς γένεσις), text. 14.

(2) De his etiam I, dist. 14, qu. 1, art. 2, ad 4; et III, dist. 8, art. 4, quæstiunc. 1; et de unione Verbi, art. 2, ad 16.

ment d'une chose qui n'existe pas encore avant d'être née, et qui pour être a besoin du bienfait de la naissance. » Or le Christ a été de toute éternité. Donc il n'a pas pu avoir une naissance temporelle.

2° Un être parfait en lui-même n'a pas besoin de naître. Or la personne du Fils de Dieu a été parfaite de toute éternité, elle n'a donc pas besoin d'une naissance temporelle; et dès-lors il paroît que le Fils de Dieu n'est pas né dans le temps.

3° La naissance convient proprement à la personne, a-t-il été dit. Or dans le Christ il n'y a qu'une personne. Donc le Christ n'a pu avoir qu'une naissance.

4° Un être qui a deux naissances différentes, naît évidemment deux fois. Or cette proposition est fausse, *le Christ est né deux fois*. Car la naissance par laquelle il est né du Père, étant une naissance éternelle, ne souffre pas d'interruption; ce qu'il faudroit néanmoins pour légitimer cet adverbe *deux fois*. On ne dira pas d'un homme qu'il a couru deux fois, par exemple, à moins qu'il n'y ait une interruption dans sa course. Donc il ne paroît pas qu'on doive admettre dans le Christ une double naissance.

Mais saint Jean Damascène, III, 7, dit ainsi le contraire : « Nous confessons dans le Christ deux naissances, l'une qu'il tient de son Père et qui est éternelle, l'autre qui s'est accomplie pour nous dans les temps déterminés. »

(Conclusion. — Puisqu'il y a dans le Christ deux natures, il faut nécessairement lui attribuer deux naissances, l'une éternelle, par laquelle il procède éternellement du Père, l'autre temporelle, par laquelle il est né de sa mère dans le temps.)

et puis on affirme ainsi d'une chose abstraite, ce qui ne peut être affirmé que de l'être concret. La démonstration actuelle vient donc à l'appui, ou mieux est une conséquence et une application particulière des principes posés touchant l'union des deux natures.

---

motus rei non existentis, antequam nascatur, id est egens beneficio nativitatis, ut sit. » Sed Christus ab æterno fuit. Ergo non potuit temporaliter nasci.

2. Præterea, illud quod est in se perfectum, nativitate non indiget. Sed persona Filii Dei ab æterno fuit perfecta. Non ergo indiget temporali nativitate; et ita videtur quòd non sit temporaliter natus.

3. Præterea, nativitas propriè personæ convenit. Sed in Christo est una tantum persona. Ergo inest tantum Christo una nativitas.

4. Præterea, quod duabus nativitatibus nascitur, bis nascitur, sed hæc videtur esse falsa, « Christus est bis natus; » quia nativitas ejus, qua de Patre est natus, interruptionem non patitur, cùm sit æterna (1); quod tamen requiritur ad hoc adverbium, *bis;* ille enim dicitur bis currere, qui cum interruptione currit. Ergo videtur quòd in Christo non sit ponenda.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. : « Confitemur duas Christi nativitates; unam quæ est ex Patre, æternam, et unam quæ est in ultimis temporibus propter nos. »

(Conclusio. — Cùm duæ fuerint in Christo naturæ, necesse est duas illi attribuere nativitates, unam æternam, qua æternaliter à Patre processit, aliam temporalem, qua temporaliter à matre natus est.)

(1) Proindeque perfectè tota simul, quod ad rationem æterni spectat, ex Boetio, ut suo loco discussum est.

La nature, avons-nous dit, est par rapport à la naissance, comme le terme par rapport au mouvement ou au changement. Or le mouvement se diversifie d'après la diversité des termes, comme nous l'avons souvent vu dans le Philosophe. Or dans le Christ il y a deux natures, avons-nous également dit, la nature divine et la nature humaine ; l'une qu'il reçoit éternellement de son Père, l'autre qu'il a reçue de sa mère dans le temps (1). Donc il faut nécessairement attribuer au Christ deux naissances analogues.

Je réponds aux arguments : 1° Cette première objection est d'un hérétique nommé Félicien ; et voici comment saint Augustin la résout, *Contra Felic.*, cap. 12 : « Supposons qu'il y ait dans l'univers, comme quelques-uns le prétendent, une ame générale, qui par son influence ineffable vivifie tous les germes, de telle sorte qu'elle ne soit pas elle-même créée avec les êtres engendrés pour former avec eux un même tout, se contentant de leur donner la vie. Il faudra que cette ame ayant formé dans le sein maternel une matière propre à ses fins, s'unisse personnellement son œuvre, qui n'a pas avec elle une même substance. Et voilà comment, de l'action exercée par l'ame, et reçue par la matière, l'homme est formé avec sa double substance. Cela étant, nous savons qu'une ame est née, sans dire pour cela qu'avant de naître elle n'eût absolument aucune existence. C'est ainsi, c'est encore d'une manière incomparablement plus sublime, que le Fils de Dieu est né de sa mère, à raison de son humanité; car on dit bien, on enseigne chaque jour que l'ame naît avec le corps, et l'on ne prétend pas dire par là que ces deux choses forment une seule substance, mais bien qu'elles sont personnellement unies. Nous ne disons

(1) Cette double proposition est assez clairement renfermée dans le symbole de saint Athanase : « Il est Dieu, engendré de la substance même du Père avant tous les siècles; il est homme, né de la substance de sa Mère dans le temps. » De plus, elle a été définie par le cinquième concile général, *can.* 2 : Si quelqu'un ne confesse pas qu'il y a deux naissances du Verbe divin : l'une éternelle et incorporelle,.... l'autre selon la chair et dans le temps,.... qu'il soit anathème. »

Respondeo dicendum, quòd (sicut dictum est), natura comparatur ad nativitatem, sicut terminus ad motum vel mutationem. Motus autem diversificatur secundùm diversitatem terminorum, ut patet per Philosophum in V. *Physic.* (text. 41). In Christo autem sunt duæ naturæ, divina scilicet et humana; quarum unam accepit ab æterno à Patre, alteram accepit temporaliter à matre. Et ideo necesse est attribuere Christo duas nativitates, unam quæ æternaliter natus est à Patre, aliam qua temporaliter natus est à matre.

Ad primum ergo dicendum, quòd hæc objectio fuit cujusdam Feliciani hæretici, quam Augustinus in lib. *Contra Felicianum* (cap. 12), sic solvit : « Fingamus, iniquit, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quæ sic ineffabili motu semina cuncta vivificet, ut non sit concreata cum genitis, sed vitam præstet ipsa gignendis : nempe cùm hæc in utero passibilem materiam ad usus suos formatura pervenerit, unam facit secum esse personam ejus rei, quam non eamdem constat habere substantiam. Et fit operante anima, et patiente materia, ex duabus substantiis unus homo. Sicque animam nasci fatemur ex utero, non quia antequam nasceretur, quantùm ad se attinet, ipsa penitus non fuisset. Sit ergo, imo sublimiùs, natus est de matre Filius Dei secundùm hominem, eo pacto quo cum corpore nasci docetur et animus ; non quia utriusque sit una substantia, sed quia ex utraque fit

pas que le Fils de Dieu a commencé dès l'origine de la chair, de peur qu'on ne pense que la Divinité est temporelle ; nous ne disons pas non plus qu'il a eu la chair au sein de son éternité, pour ne pas laisser croire que nous repoussons la vérité de sa nature humaine, et que nous lui en attribuons seulement l'ombre ou l'image. »

2° Tel fut le raisonnement de Nestorius ; et saint Cyrille le réfute ainsi dans une de ses lettres à l'infidèle pontife : « Nous ne disons pas que le Fils de Dieu ait eu besoin pour lui-même d'une seconde naissance, après celle qu'il tient de son Père, il seroit trop insensé et trop inepte de prétendre que celui qui existe avant tous les siècles et qui est coéternel avec le Père soit dans la nécessité de commencer pour être de nouveau. Mais comme pour nous et pour notre salut il a voulu s'unir l'humanité dans une même subsistance, et naître d'une femme, nous affirmons de lui une naissance corporelle. »

3° La naissance, avons-nous déjà dit, appartient à la personne comme au sujet, et à la nature comme au terme. Or on peut admettre plusieurs transformations dans le même sujet ; seulement il faut que ces transformations soient diversifiées par leurs termes. Ce n'est pas que nous voulions dire par là que la naissance éternelle soit une transformation ou un mouvement, ces mots répondent seulement à l'intelligence bornée de l'homme.

4° On peut réellement dire que le Christ est né deux fois, en distinguant ses deux sortes de naissance. Tout comme l'on dit qu'un homme court deux fois quand il court en deux temps différents, on peut bien dire que celui-là naît deux fois, qui naît d'abord dans l'éternité, et puis dans le temps ; car l'éternité et le temps diffèrent beaucoup plus que ne peuvent différer deux temps divers, quoique nous voyons de part et d'autre une mesure de durée.

---

una persona. Non tamen ab initio carnis incœpisse dicimus Dei Filium, ne temporalem credat aliquis deitatem; non ab æterno Filii Dei novimus carnem, ne non veritatem humani corporis, sed quamdam eum suscepisse putemus imaginem. »

Ad secundum dicendum, quòd hæc fuit ratio Nestorii, quam solvit Cyrillus in quadam Epistola dicens : « Non dicimus quòd Filius Dei indiguerit necessariò propter se secunda nativitate post eam quæ ex Patre est; est enim fatuum et indoctum existentem ante omnia sæcula et consempiternum Patri indigere dicere initio, ut sit secundò. Quoniam autem propter nos et propter nostram salutem, uniens sibi secundùm subsistentiam quod est humanum, processit ex muliere; ob hoc dicitur nasci carnaliter. »

Ad tertium dicendum, quòd nativitas est personæ ut subjecti, naturæ autem ut termini. Possibile est autem uni subjecto plures transmutationes inesse, quas tamen necesse est secundùm terminos variari. Quod tamen non dicimus, quasi æterna nativitas sit transmutatio aut motus, sed quia significatur per modum mutationis aut motûs.

Ad quartum dicendum, quòd Christus potest dici bis natus secundum duas nativitates. Sicut enim dicitur bis currere, qui currit duobus temporibus, ita potest dici bis nasci, qui semel nascitur in æternitate, et semel in tempore; quia æternitas et tempus multò magis differunt quàm duo tempora, cùm tamen utrumque designet mensuram durationis.

ARTICLE III.

En vertu de la naissance temporelle du Christ, la B. Vierge peut-elle être appelée sa mère ?

Il paroît que la naissance temporelle du Christ ne donne pas droit à la B. Vierge d'être appelée sa mère. 1° D'après ce que nous avons dit plus haut, quest. XXXII. art. 4, la B. Vierge n'a pas concouru d'une manière active à la génération du Christ; c'est en elle seulement qu'a été prise la matière de son corps. Or cela ne paroît pas suffire pour réaliser l'idée de la maternité ; car autrement elle existeroit aussi dans le bois dont on a fait un lit ou un autre meuble. Donc il ne paroît pas qu'on puisse dire que la B. Vierge a été la mère du Christ.

2° Le Christ est né miraculeusement de la Vierge; mais une génération miraculeuse ne suffit pas pour qu'il y ait maternité et filiation ; on ne dira jamais, par exemple, qu'Eve étoit la fille d'Adam. Donc il paroît qu'on ne doit pas dire non plus que la B. Vierge est la mère du Christ.

Mais le contraire est formellement dit dans l'Evangile, *Matth.*, I, 17 : « Telle étoit la généalogie du Christ : Marie sa mère ayant épousé Joseph..... »

(Conclusion. — Le corps du Christ ayant été pris dans le sein de la Vierge et formé de son sang très-pur, c'est à juste titre que Marie est appelée sa mère.)

La B. Vierge est véritablement et naturellement la mère du Christ; car, comme nous l'avons dit plus haut, quest. V, art. 2, et quest. XXXI,

---

ARTICULUS III.

Utrùm secundùm temporalem Christi nativitatem, beata Virgo possit dici mater ejus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd secundùm temporalem nativitatem Christi, beata Virgo non possit dici mater ejus. Ut enim suprà habitum est (qu. 32, art. 4), beata Virgo Maria nihil activè in generatione Christi operata est, sed solam materiam ministravit. Sed hoc non videtur sufficere ad rationem matris; alioquin lignum diceretur esse mater lecti aut scamni. Ergo videtur quòd beata Virgo non possit dici mater Christi.

2. Præterea, Christus ex beata Virgine miroculosè natus (2) est. Sed miraculosa generatio non sufficit ad rationem maternitatis vel filiationis; non enim dicimus Evam fuisse filiam Adæ. Ergo videtur quòd nec Christus debeat dici filius beatæ Virginis.

3. Præterea, ad matrem pertinere videtur decisio seminis. Sed, sicut Damascenus dicit in III. lib., « corpus Christi non seminaliter, sed conditivè à Spiritu sancto formatum est. » Ergo videtur quòd beata Virgo non debeat dici mater Christi.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, I : « Christi generatio sic erat : cum esset desposata mater Jesu Maria Joseph, » etc.

(Conclusio. — Cum Christi corpus de Virgine matre sumptum et ex purissimis ejus sanguinibus formatum fuerit, verè B. Virgo Mater illius dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd beata Virgo est vera et naturalis mater Christi; sicut enim supra dictum est, corpus Christi non est de

(1) De his etiam III, dist. 3, qu. 1, art. 1 et 2; et dist. 4, qu. 2, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 33, § 4, ut et cap. 43, 44, 45; et *Opusc.*, III, cap. 229 et 230; rursusque *Opusc.*, LX, cap. 3, col. 4.

(2) Tum ex utero, tum in utero, juxta intentum præsens, quia conceptus ipse matrem facit, non solus partus.

art. 5, le corps du Christ ne nous est pas descendu du ciel, comme le prétendoit l'hérétique Valentin, il a été pris dans le sein d'une mère vierge et formé de son sang très-pur ; ce qui suffit pour constituer l'essence de la maternité, d'après les explications qui précèdent. La B. Vierge est donc réellement la mère du Christ (1).

Je réponds aux arguments : 1° Paternité, maternité, filliation, sont des mots qui conviennent, non à une génération quelconque, mais à la seule génération des êtres vivants. Quand donc une chose inanimée est formée d'une matière préalable, ce n'est pas le cas d'admettre là les rapports de filiation et de maternité ; ces rapports n'ont lieu que parmi les êtres vivants, et c'est là encore qu'il s'agit uniquement de naissance.

2° Voici ce que dit saint Jean Damascène, III, 7 : « La naissance temporelle à laquelle le Christ a voulu se soumettre pour notre salut, est, d'une part, conforme à notre nature, puisque homme, il est né de la femme et après le temps voulu depuis sa conception ; mais, d'autre part, elle est supérieure à notre nature, puisqu'il n'a pas voulu naître de l'homme et qu'il a été conçu par le Saint Esprit dans le chaste sein de la Vierge. » On le voit donc, du côté de la mère cette naissance eut quelque chose de naturel; c'est l'opération du Saint-Esprit qui lui imprime un caractère surnaturel et miraculeux. La B. Vierge est donc véritablement et naturellement la mère du Christ.

(1) Cette proposition et celle qui fait l'objet de l'article suivant ont été définies dans le concile d'Ephèse contre l'hérésie de Nestorius. Elles se rattachent essentiellement à l'unité de personne dans le Verbe; et, sous ce double rapport, elles ont été suffisamment exposées et discutées dans le traité de l'Incarnation pour que nous n'ayons plus à nous y arrêter ici.

---

cœlo allatum, sicut Valentinus hæreticus posuit, sed de Virgine matre sumptum, et ex purissimis sanguinibus ejus formatum (1). Et hoc solùm requiritur ad rationem matris, ut ex suprà dictis patet. Unde B. Virgo verè est mater Christi.

Ad primum ergo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est), *paternitas* sive *maternitas*, et *filiatio*, non competunt in quacumque generatione, sed in sola generatione viventium. Et ideo si aliqua inanimata ex aliqua materia fiant, non propter hoc consequitur in eis relatio maternitatis et filiationis ; sed solùm in generatione viventium, quæ propriè *nativitas* dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Damascenus dicit in III. lib., « nativitas temporalis, qua Christus est natus propter nostram salutem, est quodammodo secundum nos, quoniam natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis debito; super nos autem, quoniam non ex semine, sed ex Spiritu sancto et sancta Virgine, supra legem conceptionis. Sic igitur ex parte matris nativitas illa fuit naturalis. Sed ex parte operationis Spiritu sancti fuit miraculosa. Unde B. Virgo est vera et naturalis mater Christi.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 72, art. 4), resolutio seminis fœminæ, non pertinet ad necessitatem conceptus. Et ideo resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem.

(1) Sic enim qu. 5, art. 2, ex professo; sicut et sequentia, qu. 31, art. 5, quoad formationem ex purissimis sanguinibus; et qu. 32, art. 3, quoad veram nativitatis rationem.

ARTICLE IV.

La B. Vierge doit-elle être appelée Mère de Dieu?

Il paroît que la B. Vierge ne doit pas être appelée Mère de Dieu. 1° On ne doit employer, concernant les divins mystères, que les expressions qui nous sont fournies par les Livres saints. Or nulle part dans l'Ecriture nous ne lisons que Marie est la Mère de Dieu, mais seulement qu'elle est la Mère du Christ, ou bien la mère de l'enfant, *Matth.*, I et II, *Joann.*, II et XIX. Donc on ne doit pas dire que la B. Vierge est la Mère de Dieu.

2° Le Christ est appelé Dieu en vertu de sa nature divine. Mais cette nature n'a pas évidemment tiré son origine de la Vierge. Donc elle ne doit pas être appelée Mère de Dieu.

3° Le nom de Dieu s'applique également au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Si donc la B. Vierge est Mère de Dieu, on peut en conclure, semble-t-il, qu'elle est Mère du Père, du Fils et du Saint-Esprit; ce qui répugne. Donc la B. Vierge ne doit pas être appelée Mère de Dieu.

Mais saint Cyrille, dans ses anathèmes approuvés et prononcés par le concile d'Ephèse, dit ainsi le contraire : «Si quelqu'un ne confesse pas que Dieu est le véritable Emmanuel, et que la B. Vierge est dès-lors la Mère de Dieu, elle qui a engendré selon la chair le Verbe fait chair, qu'il soit anathème.»

(Conclusion. — Comme dans le Christ la nature humaine, qu'il a reçue de sa mère, est unie avec la nature divine dans une même hypostase, c'est à bon droit que Marie doit être appelée Mère de Dieu; bien plus dire le contraire seroit tomber dans l'hérésie.)

Nous l'avons dit plus haut, quest. XVI, tout nom exprimant une na-

---

ARTICULUS IV.

Utrùm beata Virgo debeat dici Mater Dei.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd beata Virgo non debeat dici Mater Dei. Non enim dicendum est circa divina mysteria, nisi quod ex sacra Scriptura habetur. Sed nunquam in sacra Scriptura legitur quòd sit mater aut genitrix Dei, sed quòd sit mater Christi vel mater pueri, ut patet *Matth.*, I. Ergo non est dicendum quòd beata Virgo sit Mater Dei.

2. Præterea, Christus dicitur Deus secundùm divinam naturam. Sed divina natura non accepit initium essendi ex Virgine. Ergo beata Virgo non est dicenda mater Dei.

3. Præterea, hoc nomen *Deus*, communiter prædicatur de Patre et Filio et Spiritu sancto. Si ergo beata Virgo est mater Dei, videtur sequi quòd beata Virgo sit mater Patris et Filii et Spiritus sancti; quod est inconveniens. Non ergo beata Virgo debet dici mater Dei.

Sed contra est, quod in capitulis Cyrilli approbatis in Ephesina synodo, legitur (cap. 1) : « Si quis non confitetur Deum esse secundùm veritatem Emmanuel, et propter hoc Dei genitricem sanctam Virginem (genuit enim carnaliter carnem factum Dei Verbum), anathema sit. »

(Conclusio. — Cùm eadem sit in Christo, divinæ et humanæ naturæ, quam à matre accepit, hypostasis, consequens est beatam Virginem Dei Matrem verè dici; imò contrarium asserere hæreticum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 16), omne nomen significans in

(1) De his etiam III, dist. 4, qu. 2, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 34, 43 et 45; et *Opusc.*, III, cap. 229.

ture dans le sens concret, s'applique à l'hypostase de cette nature, ou à son suppôt, quel qu'il soit. Or, comme l'union de l'Incarnation s'est faite dans l'hypostase, d'après ce qui a été exposé, quest. II, il est évident que le nom de Dieu peut représenter l'hypostase, dans laquelle se trouvent unies la nature divine et la nature humaine. Par conséquent, tout ce qui convient à l'une et à l'autre de ces deux natures, peut être attribué à cette hypostase ou personne, qu'elle soit désignée par un nom exprimant la nature divine, ou qu'elle le soit par un nom exprimant la nature humaine. Or la conception et la naissance s'appliquent à la personne, avons-nous dit, à raison de la nature dans laquelle ces deux transformations ont lieu. Ainsi donc la nature humaine ayant été prise par la personne divine dès le premier instant de sa conception, comme nous l'avons expliqué, quest. XXXIII, il s'ensuit que réellement on peut dire de Dieu qu'il a été conçu et qu'il est né d'une Vierge. Mais une mère, c'est bien celle qui conçoit et qui donne le jour. Il faut donc que la B. Vierge soit réellement et à bon droit appelée Mère de Dieu. On ne pourroit nier cela que dans deux hypothèses : en supposant que cet homme avoit été conçu et qu'il étoit né avant d'être Fils de Dieu, comme l'avoit prétendu Photin; ou bien que l'humanité n'a pas été prise par le Verbe de Dieu dans l'unité de personne ou d'hypostase, selon la doctrine de Nestorius. Or ces deux hypothèses sont erronées. Donc il est hérétique de nier que la B. Vierge soit la Mère de Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° C'étoit là l'objection de Nestorius. Mais voici comment on la résout : Bien qu'il ne soit pas dit expressément dans l'Ecriture que la B. Vierge est la Mère de Dieu, il y est dit néanmoins de la manière la plus expresse que Jésus-Christ est vrai Dieu, *Joan.*, ult., et

---

concreto naturam aliquam, potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturæ. Cùm autem unio Incarnationis sit facta in hypostasi, sicut suprà dictum est (qu. 2), manifestum est quòd hoc nomen, *Deus*, potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam et divinam. Et ideo quidquid convenit divinæ naturæ vel humanæ, potest attribui illi personæ, sive secundùm quod pro ea supponit nomen significans divinam naturam, sive secundùm quod pro ea supponit nomen significans humanam naturam. Concipi autem et nasci personæ attribuitur et hypostasi, secundùm naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cùm igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta à divina persona, sicut prædictum est (qu. 33), consequens est quòd verè possit dici Deum et esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quòd eum concepit et genuit. Unde consequens est quòd beata Virgo verè dicatur Mater Dei. Solùm enim sic negari posset, beatam Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subjecta conceptioni et nativitati, quàm homo ille fuisset Filius Dei, sicut Photinus posuit; vel humanitas non fuiset assumpta in unitatem personæ vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius (1). Utrumque autem horum est erroneum. Unde hæreticum est negare beatam Virginem esse matrem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd hæc fuit objectio Nestorii. Quæ quidem solvitur ex hoc quòd, licèt non inveniatur expressè in Scriptura dictum quòd beata Virgo sit mater Dei, invenitur tamen expressè in Scriptura quòd Jesus Christus est verus Deus, ut dicitur *Joan.*, ult., et quòd beata Virgo est mater Jesu Christi,

(1) Etsi Photinus quoque *purum hominem* dixit, ut qu. 6 patet; sed unitum subinde Verbo, quod verum tamen Deum non putavit; in quo à Nestorio differebat

que la B. Vierge est la Mère de Jésus-Christ, *Matth.*, I. Il suit donc nécessairement des termes de l'Ecriture qu'elle est Mère de Dieu. L'Apôtre saint Paul dit en outre, *Rom.*, IX, 5 : « Le Christ est né des Juifs selon la chair, lui qui est par-dessus tout Dieu béni dans les siècles des siècles. » Or s'il vient des Juifs c'est par la B. Vierge. Donc celui qui est par-dessus tout Dieu béni dans les siècles des siècles, est vraiment né de la B. Vierge, et celle-ci est réellement sa Mère.

2° C'est encore ici une objection de Nestorius; et saint Cyrille y répond ainsi, dans sa lettre aux moines d'Egypte : « L'ame de l'homme naît avec son propre corps, et n'est censée former avec lui qu'un seul être; prétendre que c'est elle qui engendre la chair, c'est aller beaucoup trop loin; on ne pourra pas dire du moins qu'elle s'engendre elle-même. Il y a quelque chose de semblable dans la génération du Christ : le Verbe divin est né de la substance de Dieu le Père; mais comme il a pris une chair, il faut nécessairement confesser que selon la chair il est né de la femme. » Quand nous disons donc que la B. Vierge est Mère de Dieu, nous n'entendons certes pas qu'elle est la Mère de la divinité, mais seulement qu'elle est selon l'humanité la Mère de celui qui possède en même temps et l'humanité et la divinité.

3° Quoique le nom de Dieu soit commun aux trois personnes de la sainte Trinité, il peut néanmoins désigner d'une manière spéciale la personne du Père, celle du Fils ou celle du Saint-Esprit, comme nous l'avons expliqué dans la première partie, quest. XXXIX, art. 7. Et dès-lors, quand on dit que la sainte Vierge est la Mère de Dieu, ce nom de Dieu exprime seulement la personne du Fils, qui s'est fait homme.

---

ut patet *Matth.*, I. Unde sequitur ex necessitate ex verbis Scripturæ quòd sit Mater Dei. Dicitur etiam *Rom.*, IX, quòd « ex Judæis est secundùm carnem Christus, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. » Non autem est ex Judæis, nisi mediante beatâ Virgine. Unde ille qui est super omnia Deus benedictus in sæcula, est verè natus ex beata Virgine sicut ex sua matre.

Ad secundum dicendum, quòd illa est objectio Nestorii. Sed Cyrillus in quadam epistola contra Nestorium eam solvit, sic dicens : « Sicut hominis anima cum proprio corpore nascitur, et tanquam unum reputatur; et si voluerit quispiam dicere quòd est genitrix carnis, non tamen et animæ genitrix, nimis superfluè loquitur. Tale aliquid gestum percipimus in generatione Christi, natum est enim ex Dei Patris substantia, Dei Verbum; quia verò carnem assumpsit, necessarium est confiteri quòd natum est secundùm carnem ex muliere. » Dicendum est ergo quòd beata Virgo dicitur Mater Dei, non quia sit mater divinitatis, sed quia personæ habentis divinitatem et humanitatem, est mater secundùm humanitatem.

Ad tertium dicendum, quòd hoc nomen Deus, quamvis sit commune tribus personis, tamen supponit quandoque pro sola persona Patris, quandoque pro sola persona Filii vel Spiritus sancti, ut suprà habitum est (I. part., qu. 39, art. 7). Et ita, cùm dicitur : Beata Virgo est Mater Dei, hoc nomen Deus supponit pro sola persona Filii incarnata.

ARTICLE V.

Y a-t-il dans le Christ deux filiations?

Il paroît qu'il y a deux filiations dans le Christ. 1° La filiation a sa cause dans la naissance. Or il y a deux naissances dans le Christ. Donc il y a aussi en lui deux filiations.

2° La qualité de fils, à l'égard d'un père ou d'une mère, peu importe, est une chose dont l'existence dépend de l'existence même de ce fils; car c'est là un rapport, une relation, et la relation n'a d'existence que dans celui qui la possède; d'où vient que si l'un des termes du rapport est détruit, l'autre l'est par là même. Or la filiation éternelle, celle par laquelle le Christ est Fils de Dieu, n'est pas une chose qui puisse dépendre de sa Mère, par la raison que l'éternel ne sauroit jamais être subordonné au temporel. Donc le Christ n'est pas le Fils de Marie en vertu de sa filiation éternelle. Il faudra dire dès-lors, ou bien qu'il n'est nullement son Fils, contrairement à ce qu'on vient d'établir, ou bien qu'il est son Fils en vertu d'une filiation différente, c'est-à-dire d'une filiation temporelle; et, par conséquent, il y a dans le Christ deux filiations.

3° L'un des termes d'un rapport rentre dans la définition de l'autre; d'où il suit que l'un est spécifié par l'autre. Or une seule et même chose ne peut pas appartenir à diverses espèces. Donc il paroît impossible qu'une seule et même relation embrasse des termes entièrement divers. Mais quand nous appelons le Christ Fils du Père éternel et d'une mère née dans le temps, nous exprimons des termes entièrement divers. Ce n'est donc pas en vertu de la même relation que le Christ est appelé Fils de Dieu et Fils de Marie. Il y a, par conséquent, en lui deux filiations.

Mais le contraire résulte de ce principe posé par saint Jean Damascène,

---

ARTICULUS V.

Utrùm in Christo sint duæ filiationes.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo sint duæ filiationes. Nativitas enim est causa filiationis. Sed in Christo sunt duæ nativitates. Ergo etiam in Christo sunt duæ filiationes.

2. Præterea, filiatio qua quis dicitur filius alicujus, vel matris vel patris, dependet aliqualiter ab ipso, quia *esse* relationis est ad aliud aliqualiter se habere; unde et interempto uno relativorum, interimitur aliud. Sed filiatio æterna, qua Christus est Filius Dei Patris, non dependet à Matre, quia nullum æternum dependet à temporali. Ergo Christus non est filius matris filiatione æternâ; aut ergo nullo modo est filius ejus (quod est contra prædicta), aut oportet quòd sit filius ejus quâdam aliâ filiatione temporali. Sunt ergo in Christo duæ filiationes.

3. Præterea, unum relativorum ponitur in definitione alterius; ex quo patet quòd unum relativorum specificatur ex alio. Sed unum et idem non potest esse in diversis speciebus. Ergo impossibile videtur quòd una et eadem ratio terminetur ad extrema omnino diversa. Sed Christus dicitur Filius Patris æterni et matris temporalis, qui sunt termini omnino diversi. Ergo videtur quòd non possit eadem relatione Christus dici Filius Patris et Matris; sunt ergo in Christo duæ filiationes.

Sed contra est, quòd sicut Damascenus dicit

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 18, art. 5; et *Quodlib.*, I, art. 2; et *Quodlib.*, IX, qu. 2, art. 3; et *Opusc.*, III, cap. 219.

III, 13 : « Les choses qui tiennent de la nature sont multiples dans le Christ, mais non celles qui appartiennent à la personne. » La filiation appartient éminemment à la personne ; car elle est une propriété personnelle, comme nous l'avons clairement établi dans la première partie, quest. XXXIV et XL. Donc il n'y a qu'une filiation dans le Christ (1).

(Conclusion. — Si l'on considère les deux naissances que nous avons distinguées dans le Christ, il faut y reconnoître aussi deux filiations, l'une éternelle et l'autre temporelle. Mais à considérer le sujet de la filiation, qui est parfaitement un, puisque c'est la personne divine, il n'y a dans le Christ qu'une filiation.)

Les opinions diffèrent sur ce point. Les uns, s'attachant surtout à la cause de la filiation, c'est-à-dire à la naissance, veulent par là même qu'il y ait deux filiations dans le Christ, tout comme il y a deux naissances. D'autres, s'en tenant au sujet de la filiation, qui n'est autre que la personne ou l'hypostase du Fils, ne veulent admettre dans le Christ qu'une seule filiation, puisqu'il n'y a qu'une personne ou hypostase. Et, en effet, l'unité ou la pluralité des relations ne dépend pas des termes, mais bien de la cause ou du sujet. Si c'étoit là une chose subordonnée aux termes, tout homme auroit en lui deux filiations, l'une par rapport à son père, l'autre par rapport à sa mère, Mais, à bien prendre les choses, on voit clairement qu'il n'y a là qu'une seule relation à raison de l'unité de cause, puisqu'il n'y a qu'une seule et même naissance. Et dès-lors il ne peut y avoir qu'une seule et même relation. Il en est de même d'un maître qui instruit à la fois plusieurs élèves par un seul et même enseignement, et d'un chef qui gouverne un grand nombre de sujets en vertu de la même autorité. Mais, s'il y avoit des causes diverses, et d'espèces différentes, il

(1) Quoique cette réponse à la question posée soit négative, on verra par la discussion même où notre saint auteur va entrer, qu'on pourroit, sans peut-être différer essentiellement d'opinion, donner une réponse affirmative. C'est ce qu'ont fait des thomistes célèbres, entre autres Billuart. Tout dépend du sens qu'on attache au mot filiation.

---

in lib. III, ea quæ sunt naturæ multiplicantur in Christo, et non ea quæ sunt personæ. Sed filiatio maximè pertinet ad personam ; est enim proprietas personalis, ut patet ex his quæ in I. part. dicta sunt. Ergo in Christo est una tantùm filiatio.

(Conclusio. — Cùm duæ fuerint in Christo nativitates, duas quoque eadem ratione filiationes esse necesse est, unam æternam, aliam verò temporalem ; quia autem unum tantùm est filiationis subjectum, persona scilicet divina, una quoque in illo filiatio est.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim attendentes ad causam filiationis, quæ est nativitas, ponunt in Christo duas filiationes, sicut et duas nativitates. Alii verò attendentes ad subjectum filiationis, quod est persona vel hypostasis Filii, ponunt in Christo unam tantùm filiationem, sicut et unam hypostasim vel personam. Unitas enim relationis vel ejus pluralitas, non attenditur secundùm terminos, sed secundùm causam vel subjectum. Si enim secundùm terminos attenderetur, oporteret quòd quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua referretur ad patrem, et aliam qua referretur ad matrem. Sed rectè consideranti apparet eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem propter unitatem causæ ; eadem enim nativitate homo nascitur ex patre et matre. Unde eadem relatione ad utrumque refertur. Et eadem ratio est de magistro qui docet multos discipulos eâdem doctrinâ, et de domino qui gubernat diversos subjectos eâdem potestate. Si verò sint

paroît qu'on devroit admettre aussi plusieurs relations spécifiquement diverses. Rien n'empêche dans ce cas que plusieurs relations ne se trouvent dans un seul sujet, ainsi le même maître peut enseigner la grammaire aux uns et la logique aux autres, ce qui forme deux diverses espèces d'enseignement, si bien qu'un seul et même homme peut remplir les fonctions de plusieurs maîtres, soit à l'égard des mêmes individus, soit à l'égard d'individus différents. Parfois il arrive néanmoins que l'on soit en rapport avec plusieurs individus pour des causes diverses, mais de la même espèce. Il en est ainsi d'un père par rapport à ses enfants; la paternité ne diffère pas d'espèces parce qu'il y aura plusieurs enfans; car un même sujet ne pouvant pas recevoir plusieurs formes de la même espèce, il répugneroit d'admettre plusieurs paternités dans un homme qui a été plusieurs fois père. Il en seroit autrement s'il unissoit à la paternité naturelle la paternité d'adoption. Sans doute, ce n'est pas évidemment par une seule et même naissance que le Christ naît de son Père dans l'éternité et de sa Mère dans le temps. Sous ce rapport donc, il faudroit admettre dans le Christ deux filiations diverses, l'une temporelle et l'autre éternelle. Mais comme le sujet de cette filiation c'est la personne ou l'hypostase, et non la nature ni rien de ce qui est à la nature, et comme en outre il n'y a dans le Christ qu'une seule hypostase, l'hypostase éternelle, il ne peut non plus y avoir en lui d'autre filiation que celle qui affecte cette même hypostase. Or toute relation établie entre Dieu et un être temporel, n'ajoute rien de réel à l'éternité divine; ce n'est là qu'un rapport saisi par la raison, comme nous l'avons montré dans la première partie, quest. XIII, art. 7. Ainsi donc la filiation qui rattache le Christ à

---

diversæ causæ specie differentes, ex consequenti videntur etiam relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales relationes eidem inesse; sicut si aliquis est aliquorum magister in grammatica, et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque. Et ideo relationibus diversis unus et idem homo potest esse magister vel diversorum, vel eorumdem secundùm diversas doctrinas. Contingit autem quandoque quòd aliquis habet relationem ad plures secundùm diversas causas, ejusdem tamen speciei; sicut cùm aliquis est pater diversorum filiorum secundùm diversos generationis actus; unde paternitas non potest specie differre, cùm actus generationum sint iidem specie. Et quia plures formæ ejusdem speciei non possunt simul inesse eidem subjecto, non est possibile quòd sint plures paternitates in eo qui est pater plurimorum filiorum generatione naturali. Secus autem esset, si esset pater unius generatione naturali, et alterius per adoptionem. Manifestum autem est quòd non unâ et eâdem nativitate Christus est natus ex Patre ab æterno, et ex matre ex tempore, nec nativitas est unius speciei. Unde quantum ad hoc oporteret dicere in Christo esse diversas filiationes, unam temporalem et aliam æternam. Sed quia subjectum filiationis non est natura aut pars naturæ, sed solùm persona vel hypostasis, in Christo autem non est hypostasis vel persona, nisi æterna, non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quæ sit in hypostasi æterna. Omnis autem relatio quæ ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo æterno aliquid secundùm rem, sed secundùm rationem tantùm, sicut in I. part. (1) habitum est. Et ideo filiatio qua Christus refertur ad

(1) Quæst. 13, art. 7, ex professo, ubi quæritur utrùm nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur ex tempore de Deo, et concluditur quòd sic ac exemplum affertur de nomine *Domini*, ex Augustino, lib. IV. *De Trinit.*, cap. 16, ubi sic ait : *Si non dicitur Dominus nisi cùm incipit habere servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo; non enim sempiterna est creatura cujus est ille dominus, etc.*

sa Mère n'est pas en lui une entité réelle, mais seulement une relation saisie par la raison. Et de la sorte on peut dire qu'à divers points de vue l'une et l'autre opinion disent vrai : à vouloir s'en tenir à l'idée parfaite de filiation, il faut en admettre deux dans le Christ, à raison de sa double naissance; mais à considérer le sujet de la filiation, qui ne sauroit être autre que le suppôt éternel, il ne peut y avoir réellement dans le Christ que la filiation éternelle. Il porte néanmoins le titre de Fils par rapport à sa Mère, et cette relation est inséparable de celle que sa Mère a réellement avec lui, en vertu de sa maternité même. C'est ainsi que Dieu est appelé Maître ou Seigneur, par une relation inséparable de celle qui soumet réellement la créature à Dieu; et, quoique une telle relation ne soit pas quelque chose de réel en Dieu, nous n'exprimons pas moins une chose réelle en l'appelant Seigneur, puisque les créatures lui sont réellement soumises. Voilà comment le Christ est appelé dans un sens bien réel le Fils de la Vierge par la raison que Marie est réellement sa Mère.

Je réponds aux arguments : 1° La naissance temporelle produiroit réellement dans le Christ une filiation de même nature, s'il y avoit là un sujet capable d'une telle filiation. Mais voilà ce qui ne sauroit être; car, d'une part, le suppôt éternel ne peut pas en réalité être sujet d'une relation temporelle, comme nous venons de l'expliquer, et, d'autre part, on ne sauroit dire qu'il puisse le devenir à raison de la nature humaine, tout comme il a pu l'être d'une naissance temporelle, puisqu'il faudroit pour cela que la nature humaine pût en quelque sorte être le sujet de la filiation, comme elle l'est de la naissance. Quand on dit qu'un Ethiopien est blanc à raison de ses dents, encore faut-il que ces dents soient réellement blanches. La nature humaine ne peut en aucune sorte être le sujet de la filiation, parce que c'est là une relation qui affecte directement la personne.

2° La filiation éternelle du Christ ne dépend en rien de la Mère qu'il a

---

Matrem, non potest esse realis relatio, sed solùm secundùm rationem. Et sic quantum ad aliquid utraque opinio verum dicit : nam si attendamus ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes, secundùm dualitatem nativitatum; si autem attendamus ad subjectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum æternum, non potest in Christo esse realiter nisi filiatio æterna. Dicitur tamen relativè filius ad matrem, relatione quæ cointelligitur relationi maternitatis ad Christum; sicut etiam Deus dicitur *Dominus*, relatione quæ cointelligitur reali relationi qua creatura subjicitur Deo; et quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, dicitur tamen realiter *Dominus*, ex reali subjectione creaturæ ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius Virginis matris, ex relatione reali maternitatis ad Christum.

Ad primum ergo dicendum, quòd nativitas temporalis causaret in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subjectum hujusmodi filiationis capax. Quod quidem esse non potest; ipsum enim suppositum æternum non potest esse susceptivum relationis temporalis, ut dictum est; nec potest dici quòd sit susceptivum filiationis temporalis ratione humanæ naturæ, sicut etiam et temporalis nativitatis, quia oporteret naturam humanam aliqualiter esse subjectam filiationi, sicut est aliqualiter subjecta nativitati. Cum enim Æthiops dicitur albus ratione dentis, oportet quòd Æthiopis dens sit albus simpliciter subjectum. Natura autem humana nullo modo potest esse subjectum filiationis, quia hæc relatio directè respicit personam.

Ad secundum dicendum, quòd filiatio æterna non dependet à matre temporali; sed huic filiationi æternæ cointelligitur quidam respectus temporalis dependens à matre, se-

eue dans le temps ; mais à cette filiation éternelle la pensée unit le rapport temporel du Christ avec sa Mère, si bien qu'il doit encore à son égard porter le titre de Fils.

4o L'unité et l'être se supposent réciproquement, comme nous l'avons souvent dit à la suite du Philosophe, *Metaph.* IV, 3. Ainsi donc, comme il peut arriver qu'une relation soit une antité réelle dans l'un des extrêmes, tandis qu'elle sera rationnelle dans l'autre, ainsi que le Philosophe le dit de l'objet de la science et de la science elle-même, *Ibid.*, V, 20, il peut arriver aussi que la relation soit une pour l'un des extrêmes et multiple pour l autre. Voilà comment parmi les hommes la paternité et la maternité constituent deux relations d'espèce différente, par la raison qu'elles désignent deux principes divers de la génération humaine; tandis que pour l'enfant il n'y a qu'une relation réelle, relation qui ne se divise que d'une manière rationnelle, par une opération de l'esprit envisageant séparément les deux principes de cette filiation. On peut encore voir plusieurs individus devenir le principe d'une action sous le même rapport et d'une manière simultanée, comme lorsqu'un certain nombre d'hommes réunis traînent un vaisseau ; et il n'y aura là néanmoins qu'une seule et même relation. Dans le Christ donc on peut dire dans un sens qu'il n'y a qu'une filiation réelle, celle qui regarde son père éternel; mais il y a néanmoins en lui une relation qui, dans le temps, le rattache à sa Mère.

ARTICLE VI.

La sainte Vierge a-t-elle enfanté le Christ sans douleur?

Il paroît que la sainte Vierge n'a pas enfanté le Christ sans douleur. 1o Comme la mort a été pour les hommes une conséquence du péché de

---

cundùm quem Christus dicitur filius matris.

Ad tertium dicendum, quòd *unum* et *ens* se consequuntur, ut dicitur in IV. *Metaphys.* Et ideo, sicut contingit quòd in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantùm (sicut de scibili et scientia Philosophus dicit in V. *Metaphys*), ita etiam contingit quòd ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multæ relationes ; sicut in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis, quæ sunt specie differentes, propter hoc quòd aliâ ratione pater, et aliâ ratione mater est generationis principium ; si verò essent plures, eadem ratione principium unius actionis (putà cùm multi simul trahunt navem), in omnibus esset una et eadem relatio. Ex parte autem prolis est una sola filiatio secundùm rem, sed duplex secundùm rationem, in quantum correspondet utrique relationi parentum, secundùm duos respectus intellectûs. Et sic etiam quantum ad aliquid in Christo est una tantùm filiatio realis, quæ respicit Patrem æternum ; est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem.

ARTICULUS VI.

Utrùm Christus fuerit natus sine dolore matris.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non fuerit natus sine dolore matris. Sicut enim mors hominum subsecuta est ex peccato primorum parentum, secundùm illud

(1) De his etiam 2, 2, qu. 164, art. 2, ad 3.

nos premiers parents, selon cette parole, *Genes.*, II, 17 : « Le jour où vous mangerez de ce fruit, vous mourrez ; » les douleurs de l'enfantement résultent aussi de la même cause, selon cette autre parole, *Ibid.*, III, 16 : « Vous enfanterez dans la douleur. » Or le Christ a voulu subir la mort. Donc pour la même raison les douleurs de l'enfantement n'ont pas dû être épargnées à sa Mère.

2° La fin répond toujours au commencement. Or la vie du Christ finit dans la douleur, conformément à ce qu'avoit dit de lui le Prophète, *Isa.*, LIII, 4 : « Il a réellement porté nos douleurs. » Donc il paroît que dans sa naissance ont dû également avoir lieu les douleurs de l'enfantement.

3° Dans le livre *de la Naissance du Sauveur* il est raconté qu'on vit accourir les sages-femmes, ce qui est bien un signe de douleur. Donc il paroît que la Vierge a éprouvé les douleurs de l'enfantement.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire, en s'adressant à Marie, dans un sermon sur la Nativité : « La conception n'a pas altéré votre pudeur, et l'enfantement ne vous a fait éprouver aucune douleur.

(Conclusion. — Le Christ étant sorti du sein maternel comme plus tard il entra dans le cénacle, les portes étant fermées, sa Mère n'éprouva aucune douleur, mais au contraire une joie immense, à la vue de l'enfant Dieu qu'elle venoit de mettre au jour.)

Nous l'avons déjà dit dans une question antérieure (1), le Christ étant sorti du sein maternel comme plus tard il entra dans le cénacle après sa résurrection, il n'y eut là ni douleur, ni atteinte portée à la virginité, mais au contraire une joie immense de ce que un homme Dieu venoit d'être donné au monde, ainsi se réalisoit cette parole du Prophète, *Isa.*,

(1) Question XXVIII, article 2, où il a été démontré que Marie avoit été Vierge dans l'enfantement; en sorte que la thèse présente se déduit rigoureusement de celle-là. ou même ne fait que présenter la même vérité sous un aspect différent.

Genes., II : « Quacumque die comederis ex eo, morte morieris; » ita etiam dolor partûs, secundùm illud *Genes.*, III : « In dolore paries filios. » Sed Christus mortem subire voluit. Ergo videtur quòd pari ratione ejus partus esse debuerit cum dolore.

2. Præterea, finis proportionatur principio. Sed finis vitæ Christi fuit cum dolore, secundùm illud *Isai.*, LIII : « Verè dolores nostros ipse tulit. » Ergo videtur quòd etiam in ejus nativitate fuerit dolor partûs.

3. Præterea, in lib. *De ortu Salvatoris* narratur, quòd ad Christi nativitatem obstetrices accurrerunt, quæ videntur esse necessariæ parienti propter dolorem. Ergo videtur quòd beata Virgo peperit cum dolore.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Sermone *De Nativitate*, alloquens Virginem matrem : « Nec in conceptione (inquit) inventa es sine pudore, nec in partu inventa es cum dolore. »

(Conclusio. — Cùm Christus ex clauso utero matris egressus sit, non modò dolorem beata Virgo nullum sensit in pariendo Christum, sed maximâ est jucunditate affecta, cùm Deum et hominem se peperisse conspexit.)

Respondeo dicendum, quòd dolor parientis causatur ex apertione meatuum, per quos proles egreditur. Dictum est autem suprà, quòd Christus est egressus ex clauso utero matris

XXXV, 2 : « Elle germera comme un lis, elle laissera déborder ses sentiments de joie et de reconnoissance. »

Je réponds aux arguments : 1o C'est l'ordre actuel de la nature qui cause les douleurs de l'enfantement; ainsi s'accomplit la condamnation primitive : « Tu enfanteras dans la douleur, et tu seras sous la puissance de l'homme. » Mais, comme le dit saint Augustin dans un sermon sur l'Assomption de la B. Vierge, la Mère de Dieu n'a pas été comprise dans cette sentence; « comme elle a conçu dans l'innocence et la virginité, elle a enfanté sans douleur et sans atteinte pour cette même virginité. » Si le Christ a souffert la mort, c'est qu'il a voulu s'y soumettre pour notre salut, et ce n'est pas que la sentence eût été portée contre lui ni qu'il eût contracté cette dette.

2o En mourant pour nous le Christ a détruit notre mort, et en souffrant il nous a délivrés de nos souffrances; et c'est pour cela qu'il a voulu mourir dans la douleur. Mais les douleurs de la mère ne sont pas celles du fils qu'elle enfante; et le Christ venoit lui-même satisfaire pour nos péchés. Il n'étoit donc pas nécessaire que sa Mère l'enfantât dans la douleur.

3o Il est dit dans saint Luc, II, que la B. Vierge enveloppa elle-même de langes l'enfant nouveau-né, et qu'elle le posa dans la crèche; d'où l'on peut voir la fausseté de la narration citée dans l'argument et tirée d'ailleurs d'un livre apocryphe. C'est là ce qui fait dire à saint Jérôme écrivant contre Helvidius : « Ici point de sages-femmes, nul soin rendu par des mains serviles et exercées; elle est mère et sage-femme en même temps. Elle enveloppe son enfant de langes, nous dit l'auteur sacré, et le pose dans la crèche. Cette parole suffit à montrer les folies des livres apocryphes. »

---

et sic nulla violentia apertionis meatuum ibi fuit. Et propter hoc in illo partu nullus fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio; sed fuit ibi maxima jucunditas, ex hoc quòd homo Deus est natus in mundum, secundùm illud *Isai.*, XXXV : « Germinans germinabit sicut lilium, et exultabit lætabunda et laudans. »

Ad primum ergo dicendum, quòd dolor partus consequitur in muliere commixtionem virilem. Unde *Genes.*, III, postquam dictum est : « In dolore paries, » subditur : « Et sub viri potestate eris. » Sed, sicut dicit Augustinus in Serm. *De Assumptione B. Virginis*, ab hac sententia excipitur Virgo Mater Dei, quæ « quia sine peccati colluvione et sine virilis admixtionis detrimento Christum suscepit, sine dolor genuit, et sine integritatis violatione, pudore virginitatis integro permansit. » Christus autem mortem suscepit spontaneâ voluntate, ut pro nobis satisfaceret, non quasi ex necessitate illius sententiæ, quia ipse mortis debitor non erat.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Christus moriendo destruxit mortem nostram, ita suo dolore nos à doloribus liberavit; et ideo mori voluit cum dolore. Sed dolor parientis matris non pertinebat ad Christum, qui pro peccatis nostris satisfacere veniebat. Et ideo non oportuit quòd mater ejus pareret cum dolore.

Ad tertium dicendum, quòd *Luc.*, II, dicitur quòd beata Virgo ipsum puerum quem pepererat pannis involvit, et posuit in præsepio; et ex hoc ostenditur narratio illius libri (qui est apocryphus) esse falsa (1). Unde Hieronymus dicit *Contra Helvidium* : « Nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit; et mater et obstetrix fuit. Pannis, inquit, involvit infantem, et posuit in præsepio. Quæ sententia apocryphorum deliramenta convincit. »

(1) Ut appellatur à Gelasio Papa in *Decretis*, dist. 15, cap. *Sancta Romana Ecclesia*, ubi et sub anathematis vinculo eam in perpetuum damnat.

ARTICLE VII.

Le Christ a-t-il dû naître à Bethléem?

Il paroît que le Christ n'a pas dû naître à Bethléem. 1° Il est écrit, *Isa.*, II, 3 : « De Sion sortira la loi, et le Verbe du Seigneur sortira de Jérusalem. » Or le Christ est vraiment le Verbe de Dieu. Donc c'est de Jérusalem qu'il a dû sortir pour se montrer au monde.

2° D'après l'Evangile, *Matth.*, II, il étoit écrit de Messie qu'il seroit appelé Nazaréen; ce qui se déduit de cette parole d'*Isaïe*, XI, 1 : « Une fleur naître de sa tige; » et Nazareth veut dire fleur. Or un homme reçoit surtout son nom du lieu de sa naissance. Donc il paroît que le Christ a dû naître à Nazareth, où d'ailleurs il avoit été conçu et nourri.

3° Le Seigneur est né et est venu au monde pour annoncer et persuader la vérité; c'est ce qu'il dit lui-même, *Joan.*, XVIII, 37 : « C'est pour cela que je suis né, c'est pour cela que je suis venu dans ce monde, pour rendre témoignage à la vérité. » Or ce but il l'eût bien plus facilement atteint, s'il étoit né à Rome, puisque cette ville avoit alors la domination de l'univers; et de là ce que dit saint Paul écrivant aux Romains, *Rom.*, I, 8 : « Votre foi est annoncée dans le monde entier. » Donc il paroît que le Christ n'auroit pas dû naître à Bethléem.

Mais le contraire étoit ainsi annoncé par le Prophète, *Mich.*, V, 2 : « Et toi, Bethléem d'Ephrata, tu es la plus petite des villes de Juda (1);

(1) Il y avoit dans la tribu de Zabulon une autre ville nommée Bethléem ; et voilà pourquoi le Prophète et l'Evangéliste désignent ainsi le lieu de la naissance du Sauveur. Le premier l'appelle encore Ephrata, parce que c'étoit là le nom que cette ville avoit anciennement porté, comme on le voit *Genes.*, XXXV et XLVIII. Que Bethléem de Juda fut donc le lieu où le Messie devoit naître et où le Christ est réellement né, c'est une chose de la dernière évidence. L'accomplissement des prophéties sous ce rapport, comme sous celui du temps et

---

ARTICULUS VII.

Utrùm Christus debuerit in Bethlehem nasci.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non debuerit in Bethlehem nasci. Dicitur enim *Isai.*, II : « De Sion exibit lex, et Verbum Domini de Hierusalem. » Sed Christus est verè Verbum Dei. Ergo de Hierusalem debuit prodire in mundum.

2. Præterea, *Matth.*, II, dicitur scriptum esse de Christo, quòd « Nazarenus vocabitur; » quod sumitur ex eo quod scribitur *Isai.*, XI : « Flos de radice ejus ascendet; » Nazareth enim *flos* interpretatur (2). Sed maximè aliquis denominatur à loco suæ nativitatis. Ergo videtur quòd in Nazareth nasci debuerit, ubi etiam fuit conceptus et nutritus.

3. Præterea, ad hoc Dominus natus est in mundo, ut « veritatis fidem annuntiaret, » secundùm illud *Joan.*, XVIII : « In hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. » Sed hoc faciliùs fieri potuisset, si natus fuisset in civitate Romana, quæ tunc dominatum orbis habebat; unde et Paulus Romanis scribens dicit, *Rom.*, I : « Fides vestra annuntiatur in universo mundo. » Ergo videtur quòd non debuerit in Bethlehem nasci.

Sed contra est, quod dicitur *Mich.*, V : « Et tu, Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus

(1) De his etiam infrà, qu. 46, art. 10, ad 2; et *Matth.*, II, col. 6 ; et *Opusc.*, LX, cap. 4, col. 4.

(2) Ex Hieronymo, de nominibus hebraicis in *Matth.*, ubi etiam addit quòd *munditiam* vel *separationem* significet.

c'est de toi néanmoins que je ferai sortir celui qui doit régner en Israël. »

(CONCLUSION. — Comme le Christ est le pain de vie, et comme il a été fait de la race de David selon la chair, il convenoit qu'il naquît à Bethléem, puisque ce nom signifie maison du pain, et que David y étoit né.)

Le Christ a voulu naître à Bethléem pour une double raison : 1° Parce qu'il a été fait de la race de David selon la chair, comme il est dit *Rom.*, I, et que ce roi avoit reçu touchant le Christ une promesse spéciale, selon cette parole, II. *Reg.*, XXIII, 1 : « L'homme sur qui est établie la destinée de l'Oint du Dieu de Jacob, a dit..... » Voilà donc pourquoi d'abord le Christ a voulu naître à Bethléem, où David étoit né; il vouloit que le lieu même de sa naissance montrât l'accomplissement des anciennes promesses ; et c'est ce que l'Evangéliste dit expressément : « parce qu'il étoit de la maison et de la famille de David. » 2° Parce que, comme dit saint Grégoire, *Homil.* VIII, *in Evang.*, « Bethléem veut dire maison du pain ; et le Christ a dit de lui-même : « Je suis le pain de vie, descendu du ciel. »

Je réponds aux arguments : 1° David étoit né à Bethléem, et cependant il choisit Jérusalem pour y établir le siége de son royaume, et y élever le temple de Dieu, faisant ainsi de Jérusalem la ville royale et sacerdotale. Or le sacerdoce du Christ et sa royauté ont surtout éclaté dans sa passion. Il convenoit donc qu'il choisît Bethléem pour le lieu de sa naissance, et Jérusalem pour celui de sa mort. Par là d'ailleurs il a confondu la vaine gloire des hommes, qui s'enorgueillissent ordinairement de la noblesse des cités auxquelles ils doivent leur origine, et qui veulent sur-

des autres circonstances qui seront indiquées dans l'article suivant, est l'un des arguments que les apologistes ont toujours produit avec le plus de force pour établir que Jésus-Christ est le Messie attendu par les Juifs et, plus ou moins, par toutes les nations de la terre. Il est infiniment probable, sinon tout aussi certain, que le Sauveur est né hors de cette petite ville, aux environs, dans une grotte creusée dans le roc et qui servoit d'étable. La tradition de tous les siècles est constante sur ce point ; cette tradition a pour elle le témoignage de plusieurs savants et notamment de saint Jérôme ; elle a son fondement dans quelques circonstances connues du récit évangélique.

Juda ; ex te mihi egredietur, qui sit dominator in Israel. »

(CONCLUSIO. — Cùm Christus sit panis vivus, et ex semine David secundùm carnem factus, meritò in Bethlehem (quæ domus panis interpretatur), in qua natus fuit David, nasci voluit.)

Respondeo dicendum, quòd Christus in Bethlehem nasci voluit duplici ratione : Primò quidem, quia factus est ex semine David secundùm carnem, ut dicitur *Rom.* I; cui etiam facta fuerat repromissio specialis de Christo, secundùm illud II. *Reg.*, XXIII : « Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob. » Et ideo in Bethlehem de qua natus fuit David, nasci voluit, ut ex ipso loco nativitatis, promissio ei facta impleta ostenderetur; et hoc designat Evangelista dicens : « Eo quòd esse de domo et familia David. » Secundò, quia, ut Gregorius dicit in Homil. VIII, in *Evang.*, « Bethlehem domus panis interpretatur; ipse autem Christus est qui ait : Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut David in Bethlehem natus est, ita etiam Hierusalem elegit, ut in eà sedem regni constitueret, et templum Dei ibi ædificaret; et sic Hierusalem elegit ut esset civitas simul regalis et sacerdotalis. Sacerdotium autem Christi et ejus regnum præcipuè consummatum est in ejus passione. Et ideo convenienter Bethlehem elegit nativitati, Hierusalem verò passioni. Similiter etiam per hoc hominum gloriam confutavit,

tout y être honorés. Le Christ, tout au contraire, a voulu naître dans un endroit obscur, et souffrir les opprobres dans une grande et célèbre cité.

2° C'est par la pureté de sa vie et la force de sa vertu que le Christ vouloit agir dans le monde, et non par l'éclat de son origine. Voilà pourquoi il a voulu être élevé et nourri à Nazareth, après être né à Bethléem comme un étranger; et cela parce que, comme le dit encore saint Grégoire, *Ibid.*, « par l'humanité qu'il avoit prise, il naissoit comme parmi des étrangers, non par rapport à sa puissance, mais bien par rapport à sa nature. » Le vénérable Bède ajoute : « Il alloit demandant une place dans une hôtellerie afin de nous préparer des places diverses dans la maison de son Père. »

3° Théodore d'Ancyre disoit au concile d'Ephèse : « S'il avoit choisi la grande Rome pour sa patrie, c'est à la puissance de ses concitoyens qu'on eût peut-être attribué la transformation de l'univers; s'il avoit été le fils de l'empereur, c'est à la puissance impériale que seroit revenu l'honneur de ses bienfaits. Mais, pour qu'on sût bien que l'univers avoit été transformé par Dieu même, il a choisi la mère la plus pauvre et la plus pauvre de toutes les patries. » Or « Dieu a choisi ce qui est foible selon le monde, pour confondre ce qui est fort, » I. *Corinth.*, I, 27. Et de là vient que pour mieux montrer sa puissance, il a établi le siège de son Eglise dans cette même ville de Rome qui étoit la capitale de l'univers; ce devoit être encore là le signe de sa complète victoire sur le monde; et de là aussi sa foi devoit rayonner sur toutes les autres nations. C'est ce qui avoit été prédit par *Isaïe*, XXVI, 5 : « Il humiliera la sublime Cité; elle sera foulée par le pied du pauvre (c'est-à-dire du Christ), et sous les pas des indigents, » ce qui désigne ici les apôtres Pierre et Paul.

---

qui gloriantur de hoc quòd ex civitatibus nobilibus originem ducunt, in quibus etiam præcipuè volunt honorari. Christus autem è converso in civitate ignobili nasci voluit, et in civitate nobili pati opprobrium.

Ad secundum dicendum, quòd Christus florere voluit secundùm virtuosam conversationem, non secundùm carnis originem. Et ideo in civitate Nazareth educari voluit et nutriri, in Bethlehem autem voluit quasi peregrè nasci; quia, ut Gregorius dicit (ubi suprà), « per humanitatem quam assumpserat, quasi in alieno nascebatur, non secundùm potestatem, sed secundùm naturam; » et etiam (ut Beda dicit), « in diversorio loco egebat, ut nobis multas mansiones in domo Patris sui præpararet. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur in quodam sermone Ephesini Concilii(1): « Si maximam Romam elegisset civitatem, propter potentiam civium mutationem orbis terrarum putarent; si filius fuisset imperatoris, potestati utilitatem adscriberent. Sed, ut divinitas cognosceretur orbem transformasse, terrarum pauperculam elegit matrem, et pauperiorem patriam. » « Elegit autem Deus infirma mundi, ut confundat fortiora, » sicut dicitur I. *Cor.*, I. Et ideo, ut suam potestatem magis ostenderet, in ipsa Roma, quæ caput mundi erat, caput Ecclesiæ suæ statuit, in signum perfectæ victoriæ, ut exinde fides derivaretur ad universum mundum, secundùm illud *Isai.*, XXVI: « Civitatem sublimem humiliabit, et conculcabit eam pes pauperis (scilicet Christi), gressus egenorum, » id est Apostolorum Petri et Pauli.

(1) Nempe Serm. I, quem de natali Christi Theodorus Ancyranus habuit, ubi μέγαλην Ρώμην seu *magnam Romam* tantùm vocat, sed per excellentiam.

ARTICLE VIII.

Le Christ est-il né à une époque convenable?

Il paroît que le Christ n'est pas né à une époque convenable. 1° Le Christ étoit venu pour remettre les siens en liberté. Or il est né dans un temps de servitude, dans un temps où l'univers entier, sur l'ordre d'Auguste, étoit dénombré comme tributaire, *Luc.*, II. Donc il paroît que le Christ n'est pas né à une époque convenable.

2° Les promesses concernant le Christ à venir n'avoient pas été faites aux Gentils, puisque l'Apôtre dit des Juifs, *Rom.*, IX, 4 : « C'est à eux qu'appartiennent les promesses. » Or le Christ naquit dans un temps où un étranger régnoit sur sa nation, comme on le voit, *Matth.*, II : « Comme Jésus étoit né dans les jours du roi Hérode. » Donc il paroît qu'il n'est pas né dans un temps convenable.

3° Le temps où le Christ s'est montré au monde, est comparé au jour, par la raison qu'il est lui-même la lumière du monde; et de là ce qu'il dit lui-même, *Joan.*, IX, 4 : « Il faut que j'accomplisse les œuvres de celui qui m'a envoyé, pendant qu'il est jour. » Or c'est pendant l'été que les jours sont les plus longs. Donc le Christ étant né au fort de l'hiver, le huit des calandes de janvier, il paroît n'être pas né en un temps convenable (1).

Mais l'Apôtre nous dit ainsi le contraire, *Galat.*, IV, 4 : « Quand fut venue la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils formé d'une femme et soumis à la loi. »

(Conclusion. — C'est selon les dispositions de la divine sagesse que le Christ est né. Il a dû par conséquent naître dans le temps le plus convenable.)

(1) Les trois arguments qu'on vient de lire nous disent déjà que le temps de la naissance du Sauveur doit être envisagé sous un triple aspect, qu'il importe de bien saisir. C'est donc plutôt dans les réponses aux objections, que dans le corps de l'article, qu'il faut chercher le développement de la thèse présente.

ARTICULUS VIII.

Utrùm Christus fuerit tempore congruo natus.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd Christus non fuerit congruo tempore natus. Ad hoc enim Christus venerat, ut suos in libertatem revocaret. Natus est autem tempore servitutis, quo scilicet totus orbis præcepto Augusti describitur, quasi tributarius factus, ut habetur *Luc.*, II. Ergo videtur quòd non congruo tempore Christus fuerit natus.

2. Præterea, promissiones de Christo nascituro Gentilibus non fuerant factæ, secundùm illud *Rom.*, IX : « Quorum sunt promissa. » Sed Christus natus est tempore quo rex alienigena dominabatur, sicut patet *Matth.*, II : « Cùm natus esset Jesus in diebus Herodis regis. » Ergo videtur quòd non fuerit congruo tempore natus.

3. Præterea, tempus præsentiæ Christi in mundo diei comparatur, propter id quòd ipse est lux mundi; unde ipse dicit, *Joan.*, IX : « Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est. » Sed in æstate sunt dies longiores quàm in hyeme. Ergo, cùm natus fuerit in profundo hyemis, VIII. Kalendas Januarii, videtur quòd non fuerit convenienti tempore natus.

Sed contra est, quod dicitur *Galat.*, IV: « Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege. »

(Conclusio. — Cùm Christus secundùm divinæ sapientiæ dispositionem natus fuerit, convenientissimo etiam tempore natus dicitur.)

Il y a cette différence entre le Christ et les autres hommes, que ceux-ci naissent entièrement soumis aux nécessités du temps, et que le Christ, souverain maître et créateur de tous les temps, a choisi celui de sa naissance, tout comme il a choisi sa mère et sa patrie; et comme les choses qui viennent de Dieu sont bien ordonnées et disposées d'une manière parfaite, il faut en conclure que le Christ a dû naître dans le temps le plus convenable.

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ étoit venu pour nous tirer de l'état de servitude et nous mettre dans l'état de liberté. De même donc qu'il avoit pris notre mortalité afin de nous rappeler à la vie, de même, comme le dit le vénérable Bède, « il a voulu s'incarner à propos pour qu'aussitôt après sa naissance il fût soumis au recensement ordonné par César, voulant aussi subir la servitude afin de nous redonner la liberté. » Dans ce temps d'ailleurs où l'univers entier étoit soumis à un seul chef, la plus grande paix régnoit dans le monde. Il convenoit donc encore sous ce rapport que le Christ naquit à cette époque, lui qui « est notre paix et qui des deux peuples n'en a fait qu'un, » *Ephes.*, II, 14. Saint Jérôme dit à ce sujet, *Super Isa.* : « Parcourons les anciennes histoires, et nous verrons que jusqu'à la vingt-huitième année de César-Auguste la discorde régnait dans tout l'univers, et qu'à la naissance du Sauveur, toutes les guerres cessèrent, selon ce qui avoit été prédit, *Isa.*, II, 4 : « Une nation ne lèvera pas l'épée contre l'autre. « Ce temps, où un seul chef gouvernoit le monde, convenoit encore sous un autre aspect à la naissance du Christ, puisqu'il étoit venu réunir les siens en un seul corps, afin qu'il n'y eût, selon l'expression de l'Evangile, *Joan.*, X, 16 « qu'une seule bergerie et un seul pasteur. »

2° Le Christ a voulu naître dans le temps où un étranger régnoit sur sa nation, pour que cette prophétie de Jacob fût accomplie. *Genes.*, pe-

---

Respondeo dicendum, quòd hæc est differentia inter Christum et alios homines, quòd alii homines nascuntur subjecti necessitati temporis; Christus autem tanquam Dominus et conditor omnium temporum, elegit sibi tempus in quo nasceretur, sicut et matrem et locum. Et quia quæ à Deo sunt, ordinata sunt et convenienter disposita, consequens est quòd convenientissimo tempore Christus nasceretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus venerat nos in statum libertatis reducere de statu servitutis. Et ideo, sicut mortalitatem nostram suscepit, ut nos ad vitam reduceret, ita, ut Beda dicit (1), « eo tempore dignatus est incarnari, quo mox natus censui Cæsaris adscriberetur, atque ob nostri liberationem ipse servitio subderetur. » Tempore etiam illo quo totus orbis sub uno principe vivebat, maxima pax fuit in mundo. Et ideo decebat ut illo tempore Christus nasceretur, qui est « pax nostra faciens utraque unum, » ut dicitur *Ephes.*, II; unde Hieronymus dicit super *Isai.*: « Veteres revolvamus historias, et inveniemus usque ad vigesimum octavum Cæsaris Augusti in toto orbe terrarum fuisse discordiam; orto autem Domino, omnia bella cessaverunt, secundùm illud *Isai.*, II : « Non levabit gens contra gentem gladium. » Congruebat etiam ut in illo tempore, quo unus princeps dominabatur in mundo, Christus nasceretur, qui venerat congregare suos in unum, ut esset « unum ovile et unus Pastor, » ut dicitur *Joan.*, X.

Ad secundum dicendum, quòd ideo Christus

(1) Lib. I. in *Luc.*, super illud scilicet ex cap. II, *Luc.* : *Ascendit Joseph à Galilæa de civitate Nazareth in Judæam in civitatem David quæ vocatur Bethleem, ut profiteretur, etc.*

nult., 10 : « Le sceptre ne sera pas enlevé de Juda, le chef ne cessera pas d'être de sa postérité, jusqu'à ce que vienne celui qui doit être envoyé. » Et voici la raison qu'en donne saint Jean Chrysostome (l'auteur de l'*œuvre inachevée*) : « Tant que la nation juive fut gouvernée par des rois juifs, des prophètes étoient envoyés pour remédier à ses maux. Mais quand vint le moment où la loi de Dieu tomba au pouvoir d'un roi inique, le Christ parut ; car une maladie profonde et désespérée réclame un médecin plus habile et plus puissant (1). »

3° Selon ce qui est dans le livre des *Questions sur l'ancien et le nouveau Testament* (faussement attribué à saint Augustin), le Christ a voulu naître ou moment où la lumière du jour commence à croître, pour montrer qu'il étoit lui-même venu dans le but de conduire les hommes à la clarté de la lumière divine, conformément à cette parole, *Luc.*, I, 79 : « Pour illuminer ceux qui sont assis dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort. » De plus, il a voulu naître au milieu de l'hiver pour commencer déjà dans sa naissance à souffrir pour nous.

QUESTION XXXVI

De la manifestation du Christ.

Après avoir parlé de la naissance du Christ, parlons de sa manifestation. Sur ce sujet huit questions à résoudre : 1° La naissance du Christ a-

(1) Ainsi l'entendent de concert les Pères de l'Église. Saint Augustin dit, *Contra Faust.*, XXII, 85 : « C'est dans le temps où le pouvoir royal fut ravi à la tribu de Juda, que le Christ devoit naître. » Saint Jérôme exprime la même pensée, dans son explication de *Daniel*, IX : « Hérode fut le premier des étrangers qui régna sur les Juifs... » Saint Léon, *De Epiph.*, serm. III, s'exprime ainsi : « La légitime succession des rois ayant cessé, un étranger s'em-

---

regis alienigenæ tempore nasci voluit, ut impleretur prophetia Jacob dicentis, *Genes.*, penult. : « Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est ; » quia, ut Chrysostomus dicit super *Matth.*, « quamdiu Judaica gens sub Judaicis regibus, quamvis peccatoribus, tenebatur, prophetæ mittebantur ad remedium ejus. Nunc autem quando lex Dei sub potestate regis iniqui tenebatur, nascitur Christus, quia magna et desperabilis infirmitas medicum artificiosiorem quærebat. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur in lib. *De quæstion. veteris et novi Testam.* (qu. 35, inter opera Augustini, tom. IV), tunc Christus nasci voluit, quando lux diei crementum incipit accipere, ut ostenderetur quòd ipse venerat ut homines crescerent in lucem divinam, secundùm illud *Luc.*, I : « Illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent. » Similiter etiam asperitatem hyemis elegit ad nativitatem, ut ex tunc carnis afflictionem pateretur pro nobis.

QUÆSTIO XXXVI.

De manifestatione Christi, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de manifestatione Christi nati.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm nativitas Christi debuerit esse omnibus mani-

t-elle dû être manifestée à tous les hommes? 2° A-t-elle dû l'être à quelques-uns? 3° Quels sont ceux à qui il a dû se manifester? 4° A-t-il dû se manifester lui-même, ou bien être manifesté par les autres? 5° Par quels moyens a-t-il dû être manifesté? 6° Quel est l'ordre des manifestations? 7° Qu'étoit l'étoile par laquelle sa naissance a été manifestée? 8° Que devons-nous penser des mages, qui par cette étoile apprirent la naissance du Christ?

ARTICLE I.

La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à tous les hommes?

Il paroît que la naissance du Christ auroit dû être manifestée à tous les hommes. 1° L'accomplissement doit être en rapport avec la promesse. Or il est dit touchant l'avènement du Christ. *Ps.* XLIX, 3 : « Dieu viendra d'une manière manifeste; » et il est venu en naissant selon la chair. Donc il paroît que la naissance du Christ auroit dû être manifeste pour tout le monde.

2° Il est dit, I. *Tim.*, I, 15 : » Le Christ est venu dans ce monde pour sauver les pêcheurs. » Or cela n'a lieu qu'autant que la grace du Christ leur est manifestée, suivant cette autre parole de l'Apôtre, *Tit.*, II, 11 : « La grace de Dieu notre Sauveur est apparue à tous les hommes, nous instruisant et nous formant; afin qu'après avoir renoncé à l'impiété et aux désirs du siècle, nous vivions avec sobriété, piété et justice dans ce monde. » Donc il paroît que la naissance du Christ auroit dû être manifeste pour tous.

3° Par-dessus tout, Dieu est porté à faire miséricorde, selon ce qui est dit, *Psalm.* CXLIV, 9 : « Ses miséricordes sont par-dessus toutes ses œu-

para du pouvoir, afin que l'avènement du vrai Roi fût démontré par cette antique prophétie : Les chefs ne manqueront pas en Juda, jusqu'à ce que... » On peut en outre consulter à cet égard saint Athanase, dans son traité *de l'Incarnation du Verbe de Dieu*; saint Ambroise, dans son commentaire sur l'Évangile selon saint Luc; Théodoret, *in Genes.*, quæst. CX; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XII, et tant d'autres qui ont traité la même question, et toujours de la même manière. Mais il est un livre qui peut tenir lieu de toutes ces autorités, parce qu'il les résume et les présente avec une vigueur et une éloquence incomparables; c'est le *Discours sur l'histoire universelle*, de notre immortel Bossuet, vers la fin de la troisième partie.

---

festa. 2° Utrùm debuerit aliquibus manifestari. 3° Quibus manifestari debuit. 4° Utrùm debuerit ipse se manifestare, vel potiùs manifestari per alios. 5° Per quæ alia manifestari debuerit. 6° De ordine manifestationum. 7° De stella per quam manifestata fuit ejus nativitas. 8° De veneratione magorum, qui per stellam Christi nativitatem cognoverunt.

ARTICULUS I.

Utrùm Nativitas Christi debuerit esse omnibus manifesta.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta. Impletio enim promissioni debet respondere. Sed de promissione adventus Christi dicitur in *Psalm.* XLIX : « Deus manifestè veniet; » venit autem per carnis nativitatem. Ergo videtur, quòd ejus nativitas debuerit esse toti mundo manifesta.

2. Præterea, I. *ad Tim.*, I, dicitur : « Christus in hunc mundum venit, peccatores salvos facere. » Sed hoc non fit nisi quantum eis gratia Christi manifestatur, secundùm illud *Tit.* II : « Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem et sæcularia desideria, sobriè, et piè, et justè vivamus in hoc sæculo. » Ergo videtur, quòd Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta.

vres. » Or, à son second avènement, quand il viendra juger les justices elle-mêmes, il se manifestera aux yeux de tous, comme il l'a dit dans son Evangile, *Matth.*, XXIV, 27 : « Comme un éclair qui part de l'Orient et brille tout-à-coup jusqu'à l'Occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. » Donc, à plus forte raison, son premier avènement, qui a lieu par sa naissance selon la chair, auroit dû être manifeste pour tous.

Mais nous voyons le contraire dans ces paroles du Prophète, *Isa.*, XLV, 15 : « Vous êtes vraiment un Dieu caché, Saint d'Israël, notre Sauveur; » et LIII, 3 ; « Son visage nous a été comme caché, il a été comme un objet de mépris. »

(CONCLUSION. — Pour qu'il n'y eût pas d'obstacle à la rédemption du genre humain, ou bien pour que le mérite de la foi ne fût pas amoindri, ou bien encore pour que l'humanité du Christ ne pût être révoquée en doute, il ne falloit pas que sa naissance fût généralement connues de tous.)

La naissance du Christ de dut pas être manifestée à la généralité des hommes : d'abord, parce qu'il y auroit eu là un obstacle à la rédemption du genre humain, laquelle s'est accomplie par la croix; car l'Apôtre dit, I, *Cor.* II, 8 : « S'ils l'avoient connu, jamais ils n'eussent crucifié le Seigneur de gloire. » Puis, cela auroit diminué le mérite de la foi, par laquelle il venoit justifier les hommes, selon cette parole du même Apôtre, *Rom.*, III, 22 : « La justice de Dieu, par la foi de Jésus-Christ. » En effet, si la naissance du Sauveur avoit été manifestée aux yeux de tous par des signes irrécusables, où seroit la matière de la foi, que l'Apôtre appelle « l'argument des choses qu'on ne voit pas, » *Hebr.*, XI. Enfin, on auroit pu douter alors si le Christ étoit vraiment homme; telle est aussi la pensée de saint Augustin, *Epist. ad Volus :* « S'il n'y avoit eu en lui aucune

3. Præterea, Deus super omnia pronior est ad miserendum, secundùm illud *Psal.* CXLIV : « Miserationes ejus super omnia opera ejus. » Sed in secundo adventu, quo justitias judicabit (1), veniet omnibus manifestus, secundùm illud *Matth.*, XXIV: « Sicut fulgur exit ab Oriente, et paret usque ad Occidentem, ita erit adventus Filii hominis. « Ergo multò magis primus adventus, quo natus est in mundo secundùm carnem, debuit esse omnibus manifestus.

Sed contra est, quod dicitur *Isaiæ*, XLV : « Verè tu es Deus absconditus, Sanctus Israel, Salvator. » Et *Isa.*, LIII : « Quasi absconditus est vultus ejus et despectus. »

(CONCLUSIO. — Ne redemptio humani generis impediretur, vel fidei meritum diminueretur, vel denique humanitatis Christi veritas in dubium vocaretur, non debuit Christi nativitas communiter esse omnibus manifesta.)

Respondeo dicendum, quòd nativitas Christi non debuit esse communiter omnibus manifesta : primò quidem, quia per hoc impedita fuisset humana redemptio, quæ per crucem ejus peracta est; quia, ut dicitur I. *ad Cor.*, II : « Si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. » Secundò, quia hoc diminuisset meritum fidei, per quam venerat homines justificare, secundùm illud *Rom.*, III : « Justitia Dei, per fidem Jesu Christi. » Si enim manifestis indiciis, Christo nascente, ejus nativitas omnibus appareret, jam tolleretur ratio fidei, quæ est « argumentum non apparentium, » ut dicitur *Hebr.*, XI. Tertiò,

(1) Alludendo ad illud *Psalm.* LXXIV, vers. 2 : *Cùm accepero tempus, ego justitias judicabo*; ubi 70, εὐθύτητας : id est *rectitudines*.

transition entre l'enfance et la jeunesse, s'il n'avoit pris ni nourriture ni sommeil, n'auroit-il pas semblé fournir des armes à l'erreur, et n'avoir pas réellement pris la nature humaine; de telle sorte que faisant tout d'une manière merveilleuse, il n'eût plus rien fait d'une manière miséricordieuse. »

Je réponds aux arguments : 1o Ce texte s'entend du second avènement du Christ, comme l'explique la Glose tirée de saint Augustin (1).

2o Par la grace du Dieu Sauveur, tous les hommes devoient être éclairés et dirigés dans la voie du salut, non dès sa naissance, mais dans la suite des temps, et quand « il auroit opéré le salut au milieu de la terre, » *Psalm.* LXXIII, 12. Aussi est-ce après sa passion et sa résurrection qu'il dit à ses disciples, *Matth.*, ult , 19 : « Allez, enseignez toutes les nations. »

3o Pour un jugement il est nécessaire que l'autorité du juge soit reconnue ; et c'est pour cela que le second avènement du Christ, quand il viendra juger tous les hommes, devra être manifeste pour tous. Le premier avènement avoit pour but de les sauver, et le salut s'opère par la foi, laquelle a pour objet les choses invisibles ; et voilà pourquoi le premier avènement du Christ a dû être humble et caché.

ARTICLE II.

La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à quelques-uns ?

Il paroît que la naissance du Christ n'auroit dû être manifestée à personne. 1o On vient de le dire, il convenoit au salut du genre humain que le premier avènement du Christ fût caché. Or le Christ étoit venu

(1) Voici les expressions mêmes de ce grand docteur : « Il est maintenant caché; mais le sera-t-il toujours ? Non assurément. Celui qui vient dans l'ombre du mystère, viendra plus tard au grand jour. Il vient pour être jugé, les ténèbres lui conviennent ; il viendra pour juger, tout resplendissant de lumière. Son obscurité lui permet de paroître devant le tribunal des hommes ; sa gloire lui donnera le droit de citer à son tribunal les juges eux-mêmes. » Saint Jean Chrysostôme dit sur le même sujet : « Il est donc venu comme un berger qui va à la

---

quia per hoc venisset in dubium veritas humanitatis ipsius; unde Augustinus dicit in Epist. *ad Volusian.* : « Si nullas ex parvulo in juventutum mutaret ætates, nullos cibos, nullos caperet somnos, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum ullo modo suscepisse crederetur; et dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa intelligitur de adventu Christi ad judicium, secundùm quod Glossa ibidem exponit.

Ad secundum dicendum, quòd de gratia Dei Salvatoris erudiendi erant omnes homines ad salutem, non in principio nativitas ejus, sed postea tempore procedente, « postquam operatus est salutem in medio terræ, » *Psalm.*, LXXIII. Unde post passionem et resurrectionem suam dicit discipulis suis, *Matth.*, ultimo : « Euntes, docete omnes Gentes. »

Ad tertium dicendum, quòd ad judicium requiritur quòd auctoritas judicis cognoscatur; et propter hoc oportet quòd adventus Christi ad judicium sit manifestus. Sed primus adventus fuit ad omnium salutem, quæ est per fidem, quæ quidem est de non apparentibus; et ideo primus Christi adventus debuit esse occultus.

ARTICULUS II.

Utrùm nativitas Christi debuerit aliquibus manifestari.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd nativitas Christi nulli debuerit manifestari. Quia, ut dictum est, hoc erat congruum humanæ saluti, ut primus Christi adventus esset

pour sauver tous les hommes, selon cette parole de saint Paul, I. *Tim.*, IV, 10 : « Il est le Sauveur de tous les hommes, et surtout des fidèles. » Donc la naissance du Christ n'aurait dû être manifestée à aucun.

2o Avant que cette naissance s'accomplît, elle avoit été manifestée à Marie et à Joseph. Il ne falloit donc pas qu'elle le fût à d'autres plus tard.

3o Le sage ne manifeste pas ce qui peut produire du trouble et tourner au détriment des autres. Or le trouble résulta de ce que la naissance du Christ fut manifestée ; car il est dit, *Matth.*, II, 3 : « Hérode l'apprenant fut troublé, et tout Jérusalem avec lui. » Cette manifestation tourna aussi au malheur des autres ; car à cette occasion Hérode « fit mettre à mort dans Bethléem et tous les endroits circonvoisins les enfants de deux ans et au-dessous, » *Ibid.*, 16. Donc il ne convenoit pas, ce semble, que la naissance du Christ fût manifestée à quelques-uns.

Mais il est évident, au contraire, que si la naissance du Christ avoit été cachée pour tous, elle n'eût profité à personne. Or il falloit qu'elle fût profitable ; c'est en vain sans cela que le Christ seroit né. Donc la naissance du Christ a dû être manifestée à quelques-uns.

(Conclusion. — De même qu'il ne falloit pas que la résurrection du Christ fût manifestée à tous les hommes, mais seulement à quelques témoins prédestinés de Dieu ; de même en est-il de sa naissance, elle ne devoit être manifestée qu'à un petit nombre d'hommes, qui seroient chargés de la faire connoître aux autres.)

L'Apôtre dit, *Rom.*, XIII, 1 : « Les choses qui viennent de Dieu sont dans l'ordre. » Or il est dans les desseins de la sagesse divine que les dons de Dieu et les secrets de cette même sagesse n'arrivent pas de la même

recherche de sa brebis égarée, désirant rencontrer et combattre la bête sauvage qui la lui avoit ravie. Et voilà pourquoi il se tenoit caché. Il venoit comme un médecin qui se garde bien d'effrayer le malade par des menaces, mais qui le prévient en sa faveur par de douces paroles. Il ne convenoit donc pas qu'il fît entendre la voix de son tonnerre, ni qu'il semât autour de lui le trouble et la terreur. »

---

occultus. Sed Christus venerat ut omnes salvaret, secundùm illud I, *ad Tim.*, IV : « Qui est salvator omnium hominum, maximè fidelium. » Ergo nativitas Christi nulli debuit manifestari.

2. Præterea, ante nativitatem Christi manifestata erat beatæ Virgini et Joseph futura Christi nativitas. Non ergo erat necessarium, Christo nato, eamdem aliis manifestari.

3. Præterea nullus sapiens manifestat id ex quo turbatio nascitur, et detrimentum aliorum. Sed manifestata Christi nativitate, subsecuta est turbatio ; dicitur enim *Matth.*, II, quòd « audiens Herodes (Christi nativitatem), turbatus est, et omnis Hierosolyma cum illo. » Cessit etiam hoc in detrimentum aliorum ; quia ex hac occasione, Herodes « occidit pueros in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, à bimatu et infrà. « Ergo videtur, quòd non fuerit conveniens Christi nativitatem aliquibus manifestari.

Sed contra est, quòd Christi nativitas nulli fuisset proficua, si omnibus esset occulta. Sed oportebat Christi nativitatem esse proficuam ; alioquin frustrà natus fuisset. Ergo videtur quòd aliquibus manifestari debuerit Christi nativitas.

(Conclusio. — Sicut non decuit Christum resurgentem manifestatum fieri omnibus, sed tantum testibus præordinatis à Deo, ita non debuit ejus nativitas omnibus, sed quibusdam manifestare, ex quibus aliis manifestaretur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit *Rom.*, XIII, « quæ à deo sunt, ordinata

manière à tous les hommes; mais l'ordre établi est qu'ils parviennent immédiatement à quelques-uns, pour être ensuite par ceux-ci transmis à tous les autres. Voilà pourquoi, en ce que concerne le mystère de la résurrection, il est dit, *Act.*, X, 40 : « Dieu a voulu que la résurrection du Christ fût manifestée, non à tout le peuple, mais à des témoins qu'il avoit lui-même prédestinés à cela. » La même chose a dû avoir lieu par rapport à la naissance du Christ; elle devoit être manifestée, non à tous, mais à quelques-uns, qui pouvoient ensuite en transmettre la connoissance aux autres.

Je réponds aux arguments : 1° Il eût été sans doute préjudiciable au salut des hommes que la naissance du Christ eût été d'abord manifeste aux yeux de tous; mais il ne l'eût pas moins été qu'elle ne fût connue de personne. Dans l'un et l'autre cas la foi devenoit impossible, soit parce que, d'une part, son objet eût été entièrement manifeste, soit parce que, d'autre part, il n'eût été connu de personne qui pût en transmettre la connoissance aux autres; « et cependant la foi vient par l'ouïe, » *Rom.*, X (1).

2° Nécessairement Marie et Joseph devoient être instruits de la naissance du Christ avant que cet événement eût lieu; car c'étoit à eux qu'il appartenoit de rendre au Verbe incarné, soit avant soit après sa naissance, les honneurs et les devoirs qui lui étoient dus. Mais comme leur témoignage, se renfermant dans limites de la famille, eût été regardé comme suspect touchant les grandeurs du Christ, il a fallu que le mystère eût été aussi manifesté à des étrangers, dont le témoignage ne pouvoit exciter aucune défiance.

3° Ce trouble même que le Christ suscite en naissant, est une chose qui

(1) Notre saint docteur expose et développe graduellement, comme on le voit, l'économie du plan divin dans la manière dont la naissance du Sauveur a été manifestée aux hommes. Il nous montre ainsi, de point en point, en commençant par les traits généraux pour arriver ensuite aux circonstances particulières, la sagesse et l'amour qui rayonnent autour du berceau du Christ. La foi est une lumière voilée, avons-nous vu quand il a été traité de cette vertu, fondement de notre salut et de la Religion tout entière. Les signes qui annoncent la venue de celui qui en est l'auteur et le consommateur, selon l'expression de l'Apôtre, sont assez éclatants pour la corroborer, ils ne le sont pas assez pour en détruire la valeur et le mérite.

---

sunt. » Pertinet autem ad divinæ sapientiæ ordinare, ut Dei dona et secreta sapientiæ ejus, non æqualiter ad omnes, sed immediatè ad quosdam perveniant, et per eos ad alios deriventur. Unde, et quantum ad resurrectionis mysterium, dicitur *Act.*, X, quòd « Deus dedit Christum resurgentem, manifestum fieri, non omni populo, sed testibus præordinatis à Deo. » Unde et hoc etiam debuit circa ipsius nativitatem observari, ut non omnibus Christus manifestaretur, sed quibusdam, per quos posset ad alios devenire.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut fuisset in præjudicium salutis humanæ, si omnibus hominibus Dei nativitas innotuisset, ita etiam et si nulli nota fuisset. Utroque enim modo tollitur fides; tam scilicet per hoc quòd aliquid est totaliter manifestum, quàm etiam per hoc quòd à nullo cognoscitur, à quo possit testimonium audiri; « Fides enim ex auditu, » ut dicitur *Rom.*, X.

Ad secundum dicendum, quòd Maria et Joseph instruendi erant de Christi nativitate antequam nasceretur; quia ad eos pertinebat reverentiam exhibere proli conceptæ in utero, et etiam obsequi nascituræ. Horum autem testimonium, propter hoc quòd erat domesticum, fuisset habitum suspectum circa magnificen-

convient à cette naissance : D'abord, il sert à manifester la céleste dignité du Christ, selon la remarque de saint Grégoire, *homil.* X : « A la naissance du roi du ciel, le roi de la terre est troublé; et il convient, en effet, que les grandeurs terrestres soient confondues quand la grandeur céleste daigne se montrer. » En second lieu, cela figuroit le pouvoir judiciaire du Christ; ce qui fait dire à saint Augustin, *Serm.* II : « Que sera le tribunal du juge, quand le berceau de l'enfant fait trembler les rois superbes? » Enfin, par là étoit encore représentée la destruction du règne de Satan; car, comme le dit saint Léon pape, *Serm. de Epiph.*, « Hérode n'étoit pas autant troublé en lui-même, que le diable l'étoit dans Hérode; Hérode ne considéroit que l'homme mortel, mais le diable soupçonnoit la présence de Dieu; l'un et l'autre craignoient un successeur à leur royaume, ou bien un successeur venu du ciel ou bien un successeur s'élevant de la terre. » Mais les craintes d'Hérode étoient vaines, puisque le Christ n'étoit pas venu fonder un royaume terrestre; aussi le même docteur ajoute, s'adressant à Hérode lui-même ; « Ton palais ne sauroit renfermer le Christ; le maître de l'univers seroit à l'étroit dans les limites de ta puissance. » Les Juifs se troublent, eux qui eussent dû plutôt se réjouir, ou bien, comme le dit saint Chrysostôme, « parce que les méchants ne se réjouissent pas de la venue du juste, ou bien parce qu'ils vouloient ainsi faire leur cour à Hérode qu'ils craignoient; car c'est toujours à ses plus cruels tyrans que le peuple prodigue ses faveurs. » Quant au meurtre des enfants ordonné par Hérode, il ne pouvoit pas tourner au préjudice de ces tendres victimes, mais, plutôt à leur bonheur; et voici ce que dit saint Augustin, *Serm.* LXVI : « Loin de nous la pensée qu'en venant pour sauver les hommes, le Christ n'ait rien fait pour la récompense de ceux qui étoient immolés à cause de lui; attaché plus tard à la croix, ne pria-t-il pas pour ceux qui l'immoloient? »

---

tiam Christi. Et ideo oportuit ut aliis manifestaretur extraneis, quorum testimonium suspectum esse non posset.

Ad tertium dicendum, quòd ipsa turbatio suscepta ex nativitate Christi manifestata, congruebat Christi nativitati : primo quidem, quia per hoc manifestatur cœlestis Christi dignitas; unde Gregorius dicit in Homilia X : « Cœli rege nato, rex terræ turbatus est, quia nimirum terrena altitudo confunditur, cùm celsitudo cœlestis aperitur. » Secundò, quia per hoc figurabatur judiciaria Christi potestas; unde Augustinus dicit in quodam sermone *Epiphaniæ* : « Quid erit tribunal judicantis, quando superbos Reges cunabula terrebant infantis? » Tertiò, quia per hoc figurabatur dejectio regni diaboli; quia, ut Leo Papa dicit in sermone *Epiphaniæ* : « Non tantum Herodes in semetipso turbabatur, quantum diabolus in Herode; Herodes enim terrenum hominem æstimabat, sed diabolus Deum cognoscebat; et uterque regni sui successorem timebat diabolus cœlestem, sed Herodes terrenum ; » superfluè tamen, quia Christus non venerat regnum in terra habere ; unde Leo Papa dicit Herodi loquens : « Non capit Christum regia tua, nec mundi dominus potestatis tui spectri est contentus angustiis. » Quod autem Judæi turbabantur, qui tamen magis gaudere debuerant, aut hoc est, quia, ut Chrysostomus dicit, « de adventu justi non poterant gaudere iniqui, aut volentes favere Herodi quem timebant; populus enim plus justo favet eis quo crudeles sustinet. » Quod autem pueri ab Herode sunt interfecti; non cessit in eorum detrimentum, sed in eorum profectum ; dicit enim Augustinus in sermone quodam *De Epiphaniæ* : « Absit ut ad liberandos homines Christus veniens, de illorum præmio qui pro eo interlicerentur, nihil egerit, qui pendens in ligno, pro eis à quibus interficiebatur, oravit. »

ARTICLE III.

Ceux à qui la naissance du Christ a été manifestée ont-ils été convenablement choisis?

Il paroît que ceux à qui la naissance du Christ a été manifestée n'ont pas été convenablement choisis. 1° Le Seigneur donne cet ordre à ses disciples, *Matth.*, X, 5 : « N'allez pas dans la voie des Gentils; » car il vouloit auparavant se manifester aux Juifs. Donc, encore moins, eût-il dû, aussitôt après sa naissance, se manifester à des Gentils venus de l'Orient, comme il est raconté, *Matth.*, II.

2° La divine vérité doit se manifester de préférence aux amis de Dieu, selon cette parole, *Job*, XXXVI, 33 : « C'est avec son ami qu'il s'en ouvre. » Or les mages paroissent avoir été les ennemis de Dieu ; car il est écrit, *Levit.*, XIX, 31 : « N'allez pas vers les mages, et ne consultez jamais les devins. » Ce n'est donc pas aux mages que le Christ auroit dû manifester se naissance.

3° Le Christ étoit venu pour arracher le monde entier à la puissance du diable; et de là ce que dit le Prophète, *Malach.*, I, 11 : « De l'Orient à l'Occident mon nom est grand parmi les nations. » Donc il n'auroit pas dû se manifester seulement à des hommes venus des contrées orientales; mais il auroit dû encore appeler à son berceau des témoins venus de toutes les autres contrées de l'univers.

4° Tous les sacrements de l'ancienne loi étoient la figure du Christ. Or ces sacrements étoient dispensés par le ministère du sacerdoce légal. Donc il paroît que la naissance du Christ auroit dû être révélée aux prêtres dans le temple plutôt qu'aux bergers dans les champs.

5° Le Christ étoit né d'une mère vierge, et il avoit voulu être un petit enfant. Il paroît donc qu'il auroit dû se manifester à la jeunesse et à la

---

ARTICULUS III.

Utrùm sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata. Dominus enim *Matth.*, X, mandavit discipulis : « In viam Gentium ne abieritis, » ut scilicet prius manifestaretur Judæis quam Gentibus. Ergo videtur quòd multo minus à principio fuerit revelanda Christi nativitas Gentilibus, qui ab Oriente venerunt, ut habetur *Matth.*, II.

2. Præterea, manifestatio divinæ veritatis præcipuè debet fieri ad Dei amicos, secundùm illud *Job*, XXXVI : « Annuntiat de ea amico suo. » Sed magi videntur esse Dei inimici; dicitur enim *Levit.*, XIX : « Non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid sciscitemini. » Non ergo debuit Christi nativitas magis manifestari.

3. Præterea, Christus venerat totum mundum à potestate diaboli liberare, unde dicitur *Malach.*, I : « Ab ortu solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in Gentibus. » Non ergo solum in Oriente positis debuit manifestari; sed etiam ubique terrarum debuit aliquibus manifestari.

4. Præterea, omnia sacramenta veteris legis erant Christi figura. Sed sacramenta veteris legis dispensabantur per ministerium sacerdotum legalium. Ergo videtur quòd magis debuerit Christi nativitas manifestari sacerdotibus in templo, quam pastoribus in agro.

5. Præterea, Christus ex Virgine matre natus est, et ætate parvulus erat. Convenientius

virginité, plutôt qu'à des personnes instruites par l'expérience ou qui avoient été engagées dans les liens du mariage, tels qu'étoient le vieillard Siméon et Anne la prophétesse.

Mais le contraire résulte de ces paroles du Sauveur, *Joan.*, XV, 18 : « Je sais quels sont ceux que j'ai choisis. » Les choses qui se font selon la sagesse de Dieu s'accomplissent d'une manière convenable. Donc ceux à qui la naissance du Christ a été manifestée ont été convenablement choisis.

(CONCLUSION. — Comme le salut que le Christ venoit accomplir devoit appartenir à tous les hommes sans distinction de race ou de condition, sa naissance fut manifestée aux bergers, aux mages, à Siméon et à Anne.)

Le salut que le Christ venoit apporter sur la terre appartenoit à tous les hommes sans distinction, selon ce que dit l'Apôtre, *Coloss.*, III, 11 : « En Jésus-Christ il n'y a ni homme ni femme, ni Juif ni Gentil, ni libre ni esclave; » et ainsi des autres. Pour que cela fût déja préfiguré dans la naissance du Christ, il a voulu se manifester alors aux diverses conditions humaines; car, comme le dit saint Augustin dans un sermon sur l'Epiphanie, *Serm.*, IV, « les bergers étoient Israélites, les mages étoient Gentils : ceux-là étoient près, ceux-ci venoient de loin; les uns et les autres vinrent néanmoins s'unir à la pierre angulaire. » On peut encore établir entre eux une autre différence : les mages étoient les hommes de la science et du pouvoir, les bergers des hommes simples et sans crédit. Sous un autre rapport il se manifesta aux justes, tels que Siméon et Anne; et il ne dédaigna pas les pécheurs, tels que devoient être les mages. Il se manifesta enfin aux hommes et aux femmes, puisque l'Evangile a nommé Anne et Siméon. Il vouloit nous bien montrer par là que nulle condition humaine n'étoit exclue du salut qu'il venoit opérer (1).

(1) Dans notre divin Rédempteur, dit l'apôtre saint Paul, *Coloss.*, III, 11, « il n'y a ni Juif ni Gentil, ni circoncis ni incirconcis, ni Grec ni barbare, ni libre ni esclave; mais le Christ est

---

igitur videtur fuisse quòd Christus manifestaretur juvenibus et virginibus, quam scientibus et conjugatis vel viduis, sicut Simeoni et Annæ.

Sed contra est, quòd dicitur *Joan.*, XV : « Ego scio quos elegerim. » Quæ autem fiunt secundùm Dei sapientiam, convenienter fiunt. Ergo convenienter sunt electi illi quibus est manifestata Christi nativitas.

(CONCLUSIO. — Cùm salus per Christum futura ad hominum omnium diversitatem pertineret, congruit omnibus hominum conditionibus ejus nativitatem manifestari, scilicet, magis, Simeoni et Annæ, ac pastoribus.)

Respondeo dicendum, quòd salus quæ erat futura per Christum, ad omnem diversitatem hominum pertinebat; quia, sicut dicitur *Col.*, III, « in Christo Jesu non est masculus et fœmina, Gentilis et Judæus, servus et liber; » et sic de aliis hujusmodi. Et ut hoc in ipsa Christi nativitate præfiguraretur, omnibus conditionibus hominum est manifestatus; quia, ut Augustinus dicit in sermone *De Epiphania* (1), « pastores fuerunt Israelitæ, magi, Gentiles; illi propè, isti longè; utrique tamen ad angularem lapidem, concurrerunt. » Fuit etiam inter eos alia diversitas : nam magi fuerunt sapientes et potentes; pastores autem simplices et viles. Manifestatus autem est justis, scilicet Simeoni et Annæ, et peccatoribus, scilicet magis. Manifestatus est etiam et viris et mulieribus, scilicet Simeoni et Annæ, ut per hoc ostenderetur, nullam conditionem hominum excludi à Christi salute

(1) Nempe Serm. IV, paulò post principium, alludendo ad illud Apostoli : *Veniens evan-*

Je réponds aux arguments : 1° Cette manifestation du Christ, à sa naissance, fut comme un prélude de la manifestation qui devoit avoir lieu dans la suite. Et comme dans cette seconde manifestation, la grace a d'abord été annoncée aux Juifs, pour l'être ensuite aux Gentils, soit par le Christ lui-même, soit par les Apôtres, de même les bergers, primices des Israélites, vinrent les premiers au berceau du Sauveur, comme étant ceux qui s'en trouvoient les plus rapprochés; puis vinrent les mages, accourus de loin, premices de la gentilité, comme les appelle le grand évêque d'Hippone, *Ibid.*

Saint Augustin dit encore, *Serm.*, II : « L'ignorance domine dans la personne rustique des bergers, et l'impiété dans les sacriléges artifices des mages; cette pierre angulaire attire néanmoins à elle les uns et les autres. Le Christ n'étoit-il pas venu, en effet, choisir ce qui est dénué de sens pour confondre les sages, appeler les pécheurs et non les justes; et cela, pour que le grand ne s'enorgueillisse jamais, et que le petit ne tombe jamais dans le désespoir. » Disons toutefois que, selon le sentiment de plusieurs, ces mages n'étoient pas des hommes livrés à de coupables maléfices, mais bien que c'étoit là des savants appliqués à la connoissance des astres, et appelés mages chez les Perses ou les Chaldéens.

3° Saint Jean Chrysostôme (l'auteur de l'*Œuvre inachevée*) dit : « Les mages vinrent de l'Orient, comme si la foi, cette lumière des ames, devoit avoir ses commencements dans les mêmes contrées où le jour prend naissance. » Peut-être est-ce aussi parce que tous ceux qui viennent au Christ y viennent sous son impulsion et sa conduite; et de là ce qui est dit, *Zach.*, VI, 12 : « Voici l'homme par excellence, l'Orient est son out en tous » Toutes les conditions, tous les sexes, toutes les races, devoient être représentés à son berceau.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa manifestatio nativitatis Christi fuit quædam prælibatio plenæ manifestationis quæ erat futura Et sicut in secunda manifestatione primò annuntiata est gratia Christi per Christum et ejus Apostolos Judæis, et postea Gentibus, ita ad Christum primò pervenerunt pastores, qui erant primitiæ Judæorum, tanquam prope existentes; et postea venerunt magi à remotis, qui fuerunt primitiæ Gentium, ut Augustinus dicit (ubi suprà).

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in sermone II. *De Epiphania*, « sicut prævalet imperitia in rusticitate Pastorum, ita prævalet impietas in sacrilegiis magorum; utrosque tamen sibi lapis ille angularis applicuit; quippe qui venit stulta eligere, ut confunderet sapientes, et non vocare justos, sed peccatores, ut nullus magnus superbiret, nullus infirmus desperaret. » Quidam tamen dicunt quòd isti magi non fuerunt malefici, sed sapientes astrologi, qui apud Persas vel Chaldæos *magi* vocantur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrisostomus (1) dicit, « ab Oriente venerunt magi; quia unde dies nascitur, inde initium fidei processit, quia fides lumen est animarum. » Vel quia omnes qui ad Christum veniunt, ab ipso et per ipsum veniunt; unde dicitur *Zachar.*, VI : « Ecce vir, Oriens nomen ejus. » Dicun-

gelizavit pacem vobis qui longè fuistis, et pacem iis qui prope; ut *ad Ephes.*, II, vers. 17, videre est; ubi et Hieronymus *eos qui longè* intelligit Gentiles, *eos qui prope* Judæos. Conformiter etiam ad id quod *Isai.*, LVII, vers. 19, dicitur, et Apostolus inde hic usurpat.

(1) Sive auctor operis imperfecti sub Chrysostomi nomine, Homil. II. in *Matth.*; nec tale quidquam verus Chrysostomus.

nom. » Dans le sens littéral du texte, les mages sont dits venir de l'Orient, soit parce qu'ils vinrent des extrêmes régions orientales, et c'est l'opinion de quelques-uns, soit parce qu'ils vinrent d'une région placée tout simplement à l'Orient de la Judée, mais sans en être séparés par une grande distance, si elle n'étoit même limitrophe. On peut croire néanmoins que dans les autres parties du monde on dut voir paroître aussi des signes de la naissance du Christ; ainsi cette huile qui coula d'une maison de Rome pendant tout un jour, et ces trois soleils qui brillèrent en Espagne, pour se confondre peu à peu en un seul (1).

4° Saint Chrysostôme, ou plutôt l'auteur indiqué plus haut, dit encore : « L'ange chargé de manifester la naissance du Christ n'alla pas à Jérusalem, ne se mit pas à la recherche des pharisiens et des scribes, hommes perdus de corruption et tourmentés par l'envie; il alla trouver les bergers, aux mœurs simples, et dont la vie retraçoit encore les exemples des patriarches et les préceptes de Moïse. » Ces pasteurs representent aussi les docteurs de l'Eglise, à qui sont révélés les mystères du Christ, tandis que les Juifs les avoient ignorés.

5° Saint Ambroise, *Super Luc.*, II, dit : « Ce n'est pas la jeunesse toute seule qui rend témoignage de la naissance du Seigneur; elle est encore attestée par les vieillards et les justes. » Témoignage, on le comprend, d'autant plus digne de confiance.

(1) Eusèbe raconte dans sa *Chronique* que l'année de la naissance du Christ, dans la 194e olympiade, on vit une source d'huile jaillir et couler, pendant tout un jour, d'une maison de Rome, placée au-delà du Tibre. Il donne lui-même l'interprétation de ce fait merveilleux, en disant que le ciel l'avoit permis pour signifier la venue de celui qui étoit l'Oint par excellence et qui alloit répandre à flots sur la terre l'huile de la grace. C'est encore le même historien qui parle de cette vision des trois soleils, mais en plaçant ce second fait quelques années avant celle où le Fils de Dieu vint au monde. Innocent III, l'un des hommes les plus savants et des plus beaux génies de son siècle, mentionne le premier de ces faits, dans un sermon sur l'Epiphanie.

---

tur autem, *ab Oriente*, ad litteram venisse, vel quia de ultimis Orientis partibus venerunt, secundùm quosdam, vel quia de aliquibus vicinis partibus Judææ venerunt, quæ tamen sunt regioni Judæorum ad Orientem. Credibile tamen est, etiam in aliis partibus mundi aliqua indicia nativitatis Christi apparuisse; sicut Romæ fluxit oleum, et in Hispania apparuerunt tres soles, paulatim in unum coeuntes.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit (suprà), « Angelus manifestans Christi nativitatem non ivit Hierosolymam, non requisivit Scribas et Pharisæos, erant enim corrupti et præ invidia cruciabantur; sed pastores erant sinceri, antiquam conversationem Patriarcharum et Moysis colentes. » Per hos etiam pastores significabantur doctores Ecclesiæ, quibus Christi mysteria revelantur, quæ latebant Judæos.

Ad quintum dicendum, quòd sicut Ambrosius dicit, super *Luc.*, II, « generatio Domini non solum à juvenibus, sed etiam à senioribus et justis accipit testimonium; » quorum etiam testimonio propter justitiam magis credebatur.

ARTICLE IV.

Le Christ eut-il dû manifester se naissance par lui-même?

Il paroît que le Christ auroit dû manifester sa naissance par lui-même. 1° Etre cause par soi-même est une chose supérieure à être cause par autrui, *Physic.*, VIII, 39. Or c'est par autrui que le Christ a manifesté sa naissance, par les anges aux bergers, aux mages par l'étoile. Donc il eût dû bien plutôt la manifester par lui-même.

2° Il est dit *Eccli.*, XX, 32 : « Une sagesse inconnue et un trésor invisible, de quelle utilité peuvent-ils être ? » Or le Christ, dès le premier instant de sa conception, eut la plénitude de la sagesse et le trésor entier de la grace. Donc, s'il n'avoit manifesté ces richesses par ses œuvres et ses paroles, c'est en vain que la sagesse et la grace lui auroient été données ; ce qu'on ne sauroit admettre, puisque « Dieu et la nature ne font rien d'inutile, » *De Cœlo*, I, 32.

3° Dans le livre *De l'enfance du Sauveur*, il est dit que le Christ enfant fit plusieurs miracles. Il paroît donc qu'il manifesta sa naissance par lui-même.

Mais saint Léon pape, *De Epiph.*, serm. IV, dit ainsi le contraire : « Les mages virent et adorèrent l'enfant Jésus, que rien ne distinguoit de l'enfance des autres hommes. » Les autres enfants ne se manifestent pas eux-mêmes. Il ne convenoit donc pas que le Christ manifestât par lui-même sa naissance.

(Conclusion. — Il convenoit que le Christ manifestât sa naissance, non par lui-même, mais par les créatures, selon le plan divin de la propagation de la foi.)

La naissance du Christ avoit pour but le salut des hommes, et le salut

---

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit. Causa enim quæ est per se, semper est potior ea quæ est per aliud, ut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 39). Sed Christus suam nativitatem manifestavit per alios, putà, pastoribus per Angelos, et magis per stellam. Ergo multò magis per seipsum debuit suam nativitatem manifestare.

2. Præterea, *Eccles.*, XX, dicitur : « Sapientia abscondita et thesaurus invisus, quæ utilitas in utriusque ? » Sed Christus à principio suæ conceptionis plenè habuit sapientiæ et gratiæ thesaurum. Nisi ergo hanc plenitudinem manifestasset per opera et verba, fuisset frustra ei data sapientia et gratia ; quod est inconveniens, quia « Deus et natura nihil frustra faciunt, » ut dicitur in I. *De cœlo* (text. 32).

3. Præterea, in lib. *De infantia Salvatoris*, legitur, quòd Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Et ita videtur quòd suam nativitatem per seipsum manifestaverit.

Sed contra est, quod Leo Papa dicit, quòd « Magi viderunt et adoraverunt puerum Jesum, in nullo ab humanæ infantiæ generalitate dissimilem. » Sed alii infantes non seipsos manifestant. Ergo neque decuit, quòd Christus per seipsum suam nativitatem manifestaret.

(Conclusio. — Decuit Christum non per seipsum, sed per alias creaturas nativitatem suam manifestare, ne fidei propagandæ derogaretur.)

Respondeo dicendum, quòd nativitas Christi

s'obtient par la foi. Or cette foi qui opère le salut confesse en même temps la divinité et l'humanité du Christ. Il falloit donc que cette naissance fût manifestée de telle manière que l'éclat de la divinité ne rendît pas l'humanité incertaine et douteuse. Et c'est là ce qui a été accompli, quand, d'une part, le Christ se montroit à sa naissance foible comme les autres enfants des hommes, tandis que, d'autre part, il obligeoit les créatures de Dieu à manifester qu'il étoit lui-même revêtu de la puissance divine. Ce n'est donc pas par lui-même, c'est par certaines créatures choisies, que le Christ a manifesté sa naissance (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans l'ordre de génération et de mouvement, les êtres vont de l'imparfait au parfait. Voilà pourquoi le Christ a commencé par se manifester au moyen des créatures, pour arriver ensuite à se manifester lui-même.

2° Il est vrai qu'une sagesse inconnue est une sagesse inutile ; mais cela ne veut pas dire que la sagesse doive se manifester dans un temps quelconque ; elle ne le doit que dans le temps convenable, selon ce qui est dit *Eccli.*, XX, 6 : « Tel se tait, parce qu'il n'a pas assez de sens pour parler; et tel se tait, parce qu'il sait qu'il y a un temps pour parler. » Ainsi donc la sagesse donnée au Christ ne fut pas inutile, puisqu'il se manifesta lui-même dans le temps qu'il falloit pour cela; et s'il se cacha pour un temps, c'étoit encore là une preuve de la même sagesse.

3° Cet évangile de l'enfance du Sauveur est un livre apocryphe. Saint Chrysostôme remarque très-bien *Super Joan.*, homil. XX, que le Christ n'avoit pas fait de miracles avant celui du changement de l'eau en vin, puisque l'Evangile dit, *Joan.*, II, 11 : « Tel fut le commencement des miracles opérés par Jésus. » S'il avoit accompli des œuvres de cette nature

(1) Il n'entroit pas dans les desseins de la sagesse divine de forcer la volonté de l'homme à subir la loi que le Verbe incarné venoit apporter sur la terre, pas plus que de dechirer à ses yeux tous les voiles dont la science de la Religion est enveloppée. Dans l'un et l'autre cas, la liberté humaine eût été détruite, et le plan du Créateur renversé par sa base. C'est néanmoins

---

ad humanam salutem ordinabatur, quæ quidem est per fidem. Fides autem salutaris divinitatem et humanitatem Christi confitetur. Oportebat igitur ita manifestari nativitatem Christi, ut demonstratio divinitatis ejus fidei humanitatis ipsius non præjudicaret. Hoc autem factum est, dum Christus in seipso nativitatem similem infirmitati humanæ exhibuit, et tamen per Dei creaturas divinitati virtutem in se monstravit. Et ideo Christus non per seipsum suam nativitatem manifestavit, sed per quasdam alias creaturas.

Ad primum ergo dicendum, quòd in via generationis et motûs oportet per imperfecta ad perfectum perveniri. Et ideo Christus priùs manifestatus est per alias creaturas, et postea manifestavit seipsum manifestatione divinâ.

Ad secundum dicendum, quòd licet sapientia abscondita sit inutilis, non tamen ad sapientiam pertinet, ut quolibet tempore manifestet seipsam, sed tempore congruo; dicitur enim *Eccles.*, XX : « Est tacens, non habens sensum loquelæ; et est tacens, sciens tempus apti temporis. » Sic ergo sapientia Christo data non fuit inutilis, quia seipsum tempore congruo manifestavit; et hoc ipsum quòd tempore congruo abscondebatur, est sapientiæ indicium.

Ad tertium dicendum, quòd liber ille *De infantia Salvatoris*, est apocryphus. Et Chrysostomus dicit super *Joan.*, quòd Christus non fecit miracula antequam aquam convertit in vinum, secundùm illud quod dicit *Joan.*, II : « Hoc fecit initium signorum Jesus. » Si enim

dès les premières années de sa vie, les Israélites n'auroient pas eu besoin qu'un autre vînt le leur montrer; et cependant Jean-Baptiste disoit, *Joan.*, I, 31 : « C'est pour qu'il soit connu dans Israël que je suis venu donnant le baptême de l'eau. » C'est avec raison d'ailleurs, que le Christ ne commença pas à faire des miracles dès son bas âge; car les Juifs eussent pu croire que son incarnation n'étoit qu'une illusion trompeuse, et peut-être l'eussent-ils, poussés par l'envie, livré avant le temps au supplice de la croix.

ARTICLE V.

La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée par les anges et par une étoile?

Il paroît que tels ne devoient pas être les moyens de cette manifestation. 1° Les anges sont des substances spirituelles, selon cette parole, *Psalm.* CIII, 4 : « Il fait des esprits ses anges, » ou ses messagers. Or le Christ naissoit selon la chair, et non selon sa substance spirituelle. Donc sa naissance n'auroit pas dû être manifestée par des anges.

2° Les justes ont plus de rapport avec les anges qu'avec n'importe quels autres êtres, d'après cette autre parole du Psalmiste, LIII, 8 : « L'ange du Seigneur se tiendra autour de ceux qui le craignent, et les délivrera. » Or ce n'est pas par les anges que les justes, Siméon et Anne, apprirent la naissance du Sauveur. Donc elle n'auroit pas dû non plus être manifestée aux bergers par les anges.

3° Il paroît qu'elle ne devoit pas également être manifestée aux mages par une étoile. C'étoit là une occasion d'erreur pour ceux qui se persuadent

là ce qui fût arrivé, si le Christ naissant s'étoit manifesté par lui-même, c'est-à-dire s'il avoit laissé éclater dans toute sa puissance la lumière de la divinité. Ce n'est pas ici le lieu de la vision claire et directe. Nous ne possédons encore la divine clarté que par le miroir des créatures. Il y a toujours nécessairement, avant que les ombres aient décliné, avant qu'aient été renversées les barrières de la vie présente, des êtres intermédiaires entre l'œil de notre ame et l'éclat du soleil éternel.

---

secundùm primam ætatem miracula fecisset, non indiguissent Israelitæ alio manifestante eum; cum tamen Joannes Baptista dicat *Joan.*, I : « Ut manifestetur in Israel propterea veni in aqua baptizans. » Decenter autem non incœpit facere signa in prima ætate; existimassent enim phantasma esse Incarnationem, et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent livore liquefacti.

ARTICULUS V.

Utrùm nativitas Christi debuerit per angelos et stellam manifestari.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non debuerit manifestari per angelos Christi nativitas. Angeli enim sunt spirituales substantiæ, secundùm illud *Psalm.* CIII : « Qui facit angelos suos spiritus. » Sed Christi nativitas erat secundùm carnem, non autem secundùm spiritualem ejus substantiam. Ergo non debuit per angelos manifestari.

2. Præterea, major est affinitas justorum ad angelos, quàm ad quoscumque alios, secundùm illud *Psalm.* LIII : « Immittet angelus Domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos. » Sed justis, scilicet Simeoni et Annæ, non est manifestata Christi nativitas per angelos. Ergo nec pastoribus per angelos manifestari debuit.

3. Præterea, videtur quòd nec magis debuerit manifestari per stellam. Hoc enim videtur esse erroris occasio, quantùm ad illos qui

que les astres président à la naissance des hommes. Or il faut supprimer les occasions de péché. Donc il ne convenoit pas que la naissance du Christ fût manifestée par une étoile.

4° Pour qu'un signe manifeste une chose, il faut qu'il soit certain. Or une étoile n'est pas un signe certain de la naissance du Christ. Donc elle ne devoit pas servir à manifester cette naissance.

Mais le contraire résulte de cette parole, *Deuter.*, XXXII, 4 : « Les œuvres de Dieu sont parfaites. » Or une telle manifestation fut l'œuvre de Dieu. Donc elle s'accomplit par les moyens les plus convenables.

(Conclusion. — Comme une manifestation doit toujours se faire par des signes qui nous soient déjà connus, il étoit dans l'ordre que la naissance du Christ fût manifestée, aux justes par une inspiration divine, aux bergers, qui étoient Juifs, par les anges, et aux mages, qui étoient versés dans la connoissance des corps célestes, par une étoile.)

La démonstration syllogistique, sorte de manifestation intellectuelle, conduit l'esprit de ce qui lui est déja connu à ce qu'il ne connoît pas encore. De même donc la manifestation qui s'accomplit par des signes, exige que ces signes soient connus d'avance. Or il est évident qu'une chose parfaitement connue des justes et qui leur est en quelque sorte familière, c'est d'être éclairés par le mouvement intérieur de l'Esprit saint sans le secours des signes extérieurs et sensibles; ainsi par l'esprit de prophétie. Ceux, au contraire, qui sont adonnés aux choses matérielles, ne s'élèvent aux choses intelligibles qu'avec le concours des objets qui tombent sous les sens. Les Juifs étoient accoutumés à recevoir les réponses de Dieu par le ministère des anges, puisque c'est par eux qu'ils avoient même reçu la loi, comme le leur disoit saint Etienne, *Act.*, VII, 53 : « Vous avez reçu la loi par le ministère des anges. » Les Gentils, et parmi eux ceux en particulier qui se livroient à l'astrologie, étoient accoutumés à observer

---

æstimant sidera nativitatibus hominum dominari. Sed occasiones peccandi sunt hominibus auferendæ. Non ergo fuit conveniens, quòd per stellam Christi nativitas manifestaretur.

4. Præterea, signum oportet esse certum, ad hoc quòd per ipsum aliquid manifestetur. Sed stella non videtur esse signum certum nativitatis Christi. Ergo inconvenienter fuit Christi nativitas per stellam manifestata.

Sed contra est, quod dicitur *Deut.*, XXXII : « Dei perfecta sunt opera. » Sed talis manifestatio fuit opus divinum. Ergo per convenientia signa fuit effecta.

(Conclusio. — Cum manifestatio per signa familiaria fieri debuerit, convenienter Christi nativitas, justis per inspirationem, pastoribus, quia Judæi erant, per angelos, et magis, utpote in corporum cœlestium contemplatione assuetis, per stellam manifestata est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut manifestatio syllogistica fit per ea quæ sunt magis nota ei cui est aliquid manifestandum, ita manifestatio quæ fit per signa, debet fieri per ea quæ sunt familiaria illis quibus manifestatur. Manifestum est autem, quòd viris justis est familiare et consuetum interiori Spiritus sancti instinctu edoceri, absque signorum sensibilium demonstratione, scilicet per spiritum prophetiæ. Alii verò corporalibus rebus dediti, per sensibilia ad intelligibilia adducuntur. Judæi autem consueti erant divina responsa per Angelos accipere, per quos etiam legem acceperant, secundùm illud *Act.*, VII : « Accepistis legem in dispositione Angelorum. » Gentiles vero et maximè Astrologi consueti sunt stella-

le cours des étoiles. Voilà pourquoi, aux justes, Siméon et Anne, la naissance du Christ est manifestée par un mouvement intérieur de l'Esprit saint, comme il est dit *Luc.*, II, 26 : « Il avoit reçu de l'Esprit saint l'assurance qu'il ne verroit pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur. » Pour les bergers et les mages, hommes adonnés aux choses corporelles, la naissance du Christ leur fut manifestée par des apparitions sensibles. Et comme cette naissance n'étoit pas une chose purement terrestre, mais portoit un caractère céleste et divin, c'est par des signes celestes aussi qu'elle est manifestée aux uns et aux autres; car, comme le dit saint Augustin, *Serm.* LXVI, « les anges habitent les cieux et les astres en sont l'ornement; c'est donc par les uns et par les autres que les cieux racontent la gloire du Très-Haut. » Or, encore ici l'on comprend que les bergers appartenant à la nation juive, dont l'histoire rapporte de frequentes apparitions angéliques, la naissance du Sauveur leur ait été révélée par les anges, tandisque les mages, qui s'appliquoient à l'étude et à la contemplation des corps célestes, en ont été instruits par une étoile; « Dieu voulut par condescendance employer à leur vocation des signes qui leur étoient familiers, » comme le dit saint Jean Chrysostôme, *In Matth.*, homil. VI. Saint Grégoire en donne une autre raison *In Evang.*, homil. X : « C'est un ange revêtu d'une forme humaine qui devoit instruire des Juifs, attendu que ce peuple avoit l'usage réel de la raison. Quant aux Gentils, comme ils n'avoient pas encore un tel usage, ce n'est pas la parole humaine, c'est un signe matériel qui les amène à la connoissance du Seigneur. Plus tard, quand le Seigneur lui-même aura parlé, c'est la parole des prédicateurs qui l'annoncera aux Gentils; mais, tandis qu'il ne parle pas encore, il n'est annoncé que par le langage muet des éléments. » Saint Augustin donne encore une raison différente, *Super Epiph.*, serm.

---

rum cursus inspicere. Et ideo justis, scilicet Simeoni et Annæ, manifestata est Christi nativitas per interiorem instinctum Spiritus sancti, secundùm illud *Luc.*, II : « Responsum accepit à Spiritu sancto, non visurum se mortem, nisi priùs videret Christum Domini. » Pastoribus autem et magis, tanquam rebus corporalibus deditis, manifestata est Christi nativitas per visibiles apparitiones. Et quia nativitas non erat purè terrena, sed quodammodo cœlestis, ideo per signa cœlestia utrisque Christ nativitas revelatur; ut enim Augustinus dicit in sermone *De Epiphania* (1), « Cœlos Angeli habitant, et sidera ornant; utrisque ergo cœli enarrant gloriam Dei. » Rationabiliter autem pastoribus, tanquam Judæis, apud quos frequenter factæ sunt apparitiones angelorum, revelata est nativitas Christi per Angelos; magis autem, assuetis in consideratione cœlestium corporum, manifestata est per signum stellæ; quia, ut Chrysostomus dicit, « per consueta eos Dominus vocare voluit, eis condescendens. » Est autem et alia ratio; quia, ut Gregorius dicit, « Judæis, tanquam ratione utentibus, rationale animal, id est, angelus, prædicare debuit. Gentiles verò, quia uti ratione nesciebant, ad cognoscendum Dominum, non per vocem sed per signa perducuntur. Et, sicut Dominum jam loquentem annuntiaverunt Gentilibus prædicatores loquentes, ita eum nondum loquentem elementa muta prædicaverunt. » Est etiam et alia ratio; quia, ut Augustinus dicit in sermone *Epiphaniæ*, « Abrahæ innumerabilis fuerat promissa successio non car-

(1) Non expressè in sermonibus qui nunc extant; sed sic in Glossa, et implicitè Serm. LXXI de diversis.

III : « Une race innombrable avoit été promise à Abraham, non précisément selon la chair, mais bien par la fécondité de la foi. Elle est comparée à la multitude des étoiles, comme pour appeler les espérances des hommes à la pensée d'un rejeton céleste. Et voilà pourquoi les Gentils sont excités par l'apparition d'un nouvel astre à chercher le Christ, pour devenir eux aussi des enfants d'Abraham (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Une chose qui de soi est cachée a besoin qu'on la manifeste, mais non certes une chose qui est manifeste par elle-même. L'humanité de celui qui venoit de naître étoit dans cette dernière condition, et la divinité dans la première. C'est donc à juste titre que cette naissance a été manifestée par les anges, eux qui sont les ministres de Dieu. L'ange apparoît encore tout rayonnant de lumière comme pour donner à entendre que l'enfant qui venoit de naître étoit la splendeur de la gloire paternelle.

2° Les justes n'avoient pas besoin d'une apparition visible ; il leur suffisoit du mouvement intérieur de l'Esprit saint, à raison de leur perfection même.

3° L'étoile qui manifesta la naissance du Christ, loin d'être une occasion d'erreur, contribuoit à la détruire. Saint Augustin disoit *Contra Faust.*, II, 5 : « Quels sont les astrologues qui ont tellement rattaché le

(1) Du moment où il falloit des signes pour révéler au monde, dans la mesure et de la manière déterminées par la sagesse de Dieu, la naissance du Rédempteur, ces signes devoient être appropriés, d'une part, à l'objet d'une telle révélation, et, de l'autre, aux dispositions de ceux à qui elle étoit faite. On comprend qu'un semblable sujet présentoit, à ce double point de vue, une abondante matière, soit aux spéculations de l'exégèse sacrée, soit aux pieuses applications de l'ascétisme. De là les nombreuses citations faites par notre auteur ; et rien ne seroit plus aisé que d'en augmenter le nombre. Qu'on nous permette seulement de substituer à ce dernier passage, qu'on ne retrouve plus dans les œuvres de saint Augustin, quelques mots qui sont bien réellement de ce Père et de son troisième sermon sur l'Epiphanie :

« C'est en ce jour que les mages venus de l'Orient adorèrent le Sauveur des hommes. Tel fut le commencement de ce germe divin qui devoit croître, fructifier et se multiplier dans tout l'univers. Les bergers, qui étoient Juifs, furent guidés par la parole d'un ange ; le mages, qui étoient Gentils, par la lumière d'une étoile. Une étoile nouvelle éclate à la naissance de celui, à la mort duquel le soleil devoit voiler son antique clarté. Par cette lumière commence la foi des Gentils ; ces ténèbres accusent la perfide obstination des Juifs. Qu'étoit cette étoile, si ce n'est le magnifique langage des cieux racontant la gloire du Seigneur, et dont l'éclat devoit être remplacé par celui de l'Evangile resplendissant dans le monde entier. »

---

nis semine, sed fidei fœcunditate generanda. Et ideo stellarum multitudini est comparata, ut cœlestis progenies speraretur. Et ideo Gentiles in sideribus designati, ortu novi sideris excitantur, ut perveniant ad Christum, per quem efficiuntur semen Abrahæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illud manifestatione indiget, quod de se est occultum, non autem illud quod de se est manifestum. Caro autem ejus qui nascebatur, erat manifesta ; sed divinitas erat occulta. Et ideo convenienter manifestata est illa nativitas per Angelos, qui sunt Dei ministri. Unde et cum claritate Angelus apparuit, ut ostenderetur quòd ille qui nascebatur, erat splendor paternæ gloriæ.

Ad secundum dicendum, quòd justi non indigebant visibili apparitione Angelorum ; sed eis sufficiebat interior instinctus Spiritus sancti, propter eorum perfectionem.

Ad tertium dicendum, quòd stella nativitatem Christi manifestans, omnem occasionem erroris subtraxit ; ut, enim Augustinus dicit *Contra Faustum* (lib. II, cap. 5), « qui tandem

sort des hommes aux astres sous lesquels ils naissoient, qu'ils aient osé prétendre qu'à la naissance d'un homme une étoile abandonne sa marche dans les cieux, pour aller vers celui qui vient de naître? » C'est ce qui eut lieu néanmoins à la naissance du Christ. Il n'y avoit donc rien là qui pût favoriser l'erreur de ceux qui font dépendre le sort des hommes de la marche des astres; car ceux-là ne disent pas assurément que les astres changent de cours à la naissance d'un homme. Saint Jean Chrysostôme ajoute : « Ce n'est pas l'affaire de l'astronomie, de découvrir au moyen des étoiles si un homme est né; elle base, au contraire, ses prédictions sur l'heure de la naissance. » Les mages, en effet, n'avoient pas été instruits de la naissance du Christ, afin de partir de là pour conjecturer l'avenir; c'est le contraire qui avoit eu lieu, pour ainsi dire.

4° Comme le même auteur le rapporte, on lisoit dans certains livres apocryphes, qu'une nation placée à l'extrême Orient, sur les bords de l'Océan, possédoit un écrit portant le nom de Seth, qui parloit de la future apparition de cette étoile, et des présents qui devoient être offerts au nouveau-né. Cette nation épioit avec le plus grand soin le moment où cet astre commenceroit à briller; elle employoit à cela douze savants, qui montoient à des temps fixes sur une montagne; du haut de laquelle ils l'aperçurent enfin, portant en elle comme l'image d'un enfant, et au-dessus la forme d'une croix (1). On pourroit dire aussi avec l'auteur des *Questions sur l'ancien et le nouveau Testament*, que les mages étoient guidés par la prophétie de Balaam, qui avoit dit : « Une étoile s'élèvera de Jacob. » Voyant donc paroître une étoile qui ne rentroit pas dans l'ordre des constellations célestes, ils comprirent que ce devoit être celle dont

(1) Saint Thomas est loin de nous donner ceci comme une histoire positive et certaine. Il a pris soin de nous dire en commençant que ce récit est puisé dans des livres apocryphes. Mais une chose dont on ne sauroit raisonnablement douter, surtout après les travaux des historiens

---

astrologi ita constituerunt nascentium hominum fata sub stelliis, ut aliquam stellarum homine aliquo nato circuitus sui ordinem reliquisse, et ad eum qui natus est perrexisse asseverent? » sicut accidit circa stellam, quæ demonstravit nativitatem Christi. Et ideo per hoc non confirmatur error eorum qui sortem nascentium hominum, astrorum ordini colligari arbitrantur; non autem credunt astrorum ordinem ad hominis nativitatem posse mutari. Similiter etiam, ut Chrysostomus dicit (ubi suprà), « non est hoc astronomiæ opus, à stellis scire eos qui nascuntur, sed ab hora nativitatis, prædicere. » Magi autem tempus nativitatis non cognoverunt, ut hinc sumentes initium, à stellarum motu futura cognoscerent; sed potiùs è conversò.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Chrysostomus refert (1), in quibusdam Scripturis apocryphis legitur, quòd quædam gens in extremo Orientis juxta Oceanum, scripturam quamdam habebat ex nomine Seth, de apparitura hac stella, et muneribus ejusmodi offerendis; quæ gens diligenter observabat hujus stellæ exortum, positis exploratoribus duodecim, qui certis temporibus de nocte ascendebant in montem; in quo postmodùm eam viderunt, habentem in se quasi parvuli formam, et super se similitudinem crucis. Vel dicendum quòd, sicut dicitur in lib. *De quæstion. veteris et novi Testamenti*, magi illi traditionem Balaam sequebantur, qui dixit : « Orietur stella ex Jacob. » Unde videntes stellam extra ordinem mundi, hanc esse intellexerunt quam Balaam

(1) Vel sub ejus nomine auctor operis imperfecti. Homil. II, in *Matth.*, ut suprà.

Balaam avoit parlé comme devant être le signe du nouveau roi des Juifs. D'après saint Augustin, *Serm.* LXVII, les mages auront appris par le ministère des anges que cette étoile annonçoit la venue du Messie; et il est à croire qu'ils en furent avertis par les bons anges, puisqu'ils devoient aller au Christ comme à leur Sauveur. Saint Léon dit enfin, dans le sermon que nous avons déjà cité : « Outre cette splendeur céleste qui leur étoit un signe matériel, le rayon plus éclatant encore de la vérité vint illuminer leur cœur. » Et cette illumination n'est autre que celle de la foi.

ARTICLE VI.

La naissance du Christ a-t-elle été manifestée dans un ordre convenable?

Il paroît que la naissance du Christ n'a pas été manifestée dans l'ordre convenable. 1° Cette naissance eût dû être manifestée d'abord à ceux qui étoient le plus près du Christ et à ceux qui désiroient davantage sa venue, puisqu'il est dit de la sagesse, *Sap.*, VI, 14 : « Elle prévient ceux qui la désirent, et se montre à eux la première. » Or les justes étoient ceux qui se trouvoient les plus rapprochés du Christ par la foi, et qui désiroient davantage sa venue, selon ce qui est dit de Siméon, *Luc.*, II, 25 : « C'étoit un homme juste et craignant Dieu, attendant la rédemption d'Israël. » Donc la naissance du Christ auroit dû être manifestée à Siméon avant de l'être aux bergers ou aux mages.

2° Suivant saint Augustin, dans le sermon cité plus haut, les mages furent les prémices des Gentils qui devoient embrasser la foi du Christ.

et des voyageurs modernes, c'est que de temps immémorial une tradition répandue chez les principales nations orientales, chez les Perses et les Indiens en particulier, portoit qu'un astre se lèveroit à l'horizon de l'humanité, pour guider dans la voie de la vérité et du salut tous les peuples de la terre. Cette tradition, tantôt enveloppée de mythes fabuleux, tantôt claire et formelle, avoit d'autant plus de force et de consistance, qu'on approchoit davantage de la venue du Messie.

---

futuram indicem Regis Judæorum prophetaverat. » Vel dicendum, sicut Augustinus dicit in sermone *De Epiphania*, quòd ab Angelis aliqua admonitione revelationis audierunt Magi, quòd stella Christum natum significaret; et probabile videtur quòd à bonis, quando in Christo adorando salus eorum jam quærebatur. Vel, sicut Leo Papa dicit in sermone *Epiphaniæ* (ubi suprà), « præter illam speciem, quæ corporeum indicavit obtutum, fulgentior veritatis radius eorum corda perdocuit; » quod ad illuminationem fidei pertinebat.

ARTICULUS VI.

Utrùm nativitas Christi ordine convenienti fuerit manifestata.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienti ordine Christi nativitas fuerit manifestata. Illis enim debuit primo manifestari Christi nativitas, qui Christo propinquiores fuerunt, et qui magis Christum desiderabant, secundùm illud *Sap.*, VI : « Præoccupabat eos qui se concupiscunt, ut se priorem illis ostendat. » Sed justi propinquissimi erant Christo per fidem, et maximè ejus adventum desiderabant; unde dicitur *Luc.*, II, de Simeone, quòd erat « homo justus et timoratus, expectans redemptionem Israel. » Ergo prius debuit manifestari Christi nativitas Simeoni, quam pastoribus, vel magis.

2. Præterea, secundum Augustinum sermone II. *De Epiphania* (ut jam suprà), magi fuerunt primitiæ Gentium Christo credituram. Sed primo plenitudo Gentium intrat ad

Mais c'est d'abord la plénitude des Gentils qui doit embrasser la foi, la nation d'Israël ne sera sauvée que dans la suite, comme il est dit, *Rom.*, XI. Donc la naissance du Christ auroit dû être manifestée plutôt aux mages qu'aux bergers.

3° Il est dit, *Matth.*, II, 16 : « Hérode fit mourir tous les enfants qui étoient à Bethléem et dans les environs, de l'âge de deux ans et au-dessous, selon le temps dont il s'étoit informé auprès des mages. » Il paroît donc que les mages ne parvinrent au Christ que deux ans après sa naissance ; et l'on ne comprend pas comment cette naissance ne fut manifestée aux Gentils qu'après un temps aussi considérable.

Mais le contraire se déduit de cette parole du Prophète, *Dan.*, II, 21 : « C'est lui qui change les temps et les âges. » Il faut donc que le temps où la naissance du Christ a été manifestée ait été disposé dans un ordre convenable.

(Conclusion. — La naissance de notre Sauveur a été manifestée dans un ordre parfaitement convenable, aux bergers le jour même, aux mages le treizième jour après, et le quarantième aux deux justes Siméon et Anne.)

La naissance du Christ a d'abord été manifestée aux bergers le jour même ; l'Evangile le dit, *Luc.*, II, 8 : « Des bergers étoient dans la même contrée, veillant pendant la nuit à la garde de leur troupeau ; et quand les anges se furent éloignés d'eux pour remonter au ciel, ils se disoient les uns aux autres : allons jusqu'à Bethléem ; et ils vinrent en toute hâte. » En second lieu, ce furent les mages qui vinrent au Christ le treizième jour après sa naissance, jour dans lequel est célébrée la fête de l'Epiphanie. S'ils n'étoient venus qu'après un an ou même deux, ils n'auroient plus trouvé le Christ à Bethléem, puisqu'il est écrit, *Luc.*, II, 39 : « Après qu'ils eurent tout accompli suivant la loi du Seigneur (c'est-à dire après avoir offert l'enfant Jésus au temple), ils revinrent en Galilée, dans leur

---

fidem, et postmodum omnis Israel salvus fiet, ut dicitur *Rom.*, XI. Ergo prius debuit manifestari Christi nativitas magis, quam pastoribus.

3. Præterea, *Matth.*, II, dicitur quòd « Herodes occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem et in omnibus finibus ejus, à bimatu et infrà, secundùm tempus quod exquisierat à magis ; » et sic videtur quòd per duos annos post Christi nativitatem magi ad Christum perveuerint. Inconvenienter igitur post tantum tempus fuit Gentilibus Christi nativitas manifestata.

Sed contra est, quòd dicitur *Dan.*, II : « Ipse mutat tempora et ætates. » Et ita tempus manifestationis nativitatis Christi videtur congruo ordine esse dispositum.

(Conclusio. — Convenientissimo fuit manifestata ordine Salvatoris nostri nativitas, ut ipso die nativitatis pastoribus, decimotertio vero die magis, quadragesimo verò Simeoni et Annæ manifestaretur.)

Respondeo dicendum, quòd Christi nativitas, primò quidem, manifestata est pastoribus ipso die nativitatis Christi ; ut enim dicitur *Luc.*, II : « Pastores erant in regione eadem vigilantes et custodientes vigilias noctis super gregem suum ; et ut discesserunt ab eis Angeli in cœlum, loquebantur ad invicem : Transeamus usque Bethlehem, et venerunt festinantes. » Secundò autem, magi pervenerunt ad Christum, tertiodecimo die nativitatis ejus ; quo die festum Epiphaniæ celebratur. Si autem revoluto anno, vel etiam duobus annis venissent, non invenissent eum in Bethlehem, cum scriptum sit *Luc.*, II, quòd « postquam perfecerunt omnia secundùm legem Domini (offerentes scilicet puerum Jesum in templum) reversi sunt

ville de Nazareth. » C'est aux justes, enfin, et dans le temple même, que la naissance du Christ est manifestée le quarantième jour après, comme il est rapporté dans le même chapitre de l'Evangile. La raison de cet ordre est que les bergers représentent les apôtres et les autres Juifs qui embrassèrent la foi, puisque c'est à eux qu'elle fut d'abord manifestée; et parmi ces premiers fidèles, « il n'y avoit pas beaucoup de grands ni beaucoup de nobles, » I. *Corinth.*, I. La foi devoit parvenir ensuite à la plénitude des nations, préfigurée par les mages; et ce n'est qu'en dernier lieu qu'elle doit être embrassée par toute la nation juive, préfigurée par les deux justes; et voilà pourquoi le Christ leur est manifesté dans le temple des Juifs (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme l'Apôtre le dit, *Rom.*, IX, 31, « en suivant la loi de justice, Israël n'y est pas parvenu. » Et les Gentils, qui ne cherchoient pas la justice, ont en général devancé les Juifs dans la justice de la foi. C'est pour figurer cet ordre de choses que Siméon, ce juste qui attendoit la consolation d'Israël, est le dernier à connoître la naissance du Christ, et qu'il est précédé par les bergers et les mages, dont le cœur n'étoit pas au même point préoccupé d'un semblable désir.

2° Quoique la plénitude des nations ait dû parvenir à la foi avant la nation entière des Juifs, les premices de ces derniers ont néanmoins devancé celles des premiers. C'est pour cela que les bergers ont aussi devancé les mages au berceau du Sauveur.

3° Il y a deux opinions sur l'époque où l'étoile apparut aux mages. Saint Chrysostôme et saint Augustin veulent qu'elle leur ait apparu pen-

(1) Guidés par des signes où reluit, comme on vient de le voir, la sagesse divine, les premiers adorateurs du Christ représentoient et symbolisoient eux-mêmes ce qui devoit s'accomplir dans la suite des temps au sein des générations humaines. Les événements religieux qui signaleront la marche et les progrès du christianisme, jusqu'à la fin des temps, se trouvent ainsi comme réunis et concentrés en germe autour du berceau du Sauveur. Sans ébranler en rien l'incontestable réalité des faits rapportés par l'Evangile, on peut donc leur donner une

---

in Galilæam, civitatem suam Nazareth. » Tertiò autem, manifestata est justis in templo, quadragesimo die à nativitate Christi, ut habetur *Luc.*, II. Et hujus ordinis ratio est, quia per pastores significantur Apostoli et alii credentes ex Judæis; quibus primò manifestata est fides Christi, inter quos « non fuerunt multi potentes nec multi nobiles, » ut dicitur I. *ad Cor.*, I. Secundò autem, fides Christi pervenit ad plenitudinem Gentium, quæ est præfigurata per magos. Tertiò autem, pervenit ad plenitudinem Judæorum, quæ est præfigurata per justos; unde et in templo Judæorum est eis Christus manifestatus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit *Rom.*, IX, « Israel sectando legem justitiæ, in legem justitiæ non pervenit. » Sed Gentiles, qui non quærebant justitiam, Judæos communiter in justitia fidei prævenerunt. Et in hujus figuram Simeon, qui expectabat consolationem Israel, ultimo Christum natum cognovit, et præcesserunt eum magi et pastores, qui Christi nativitatem non ita sollicitè expectabant.

Ad secundum dicendum, quòd licet plenitudo Gentium priùs intraverit ad fidem quam plenitudo Judæorum, tamen primitiæ Judæorum prævenerunt in fide primitias Gentium. Et ideo pastoribus priùs manifestata est Christi nativitas, quàm magis.

Ad tertium dicendum, quòd de apparitione stellæ, quæ apparuit magis, est duplex opinio. Chrysostomus enim super *Matth.* (Hom. X), et Augustinus in sermone *De Epiphania*, di-

dant les deux années qui précédèrent la naissance du Christ; de telle sorte que les mages aient pu se résoudre et se préparer à ce voyage, et arriver ainsi des contrées les plus reculées de l'Orient auprès du berceau de notre divin Sauveur, le treizième jour après sa naissance. C'est pour cela qu'Hérode, aussitôt après le départ des mages, et se voyant joué par eux, donna ordre de mettre à mort les enfants de deux ans et au-dessous, dans le cas où le Christ seroit né à l'époque même de l'apparition de l'étoile, époque dont les mages l'avoient instruit. D'autres supposent que l'étoile ne commença à briller qu'au moment même de la naissance du Christ; ils veulent que les mages se soient mis en route aussitôt après l'avoir vue, et qu'ils aient accompli un immense voyage en treize jours, aidés, en partie, par un secours spécial de Dieu, et secondés de l'autre par la vélocité de leurs dromadaires. Ceci est dit dans l'hypothèse où les mages seroient venus des extrêmes parties de l'Orient. Car il est un autre sentiment, d'après lequel ils seroient venus d'une contrée assez rapprochée, celle qu'avoit habitée le prophète Balaam, dont ils étoient les sectateurs; et s'il est dit qu'ils vinrent de l'Orient, c'est que cette contrée est en effet située à l'orient de la Judée. Selon cette opinion, ce n'est pas aussitôt après le départ des mages, c'est deux après qu'Hérode fit massacrer les enfants, soit que dans l'intervalle il ait été, comme on le rapporte, appelé à Rome pour s'y défendre des accusations élevées contre lui, soit que d'autres dangers et d'autres terreurs l'aient distrait de la pensée d'un tel massacre, soit enfin qu'il ait voulu se persuader pendant un temps que les mages avoient été trompés par une vision illusoire, et que n'ayant pas trouvé l'enfant qu'ils alloient chercher, ils avoient eu honte de revenir le trouver. C'est ici une pensée de saint Augustin, *De consens. Evang.*,

signification figurative et prophétique. Tous les Pères les ont interprétés sous ce point de vue; et leurs interprétations, bien que différant entre elles sur certains détails, ont au fond une direction identique. Il ne faut donc pas s'étonner si notre saint auteur invoque aussi fréquemment l'autorité de leur parole.

---

cunt, quòd stella magis apparuit per biennium ante Christi nativitatem; et tunc præmeditantes et se ad iter præparantes, à remotissimis partibus Orientis pervenerunt ad Christum decimotertia die à suâ nativitate. Unde et Herodes statim post recessum magorum, videns se ab illis illusum, mandavit occidi pueros à bimatu et infrà, dubitans ne tunc Christus natus esset quando stella apparuit, secundùm quod à magis audierat. Alii verò dicunt stellam apparuisse primò, cùm Christus natus est; et statim magi visa stella iter arripientes, longissimum iter in tredecim diebus peregerunt, partim quidem adjuti divina virtute, partim autem dromedariorum velocitate. Et hoc dico, si venerunt ex extremis partibus Orientis. Quidam tamen dicunt eos venisse de regione propinqua, unde fuerat Balaam, cujus doctrinæ sectatores fuerunt (1). Dicuntur autem ab Oriente venisse, quia terra illa est ad Orientalem partem terræ Judæorum. Et secundùm hoc, Herodes non statim recedentibus magis, sed post biennium pueros interfecit; vel quia dicitur interim accusatus Romam ivisse; vel aliquorum periculorum terroribus agitatus à cura interficiendi puerum interim destitisse; vel quia potuit credere magos fallacis stellæ visione deceptos, postquam non invenerunt quem natum putaverunt, erubuisse ad se redire, ut Augustinus dicit in lib. *De consensu Evangelista-*

(1) Illius nempe qui *Numer.*, XXIV, vers. 17, propheticè prædixit: *Orietur stella ex Ja-*

II, 11. Si le tyran fit donc mettre à mort les enfants de deux ans et au-dessous, c'est qu'il craignoit, comme le dit encore le grand évêque d'Hippone dans un sermon sur les saints Innocents, qu'un enfant qui sembloit ainsi commander aux astres, ne pût donner aisément à son corps une forme supérieure ou même inférieure à celle de son âge.

ARTICLE VII.

L'étoile qui apparut aux mages étoit-elle l'une des étoiles célestes?

Il paroît que cette étoile appartenoit aux célestes constellations. 1° Saint Augustin dit dans un sermon sur l'Epiphanie : « Tandis qu'un Dieu est suspendu aux mamelles d'une mère, et entouré de langes grossiers, au ciel brille tout-à-coup un nouvel astre. » Donc l'étoile qui apparut aux mages étoit réellement une étoile céleste.

2° Le saint évêque d'Hippone dit au même endroit : « Le Christ se révèle aux bergers par les anges, aux mages par l'étoile ; c'est toujours la langue des cieux qui parle aux uns et aux autres, parce que désormais on n'entend plus la langue des prophètes. » Or les anges qui apparurent aux bergers, étoient bien réellement des anges venus du ciel. Donc également l'étoile qui apparut aux mages devoit être une étoile céleste.

3° Les étoiles qui ne sont pas au ciel mais simplement dans l'air sont appelées comètes; et celles-là n'apparoissent pas à la naissance des rois, elles sont plutôt un présage de leur mort (1). Or l'étoile dont il s'agit annonçoit la naissance du grand Roi, puisque les mages disoient, *Matth.*,

(1) Saint Thomas parle en cet endroit d'après les idées communément accréditées de son temps sur la signification des comètes. Ces idées doivent nous étonner d'autant moins qu'on les retrouve à toutes les époques de l'histoire et jusque dans des siècles beaucoup plus rapprochés de nous et qui à plus d'un titre pouvoient se vanter d'être des siècles de lumière.

---

rum. Ideo autem non solùm binos pueros interfecit, sed etiam infrà ; quia, ut Augustinus dicit in quodam sermone Innocentium, timebat ne puer cui sidera famulantur, speciem suam paulo supra ætatem vel infra transformaret.

ARTICULUS VII.

Utrùm stella quæ magis apparuit, fuerit una de cœlestibus stellis.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd stella quæ Magis apparuit, fuerit una de cœlestibus stellis. Dicit enim Augustinus in quodam sermone *Epiphaniæ :* « Dum pendet ad ubera, et vilium patitur Deus involumenta pannorum, repente novum de cœlo sidus effulsit. » Fuit igitur stella cœlestis, quæ magis apparuit.

2. Præterea, Augustinus dicit in sermone quodam *Epiphaniæ :* « Pastoribus angeli, magis stella Christum demonstrat, utrisque loquitur lingua cœlorum, quia lingua cessavit Prophetarum. » Sed angeli pastoribus apparentes, fuerunt verè de cœlestibus angelis. Ergo et stella magis apparens, fuit verè de cœlestibus stellis.

3. Præterea, stellæ quæ non sunt in cœlo, sed in aere, dicuntur stellæ cometæ; quæ non apparent in nativitatibus regum, sed magis sunt indicia mortis eorum. Sed illa stella dedesignabat regis nativitatem; unde magi dicunt *Matth.*, II : « Ubi est qui natus est Rex

cob, et consurget virga de Israel. Hinc Hieronymus in *Matth.*, II : *Oritur* (inquit) *in Oriente stella, quam futuram Balaam, cujus hi erant successores, vaticinio noverant, etc.*

(1) De his etiam *Opusc.*, LX, cap. 2.

II, 2 : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? car nous avons vu son étoile en Orient. » Donc il paroît que c'étoit là l'une des étoiles célestes.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire, *Contra Faust.*, II, 5 : « Cette étoile n'étoit pas du nombre de celles qui dès le commencement des choses suivent sous la main du Créateur leur course régulière dans les cieux ; mais à cette merveille d'un enfant naissant d'une vierge, on voit briller un astre nouveau. »

(Conclusion. — Comme cette étoile qui conduisit les mages au berceau du Christ, se montroit le jour aussi bien que la nuit dans cet air qui entoure la terre, et comme elle marchoit du septentrion au midi, contrairement au mouvement des autres étoiles, il est rationnel de penser que ce n'étoit pas là l'une des étoiles célestes, mais bien un astre nouveau créé par Dieu pour ce dessein.)

D'après saint Jean Chrysostôme, *Sup. Matth.*, homil. VI, on peut prouver par plusieurs raisons que l'étoile qui apparut aux mages n'étoit pas l'une des étoiles célestes : 1° Aucune autre étoile ne suit la même voie ; car celle-là marchoit du septentrion au midi, comme l'exige la position de la Judée par rapport à la Perse, d'où les mages venoient. 2° Cela se prouve encore par le temps où cette étoile brilloit, puisqu'elle brilloit non-seulement pendant la nuit, mais encore en plein jour, ce qui dépasse évidemment la puissance des étoiles et même de la lune. 3° Tantôt elle paroissoit et tantôt elle se cachoit ; ainsi, quand les mages furent entrés à Jérusalem, elle disparut à leurs yeux, elle se montra de nouveau quand ils se furent éloignés d'Hérode (1). 4° Elle n'avoit pas un mouvement continu, elle

(1) Toutes ces circonstances ont été remarquées et commentées, à un autre point de vue, par les orateurs chrétiens et les auteurs ascétiques. Pour eux, le long et pénible voyage entrepris par les mages à la recherche du Sauveur, c'est la vie du chrétien, avec ses aspirations, ses fatigues et ses écueils ; l'étoile, c'est l'image de la grace, avec ses alternatives de lumière et d'obscurité ; le but du pèlerinage, c'est la céleste patrie, où Dieu lui-même sera notre éternelle récompense. Envisagé dans ce sens, le récit évangélique est un inépuisable trésor d'applications morales et de salutaires leçons.

Judæorum? vidimus enim stellam ejus in Oriente. » Ergo videtur quòd fuerit una de cœlestibus stellis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. II. *Contra Faustum* (cap. 5) : « Non ex illis erat hæc stellis quæ ab initio creaturæ itinerum suorum ordinem sub creatoris lege custodiunt ; sed novo Virginis partu novum sidus apparuit. »

(Conclusio.— Cùm hæc stella quæ Magos ad Christum natum perduxit, in aere terræ vicino nocte dieque apparens, à Septentrione in meridiem præter morem aliarum stellarum mota fuerit, consonum rationi esse videtur non fuisse unam cœlestium stellarum, sed ad hoc esse à Deo de novo creatam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit *super Matth.* (Homil. VI), illa stella quæ Magis apparuit, non fuerit una cœlestium stellarum multipliciter manifestum est : primò quidem, quia nulla alia stellarum hac via incedit; hæc enim stella ferebatur à Septentrione ad meridiem ; ita enim Judæa jacet in Persidem, unde Magi venerunt. Secundò, apparet hoc ex tempore ; non enim solum apparebat in nocte, sed etiam in media die, quod non est virtutis stellæ, sed etiam nec lunæ. Tertiò, quia quandoque apparebat, et quandoque occultabatur ; cùm enim intraverunt Hierosolymam, occultavit seipsam ; deinde, ubi Herodem reliquerunt, seipsam monstravit. Quartò, quia non habebat continuum motum ;

marchoit quand les mages devoient marcher, et s'arrêtoit quand ils devoient s'arrêter, imitant en cela la colonne de nuée dans le désert. 5° Elle ne se tenoit pas dans les hauteurs des cieux, mais bien s'inclinoit vers la terre pour montrer l'endroit où la Vierge avoit enfanté; car il est dit *Matth.*, II, 9 : « L'étoile que les mages avoient vue en Orient les précédoit, jusqu'à ce qu'elle s'arrêta au-dessus de l'endroit où étoit l'enfant. » D'où il suit évidemment que lorsque les mages disent : « Nous avons vu son étoile en Orient, » cela ne signifie pas que de l'Orient où ils étoient ils aient aperçu l'étoile au-dessus de la terre de Juda; mais cela veut dire que l'étoile elle-même étoit en Orient, et qu'elle les a précédés ensuite jusqu'à la Judée. Remarquons, toutefois, que cela n'est pas également admis de tous. Mais ce qui est certain, c'est qu'elle n'auroit pas pu montrer distinctement la maison si elle n'avoit été très-rapprochée de la terre (1). Or, comme l'observe le saint docteur que nous suivons, ce n'est pas là le propre des étoiles; cela sembleroit plutôt désigner une puissance spirituelle, qui s'étoit rendue visible en s'entourant d'un éclat extérieur. De même donc que l'Esprit saint, disent quelques docteurs, descendit sur le Christ sous la forme d'une colombe, de même il apparut aux mages sous celle d'une étoile. D'autres disent que c'est un ange qui se montra ainsi, après s'être montré aux bergers sous la figure d'un homme. Ce qu'il y a de plus probable néanmoins, c'est que ce fut là un météore créé à ce dessein, non dans le ciel, mais dans l'air qui enveloppe la terre, et que ce météore se mouvoit au gré de la volonté divine. Voici ce que dit saint Léon pape dans son premier sermon sur l'Epiphanie : « Les trois mages sont frappés en Orient par une étoile d'un éclat nouveau, plus brillante et plus belle que le reste des astres, elle attire à elle tous les regards, de

(1) Le sentiment auquel se range notre maître sur la nature du phénomène miraculeux qui guida les mages au berceau de Jésus-Christ, nous paroît le seul admissible; c'est celui qu'embrassent désormais tous les théologiens, en ajoutant aux considérations, déjà si fortes et, selon nous, décisives, présentées par leur chef, celles que leur fournit la science moderne.

---

sed cum oportebat ire magos, ibat, cùm oportebat stare, stabat, sicut et de columna nubis erat in deserto. Quintò, quia non sursum manens partum Virginis demonstrabat, sed deorsum descendens, hoc faciebat; dicitur enim *Matth.*, II, quòd « stella quam viderant magi in Oriente, antecedebat eos, usque dùm veniens staret suprà ubi erat puer. » Ex quo patet, quòd verbum magorum dicentium : « Vidimus stellam ejus in Oriente, » non est sic intelligendum quasi ipsis in Oriente positis stella apparuerit existens in terra Juda, sed quia viderunt eam in Oriente existentem, et præcessit eos usque in Judæam; quamvis hoc à quibusdam, sub dubio relinquatur. Non autem potuisset distinctè domum demonstrare, nisi esset terræ vicina. Et, sicut ipse dicit, hoc non videtur proprium esse stellæ, sed virtutis rationalis cujusdam; unde videtur hæc stella virtutis invisibilis fuisse in talem apparentiam transformata. Unde quidam dicunt, quòd sicut Spiritus sanctus descendit super baptizatum Dominum in specie columbæ, ita apparuit magis in specie stellæ. Alii verò dicunt quòd Angelus qui apparuit pastoribus in humana specie, apparuit magis in specie stellæ. Probabilius tamen videtur, quòd fuerit stella de novo creata, non in cœlo, sed in aere vicino terræ, quæ secundam divinam voluntatem movebatur. Unde Leo Papa dicit in sermone *Epiphaniæ* : « Tribus magis in regione Orientis, stella novæ claritatis apparuit quæ, illustrior cæteris pulchriorque sideribus, in se intuentium oculos animosque converteret, ut confestim adverte-

telle sorte qu'on fût bien persuadé qu'un signe aussi extraordinaire ne paroissoit pas en vain. »

Je réponds aux arguments : 1° Quelquefois dans l'Ecriture le ciel se prend pour l'air, ainsi quand elle dit : « Les oiseaux du ciel et les poissons de la mer. »

2° Bien que les anges habitent le ciel, il rentre néanmoins dans leur office de pouvoir être envoyés vers nous sur la terre; mais les étoiles ne changent pas de position. Il n'y a donc pas là de parité.

3° Si l'étoile dont il s'agit n'a pas suivi le mouvement des célestes constellations, elle n'a pas suivi davantage celui des comètes, lesquelles ne brillent pas de jour, et ne changent pas leur cours régulier. Et cependant il y avoit bien quelque chose en cela qui rappeloit la signification des comètes; car « la céleste royauté du Christ brise et consume tous les royaumes de la terre, et seule elle demeure à jamais, » comme le dit le Prophète, *Dan.*, II, 44.

ARTICLE VIII.

Convenoit-il que les mages vinssent adorer le Christ?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que les mages vinssent adorer le Christ. 1° Chaque roi doit recevoir l'hommage de ses propres sujets. Or les mages n'appartenoient pas au royaume des Juifs. En apprenant donc par la vue de l'étoile que le roi des Juifs venoit de naître, ils n'auroient pas dû, ce semble, venir l'adorer.

2° C'est une folie, du vivant d'un roi, d'en annoncer un autre. Or Hérode régnoit dans la Judée. Donc les mages commirent une folie en venant annoncer la naissance d'un nouveau roi.

---

retur non esse otiosum quòd tam insolita videbatur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cœlum in sacra Scriptura quandoque dicitur aer, secundùm illud : « Volucres cœli et pisces maris. »

Ad secundum dicendum, quòd ipsi Angeli cœlestes ex suo officio habent ut ad nos descendant in ministerium missi; sed stellæ cœlestes suum situm non mutant. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd sicut stella illa non est secuta motum stellarum cœlestium, ita nec etiam stellarum cometarum; quæ nec de die apparent, nec cursum suum ordinatum mutant. Et tamen non omnino aberrat significatio cometarum; quia cœleste regnum Christi comminuit et consumit universa regna terræ, et ipsum stabit in æternum, ut dicitur *Dan.*, II.

ARTICULUS VIII.

Utrùm magi convenienter ad Christum adorandum venerint.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd magi non convenienter ad Christum adorandum venerint (1). Unicuique enim regi reverentia debetur à suis subjectis. Magi autem non erant de regno Judæorum. Ergo, cùm ex visione stellæ cognoverunt natum esse regem Judæorum, videtur quòd inconvenienter venerint ad eum adorandum.

2. Præterea, stultum est vivente rege aliquo, extraneum regem annuntiare. Sed in regno Judææ regnabat Herodes. Ergo stultè fecerunt Magi, alterius regis nativitatem annuntiantes.

(1) Id est quòd non fuerit conveniens ut adorarent, sive ad eum adorandum venirent; etsi ad modum quoque quo eum adorarunt, et ei velut in signum reverentiæ sua munera procidentes honorificè obtulerunt, referri potest.

3° Une indication donnée par le Ciel est plus certaine que celle qui est fournie par les hommes. Or c'est sous la conduite d'un signe céleste que les mages étoient venus dans la Judée. Ils agirent donc d'une manière insensée quand, laissant de côté ce guide supérieur, ils alloient implorer les lumières des hommes, en disant : « Où est le Roi des Juifs, qui vient de naître ? »

4° On ne doit offrir des présents ni rendre des hommages suprêmes qu'aux rois déjà régnants. Or les mages ne trouvèrent pas le Christ dans la pourpre et sur le trône. Donc c'est à tort qu'ils lui offrirent les présents et les respects dus à la royauté.

Mais le contraire résulte de cette parole du Prophète, *Isa.*, LX, 3 : « Les nations marcheront à votre lumière, et les rois à l'éclat de votre naissance. » Ceux que guide une lumière divine ne s'égarent pas. Donc c'est sans erreur aucune que les mages vinrent adorer le Christ.

(Conclusion. — Nous devons croire que les mages furent guidés au berceau du Christ par une inspiration du Saint-Esprit, et qu'ils l'adorèrent dès-lors d'une manière parfaitement convenable.)

Les mages sont, avons-nous dit, les prémices des Gentils qui devoient croire au Christ. En eux devoient briller, comme dans une figure prophétique, la foi et la ferveur des nations qui viendroient plus tard de toutes les extrémités du monde vers notre divin Sauveur. De même donc que la foi et la piété des nations est mise à l'abri de toute erreur par l'inspiration de l'Esprit saint ; de même faut-il penser que les mages furent conduits par cet Esprit d'intelligence et de sagesse, dans les hommages qu'ils rendirent au Christ nouveau-né.

Je réponds aux arguments : 1° Disons avec saint Augustin : « Bien des rois étoient nés et étoient morts dans la Judée, et les mages n'étoient allés à la recherche d'aucun d'eux. Ce n'est donc pas au roi des Juifs, dans le sens ordinaire de ce mot, que ces étrangers, ces hommes si complètement

---

Præterea, certius est cœleste indicium quam indicium humanum. Sed Magi ducatu cœlestis indicii ab Oriente venerant in Judæam. Stultè ergo egerunt, præter ducatum stellæ, humanum indicium requirendo, dicentes : « Ubi est qui natus est Rex Judæorum? »

4. Præterea, munerum oblatio et adorationis reverentia, non debetur nisi regibus jam regnantibus. Sed magi non invenerunt Christum regia dignitate fulgentem. Ergo inconvenienter ei munera et reverentiam regiam exhibuerunt.

Sed contra est, quòd *Isai.*, LX : « Ambulabunt gentes in lumine tuo, et Reges in splendore ortus tui. » Sed qui divino lumine ducuntur non errant. Ergo magi absque errore Christo reverentiam exhibuerunt.

(Conclusio. — Credendum est magos à Spiritu sancto inspiratos, sapienter ad adorandum Christum natum venisse. »

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, magi sunt primitiæ Gentium in Christum credentium ; in quibus apparuit sicut in quodam præsagio fides et devotio Gentium venientium à remotis ad Christum. Et ideo, sicut devotio et fides Gentium est absque errore per inspirationem Spiritus sancti, ita etiam credendum est magos à Spiritu sancto inspiratos, sapienter Christo reverentiam exhibuisse.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in sermone *Epiphaniæ*, « cùm multi reges Judæorum nati fuissent atque defuncti, nullum eorum magi adorandum quæsierunt. Non itaque Regi Judeorum, quales illic esse solebant, hunc tam magnum honorem

indépendants de sa puissance, étoient venus de si loin offrir de si grands hommages ; mais ils savoient, à n'en pas douter, que le nouveau-né étoit un roi tel qu'en l'adorant ils obtiendroient le salut qui est selon Dieu. »

2° Cette liberté des mages à proclamer le but pour lequel ils étoient venus, préfiguroit la constance des Gentils convertis à la foi, et qui devoient confesser le Christ jusqu'à la mort; de là ce que dit saint Jean Chrysostôme, toujours au même endroit : « En pensant au Roi de l'avenir, ils ne craignoient pas le roi actuellement assis sur le trône ; ils n'avoient pas encore vu le Christ, et déjà ils étoient prêts à mourir pour lui. »

3° C'est encore saint Augustin qui répond : « L'étoile qui conduisit les mages à la demeure même où étoit le Dieu enfant avec la Vierge sa mère, pouvoit certes aussi les conduire à la ville de Bethléem, où le Christ étoit né ; et cependant elle se déroba à leurs regards jusqu'à ce que les Juifs eux-mêmes eussent attesté que c'étoit-là l'endroit où le Christ devoit naître. » « Afin qu'étant ainsi corroborés par un double témoignage, ajoute saint Léon pape, ils fussent animés par une foi plus ardente à la recherche de celui que leur manifestoient, et la clarté de l'étoile, et l'autorité de la prophétie. » Et de la sorte ils annoncent eux-mêmes aux Juifs la naissance du Christ, tout en leur demandant le lieu de cette naissance; ils croient et ils demandent, « figure de ceux qui marchent par la foi et qui désirent la claire vision, » ajoute encore saint Augustin. Quant aux Juifs qui leur montroient le lieu de la naissance du Christ, ils étoient semblables aux ouvriers qui fabriquèrent l'arche de Noé, et qui fournissoient aux autres un moyen de se sauver, tandis qu'ils devoient, eux-mêmes, être engloutis par le déluge. « Ceux qui interrogoient écoutèrent et continuèrent leur voyage ; ceux qui les instruisirent, se contentèrent de répondre et restèrent à la même place, semblables aux pierres milliaires, qui montrent la voie et qui demeurent toujours immobiles. »

---

longinqui alienigenæ, et ab eodem regno prorsus extranei, à se deberi arbitrabantur; sed talem natum esse didicerunt, in quo adorando, se salutem quæ secundùm Deum est, consecuturos minimè dubitarent.

Ad secundum dicendum, quòd per illam enuntiationem magorum præsignabatur constantia Gentium, Christum usque ad mortem confitentium; unde Chrysostomus dicit super *Matth.*, quòd « dum considerabant regem futurum, non timebant Regem præsentem; adhuc non viderant Christum, et jam parati erant pro eo mori. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in sermone *Epiphaniæ*, « stella quæ magos perduxit ad locum ubi erat cum matre Virgine Deus infans, poterat eos ad ipsam perducere civitatem Bethleem, in qua natus est Christus; sed tamen subtraxit se, donec de civitate in qua Christus nasceretur, etiam Judæi testimonium perhiberent. » « Ut sic geminato testimonio confirmati (sicut Leo Papa dicit) ardentiori fide expeterent quem et stellæ claritas, et prophetiæ manifestabat auctoritas. » Et ita ipsi annuntiant Judæis Christi nativitatem, et interrogant locum, credunt et quærunt, « tanquam significantes eos qui ambulant per fidem, et desiderant speciem, » ut Augustinus dicit in sermone *Epiphaniæ*. Judæi autem indicantes eis locum nativitatis Christi, similes facti sunt fabris arcæ Noe, qui aliis ubi evaderent præstiterunt, et ipsi diluvio perierunt. « Audierunt et abierunt inquisitores; dixerunt et remanserunt doctores, similes lapidibus miliariis, qui viam ostendunt, nec ambulant. » Divino etiam nutu factum est, ut aspectu stellæ

Dieu voulut aussi soustraire aux mages la clarté de l'étoile à leur entrée dans Jérusalem, afin que n'étant plus guidés que par le sens humain, ils allassent à travers la ville royale demandant où étoit le Roi nouveau-né ; de telle sorte que la naissance du Christ fût d'abord annoncée publiquement à Jérusalem, selon cette parole de Prophète, *Isa.*, II, 2 : « De Sion sortira la gloire, et la parole du Seigneur du Jérusalem. » Il devoit encore en résulter que le zèle des mages, venus de si loin, serviroit de condamnation à la paresse des Juifs, placés si près de leur salut.

4° Saint Jean Chrysostôme dit : « Si les mages étoient venus chercher un roi terrestre, ils auroient été confondus, car ils se fût trouvé qu'ils auroient fait en vain un si long et si pénible voyage ; ils n'auroient donc pas rendu leurs adorations et offert leurs présents. Mais comme ils cherchoient un Roi céleste, bien qu'ils n'aient rien vu en lui de la pompe et de la distinction royales, sur le témoignage seul de l'étoile, ils l'ont adoré. Ils voient un homme, et ils le reconnoissent pour Dieu. » Ils lui offrent des présents conformes à sa dignité : de l'or, comme au grand Roi ; de l'encens, qui brûle dans les divins sacrifices, comme à un Dieu ; de la myrrhe, qui sert à embaumer les morts, comme à celui qui doit mourir pour tous. Disons enfin avec saint Grégoire, *Super. Evang.*, homil. X : « Ces présents sont pour nous autant de leçons : nous offrirons l'or (symbole de la sagesse) au Roi nouveau-né, si nous brillons en sa présence du pur éclat de la sagesse chrétienne ; nous lui offrirons l'encens (image de la ferveur dans la prière), comme il convient à un Dieu, si nous savons par notre application à la prière exhaler vers le Ciel le suave parfum d'une sainte pensée ; nous lui offrirons enfin la myrrhe (figure de la mortification corporelle), si nous mortifions par l'abstinence les inclinations de notre chair (1). »

(1) Parmi les questions auxquelles l'adoration des mages a donné lieu, les unes, on peut le

---

subtracto, Magi humano sensu in Hierusalem irent, quærentes in civitate regia Regem natum, ut in Hierusalem primò Christi nativitas publicè annuntiaretur, secundùm illud *Isa.*, II : « De Sion exhibit lex, et verbum Domini de Hierusalem ; » et ut etiam studio magorum de longè venientium, damnaretur Judæorum pigritia prope existentium.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit super *Matth.*, « si magi terrenum regem quærentes venissent, fuissent confusi ; quia tanti itineris laborem sine causa suscepissent ; unde nec adorassent, nec munera obtulissent. Nunc autem quia cœlestem Regem quærebant, etsi nihil regalis excellentiæ in eo viderent, tamen solius stellæ testimonio contenti eum adoraverunt ; vident enim hominem et agnoscunt Deum. » Et offerunt munera dignitati Christi congruentia : aurum quidem, quasi regi magno ; thus, quod in Dei sacrificio ponitur, immolatur ut Deo ; myrrha, qua mortuorum corpora condiuntur, præbetur tanquam pro salute omnium morituro. In quo etiam, ut Gregorius dicit (1), instruimur ut nato Regi aurum (per quod significatur sapientia) offeramus, in conceptu ejus sapientiæ lumine splendentes ; thus autem (per quod exprimitur orationis devotio) offerimus Deo, si per orationum studia Deo suave aliquid redolere valeamus ; myrrham autem (quæ significat mortificationem carnis) offerimus, si carnis vitia per abstinentiam mortificemus. »

(1) Homil. X. super *Evang.*, quæ in festo Epiphaniæ, hoc est apparitionis (ἐπιφανείας) recitatur.

QUESTION XXXVII.

Des prescriptions légales observées à l'égard de l'enfant Jésus

A ce sujet nous avons d'abord à traiter de la circoncision du Christ. Et comme la circoncision est une sorte de profession par laquelle on s'engage à observer la loi, selon cette parole de l'Apôtre, *Galat.*, V, 3 : « Je déclare à tout homme qui se fait circoncire qu'il est obligé à observer la loi tout entière, » nous aurons à traiter ensuite des autres prescriptions légales observées à l'égard de l'enfant Jésus.

De là quatre choses à considérer : 1° La circoncision ; 2° Le nom qui lui est donné ; 3° Son oblation ; 4° La purification de sa Mère.

dire, ont été, sinon entièrement épuisées, du moins assez largement traitées par notre saint auteur; nous n'avons pas à revenir sur celles-là. D'autres ont été laissées indécises; et de ce nombre est celle qui concerne la patrie des mages. Aussi croyons-nous qu'il étoit impossible de la résoudre d'une manière décisive et absolue. Les autorités se partagent sur ce point, et les raisons de probabilité se partagent dans le même sens et de la même manière. Le champ a toujours été et demeure libre aux conjectures et aux opinions. Voici quelles sont les plus plausibles : Quelques Pères de l'Eglise et un grand nombre de théologiens veulent que les mages soient venus de la Chaldée, où leur science et leur profession étoient en honneur. Quelques autres, et à leur tête Origène et saint Basile le Grand, les font venir de la Mésopotamie. Plusieurs, au nombre desquels figure saint Justin, martyr, Tertullien, saint Epiphane et saint Hilaire, leur donnent pour patrie l'Arabie heureuse, contrée où abondent, comme on le sait, l'or, l'encens et la myrrhe. Il en est, enfin, qui ont pensé que les mages étoient venus de la Perse; car ce pays n'étoit pas moins célèbre que la Chaldée elle-même par les études et l'influence que les mages y exerçoient. A cette opinion se sont rangés saint Jean Chrysostôme, saint Clément et saint Cyrille d'Alexandrie, et saint Thomas lui-même penche vers ce sentiment, comme nous avons pu le remarquer.

Quoi qu'il en soit, dans chacune de ces hypothèses, ces fervents adorateurs du Christ ont pu faire, dans les treize jours qui séparent celui de sa naissance de celui de l'Epiphanie, le voyage qu'il s'agissoit d'accomplir, si l'on tient compte surtout des observations faites plus haut à cet égard par notre saint auteur lui-même. Ce qu'il y a de certain, c'est que leur voyage s'accomplit simultanément et qu'ils vinrent de la même contrée. Ce dont l'Evangile ne nous laisse pas non plus douter, c'est qu'ils sont venus de l'Orient ; mais chacun des pays que nous venons d'énumérer occupe d'une certaine façon cette position géographique par rapport à la Judée.

Saint Thomas n'a pas parlé de leur nombre; la tradition et l'opinion commune des chrétiens, corroborés du reste par ce que dit saint Léon le Grand dans un sermon sur l'Epiphanie, veulent qu'ils aient été au nombre de trois. On pense également qu'ils étoient investis de la dignité royale. Cela est loin toutefois d'être certain; mais dans tous les cas il y a lieu de croire que leur souveraineté, supposé qu'ils en aient eu une, étoit secondaire et de bien peu d'étendue. C'est ce que donne à penser le langage que leur tient Hérode; et à toutes les époques on a vu dans l'Orient de petits souverains subordonnés en partie à de grands monarques,

---

QUÆSTIO XXXVII.

De legalibus circa puerum Jesum servatis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de circumcisione Christi. Et quia circumcisio est quædam professio legis observandæ, secundùm illud *Galat.*, V : « Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ, » simul cum hoc quærendum est de aliis legalibus circa puerum Jesum observatis.

Unde quæruntur quatuor : 1° de ejus circumcisione. 2. De nominis impositione. 3° De ejus oblatione. 4° De Matris purgatione.

ARTICLE I.

Le Christ a-t-il dû être circoncis?

Il paroît que le Christ n'a pas dû être circoncis. 1° Quand la vérité se montre elle-même, la figure disparoît. Or la circoncision fut prescrite à Abraham en signe de l'alliance faite au sujet de sa postérité, comme on le voit *Genes.*, XVII; et cette alliance avoit obtenu son objet par la naissance même du Christ. Donc la circoncision devoit cesser aussitôt.

2° Chaque action du Christ est une leçon pour nous; et de là ce qu'il dit lui-même, *Joan.*, XIII, 15 : « Je vous ai donné l'exemple, afin que vous fassiez ce que j'ai moi-même fait. » Or nous n'avons pas à recevoir la circoncision, d'après ce que dit l'Apôtre, *Galat.*, V, 2 : « Si vous vous faites circoncire, le Christ n'est plus rien pour vous. » Donc il paroît que le Christ n'auroit pas dû être circoncis.

3° La circoncision a pour but de remédier au péché originel. Or le Christ n'a pas contracté ce péché, d'après ce qui a été antérieurement démontré. Donc le Christ n'auroit pas dû être circoncis.

Mais le fait prouve le contraire, *Luc.*, II, 21 : « Quand fut arrivé le huitième jour, auquel on devoit circoncire l'enfant..... »

(CONCLUSION. — Le Christ a dû être circoncis comme enfant d'Abraham, pour qu'en recevant sur lui le fardeau de la loi, il en délivrât les autres, et pour montrer qu'il avoit véritablement pris une chair humaine.)

Le Christ a dû être circoncis pour plusieurs raisons : 1° Pour montrer qu'il avoit réellement une chair humaine, et confondre ainsi, soit l'erreur de Manès, qui prétendoit que le Christ n'avoit eu qu'un corps fantastique,

mais agissant avec une certaine indépendance et une assez complète autorité sur les populations qur leur sont soumises.

ARTICULUS I.

Utrùm Christus debuerit circumcidi.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non debuerit circumcidi. Veniente enim veritate, cessat figura. Sed circumcisio fuit Abrahæ præcepta in signum fœderis quod erat de semine nascituro, ut patet *Genes.*, XVII. Hoc autem fœdus fuit in Christi nativitate completum. Ergo circumcisio statim cessare debuit.

2. Præterea, omnis Christi actio nostra est instructio; unde dicitur *Joan.*, XIII : « Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis. » Sed nos non debemus circumcidi, secundùm illud *Galat.*, V : « Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit. » Ergo videtur quòd nec Christus debuerit circumcidi.

3. Præterea, circumcicio est ordinata in remedium originalis peccati. Sed Christus non contraxit originale peccatum, ut ex suprà dictis patet. Ergo Christus non debuit circumcidi.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, II : « Postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer. »

(CONCLUSIO. — Debuit Christus tanquam filius Abrahæ circumcidi, ut legis onus in se sustinens, alios à legis onere liberaret, et carnis suæ veritatem comprobaret.)

Respondeo dicendum, quòd pluribus de causis Christus debuit circumcidi : primò quidem, ut ostendat veritatem carnis humanæ, contra Manichæum, qui dixit eum habuisse corpus

(1) De his etiam infrà, qu. 4, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3; et *Opusc.*, LX, cap. 5.

soit celle d'Apollinaire, qui faisoit du corps de notre Sauveur un corps formé d'une substance divine, soit celle de Valentin, d'après lequel le corps du Christ seroit descendu du Ciel. 2° Pour témoigner de l'institution divine de la circoncision. 3° Pour montrer qu'il étoit de la race d'Abraham, à qui la circoncision avoit été prescrite en signe de la foi qu'il avoit à la venue du Christ lui-même. 4° Pour ne pas donner aux Juifs un prétexte de ne pas le recevoir parce qu'il auroit été incirconcis. 5° Pour nous enseigner et nous persuader par son exemple la vertu d'obéissance; et c'est pour cela qu'il est circoncis le jour même où la loi le prescrivoit. 6° Pour ne point paroître rejeter le remède par lequel étoit autrefois guéri le péché de la chair, lui qui avoit pris un corps semblable à cette chair de péché. 7° Pour recevoir sur lui le fardeau de la loi, et délivrer ainsi les autres de ce fardeau, selon cette doctrine de l'Apôtre, *Galat.*, IV, 4 : «Dieu a envoyé son Fils formé sous l'empire de la loi, pour qu'il rachetât ceux qui étoient soumis à cette même loi (1).»

Je réponds aux arguments : 1° La circoncision disoit par elle-même que les disciples du Christ doivent se dépouiller du viel homme, dont le joug a été brisé par la passion même du Sauveur. La vérité représentée par cette figure n'a donc pas été pleinement accomplie par la naissance du Christ; elle ne le fut que par sa passion, avant laquelle la circoncision conservoit sa vigueur et sa vérité. Il convenoit, par conséquent, que le Christ avant sa passion fût circoncis comme un vrai fils d'Abraham.

2° Le Christ reçut la circoncision pendant qu'il étoit encore soumis à la loi. Nous pouvons dès-lors imiter, même en cela, son exemple, en observant la loi sous laquelle nous vivons; car «chaque chose a son temps

(1) «Jésus-Christ, dit Bossuet, *Elévations*, XVII, 1, souffre d'etre mis au rang des pécheurs; il va porter en lui la marque du péché de notre origine. Le voilà donc en apparence fils d'Adam comme les autres; pécheur et banni par sa naissance, il falloit qu'il portât la marque du péché, comme il devoit en porter la peine.» Telle est en réalité la première cause de la circoncision du Sauveur, comme de toutes les autres humiliations de la vie mortelle.

---

phantasticum; et contra Appollinarium, qui dixit corpus Christi esse divinitati consubstantiale; et contra Valentinum, qui dixit Christum de cœlo corpus attulisse. Secundò, ut approbaret circumcisionem, quam olim Deus instituerat. Tertiò, ut comprobaret se esse de genere Abrahæ, qui circumcisionis mandatum acceperat in signum fidei quam de ipso habuerat. Quartò, ut Judæis excusationem tolleret, ne eum reciperent, si esset incircumcisus. Quintò, ut obediendi virtutem nobis suo commendaret exemplo; unde et octava die circumcisus est, sicut in lege erat præceptum. Sextò, ut quia in similitudinem carnis peccati advenerat, remedium quo caro peccati consueverat mundari non respueret. Septimò, ut legis onus in se sustinens, alios à legis onere liberaret, secundùm illud *Galat.*, IV : «Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret.»

Ad primum ergo dicendum, quòd circumcisio per remotionem carnalis pelliculæ in membro generationis facta, significabat expoliationem vetustæ generationis, à qua quidem vetustate liberamur per passionem Christi. Et ideo veritas hujus figuræ non fuit plenè impleta in Christi nativitate, sed in ejus passione, antequam circumcisio suam veritatem et statum habebat. Et ideo decuit Christum ante suam passionem tanquam filium Abrahæ circumcidi.

Ad secundum dicendum, quòd Christus circumcisionem suscepit eo tempore, quo erat sub præcepto. Et ideo ejus actio in hoc est nobis imitanda, ut observemus ea quæ sunt nos

et son opportunité, » est-il dit, *Eccli.* VIII, 6. De plus, selon la remarque d'Origène, *in Luc.* homil. XIV, « de même que nous sommes morts avec le Christ mourant et ressuscités avec le Christ ressuscitant d'entre les morts, de même nous sommes circoncis par lui d'une circoncision spirituelle ; ce qui fait que nous n'avons nul besoin de la circoncision corporelle. » Et voilà bien ce que dit l'Apôtre, *Coloss.*, II, 11 : « En lui (dans le Christ) vous avez été circoncis, non d'une circoncision faite par la main de l'homme et qui consiste dans le dépouillement de la chair, mais par la circoncision de notre Seigneur Jésus-Christ. »

3° De même que le Christ a voulu de son propre mouvement souffrir notre mort, qui est le résultat du péché, lui qui étoit l'innocence même, afin de nous délivrer et de nous faire mourir spirituellement au péché ; de même a-t-il voulu se soumettre à la circoncision, remède établi pour guérir le péché originel, bien qu'il n'eût en aucune façon contracté ce péché, et cela pour nous délivrer du joug de la loi et réaliser en nous la circoncision spirituelle ; c'est-à-dire qu'en prenant la figure il a établi le règne de la vérité.

ARTICLE II.

A-t-il été donné au Christ un nom qui lui convînt?

Il paroît qu'il n'a pas été donné au Christ un nom qui lui convînt 1° La vérité évangélique doit répondre à celle des prophéties. Or les prophètes avoient annoncé que le Christ auroit un autre nom ; car il est dit, *Isa.*, VII, 14 : « Voilà qu'une Vierge concevra et enfantera un fils qui sera nommé Emmanuel ; » et plus loin, VIII, 3 : « Vous lui donnerez pour nom : Hâte-toi de ravir les dépouilles, enlève rapidement le butin ; »

---

tro tempore in præcepto; quia « unicuique negotio est tempus et opportunitas, » ut dicitur *Eccles.*, VIII. Et præterea, ut Origenes dicit, « sicut mortui sumus cum illo moriente, et consurreximus Christo resurgenti, ita circumcisi sumus spirituali circumcisione per Christum; et ideo carnali circumcisione non indigemus. » Et hoc est quod Apostolus dicit *Coloss.*, II : « In quo (scilicet Christo) circumcisi estis circumcisione non manufacta, in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Christus propria voluntate mortem nostram suscepit, quæ est effectus peccati (nullum in se habens peccatum) ut nos liberaret et spiritualiter nos faceret mori peccato; ita etiam et circumcisionem, quæ est remedium originalis peccati suscepit, absque hoc quòd haberet originale peccatum, ut nos à legis jugo liberaret, et ut in nobis spiritualem circumcisionem efficeret; scilicet suscipiendo figuram, impleret veritatem.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter fuerit Christo nomen impositum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter fuerit Christo nomen impositum. Veritas enim Evangelica (2), debet prænuntiationi propheticæ respondere. Sed Prophetæ aliud nomen de Christo prænuntiaverunt; dicitur enim *Isai.*, VII : « Ecce, Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel; » et VIII : « Voca nomen ejus, Accelera spolia detrahere, festina præ-

(1) De his etiam *Opusc.*, LX, cap. 6.

(2) Quippe cùm hinc Evangelium incœperit, id est *bona nuntiatio*, sicut Angelus ad pastores, *Luc.*, II, significat : *Evangelizo vobis gaudium magnum, quia natus est vobis Salvator*, etc.

et plus loin encore, IX, 6 : « On l'appellera l'Admirable, le Conseiller, Dieu, le Fort, le Père du siècle futur, le Prince de la paix ; » et *Zach.*, VI, 12 : « Voici l'homme par excellence, il sera nommé l'Orient. » C'est donc à tort qu'il a été nommé Jésus.

2° Il est dit, *Isa.*, LXII, 2 : « Il vous sera donné un nom nouveau, qui sera prononcé de la bouche même du Seigneur. » Or ce nom de Jésus n'est pas un nom nouveau ; il a été donné à plusieurs personnages de l'ancien Testament, comme on le voit par la généalogie même du Christ, *Luc.*, III. Donc il n'eût pas fallu lui donner le nom de Jésus.

3° Le nom de Jésus a trait au salut, d'après ce qui est dit, *Matth.*, I, 21 : « Elle donnera le jour à un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus ; car c'est lui qui sauvera le peuple de ses péchés. » Or le salut opéré par le Christ embrasse non-seulement les enfants de la circoncision, mais encore les incirconcis, comme l'Apôtre le dit clairement, *Rom.*, IV. Donc c'est à tort que ce nom a été donné au Christ dans sa circoncision.

Mais le contraire est établi par l'autorité de l'Ecriture, *Luc.*, II, 21 : « Quand fut arrivé le huitième jour, auquel l'enfant devoit être circoncis, on le nomma Jésus. »

(Conclusion. — Le Christ ayant été établi par Dieu Sauveur de tous les hommes, c'est avec raison que le nom de Jésus lui fut donné par l'Ange.)

Les noms doivent répondre aux propriétés des choses. Et cela paroît surtout dans les noms des genres et des espèces ; car, comme il est dit, *Métaph.*, IV, 27, le nom désigne ce qui rentre dans la définition, qui exprime elle-même la nature propre de la chose. Et le nom même qui est donné à chaque individu de l'espèce humaine, est également déterminé par quelque chose se rapportant à cet individu ; ou bien par la circonstance du temps, comme quand on donne le nom d'un saint à celui qui

---

dari ; » et IX : « Vocabitur nomen ejus, Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri sæculi, Princeps pacis : » et *Zach.*, VI, dicitur : « Ecce vir, Oriens nomen ejus. » Ergo inconvenienter vocatum est nomen ejus *Jesus*.

2. Præterea, *Isaiæ*, LXII, dicitur : « Vocabitur tibi nomen novum, quod os Domini nominavit. » Sed hoc nomen *Jesus* non est nomen novum ; sed pluribus fuit in veteri Testamento impositum, ut patet etiam ex ipsa genealogia Christi, *Luc.*, III. Ergo videtur quòd inconvenienter vocatum est nomen ejus *Jesus*.

3. Præterea, hoc nomen, *Jesus*, salutem significat, ut patet per id quod dicitur *Matth.*, I : « Pariet filium, et vocabis nomen ejus Jesum ; ipse enim salvum faciet populum suum à peccatis eorum. » Sed salus per Christum non est facta solum in circumcisione, sed etiam in præputio, ut patet per Apostolum *Rom.*, IV. Inconvenienter ergo hoc nomen fuit Christo impositum in sua circumcisione.

Sed contra est, auctoritas Scripturæ, in qua dicitur *Luc.*, II, quòd « postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer, vocatum est nomen ejus Jesus. »

(Conclusio. — Cùm Christo hoc divinæ gratiæ munus collatum fuerit ut omnium salvator esset, convenienter ei nomen Jesus ab Angelo impositum fuit.)

Respondeo dicendum, quòd nomina debent proprietatibus rerum respondere. Et hoc patet in nominibus generum et specierum ; quia, ut dicitur IV. *Metaph.* (text. 28), ratio quam significat nomen, est definitio quæ designat propriam rei naturam. Nomina autem singularium hominum semper imponuntur ab aliqua proprietate ejus cui nomen imponitur ; vel à tempore, sicut imponuntur nomina aliquorum Sanctorum his qui in eorum festis nascuntur ;

est né le jour de sa fête ; ou bien à raison de la parenté, comme quand on donne à un enfant le nom de son père, ou d'un autre membre de sa famille; c'est ainsi que les parents du Précurseur vouloient lui donner le nom de son père, Zacharie, et non celui de Jean, par la raison « qu'il n'y avoit personne dans sa famille qui portât ce nom, » *Luc.*, I, 61. Le nom peut tenir encore à un événement, comme lorsque Joseph nomma son premier né Manassès, en disant lui-même : « Dieu m'a fait oublier toutes mes peines, » *Genes.*, XLI, 51 ; ou bien encore à une qualité de celui à qui le nom est donné, et c'est ainsi qu'il est raconté que l'enfant qui sortit le premier du sein de Rébecca, étant tout couvert de poils, fut nommé Esaü, ce qui veut dire *roux*. Quant aux noms qui sont imposés par Dieu même, ils expriment toujours quelques dons gratuits et divins; c'est ainsi qu'il est dit, *Genes.*, XVII, 5 : « Vous vous nommerez Abraham, parce que vous serez le père de nations nombreuses ; » et *Matth.*, XVI, 18 : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise. » Comme donc le Christ avoit été établi par une disposition de la grace divine pour être le Sauveur de tous les hommes, c'est à juste titre qu'il a été nommé Jésus, puisque ce nom signifie *Sauveur* (1); et ce nom avoit été désigné d'avance par l'ange, non-seulement à la Mère, mais encore à Joseph, qui devoit être le père nourricier de cet enfant divin.

Je réponds aux arguments : 1° Ce nom de Jésus se trouve renfermé de quelque manière dans tous les noms donnés par ces différents textes;

(1) D'après l'étymologie hébraïque, celle évidemment qui doit prévaloir ici. Ce nom de Jésus, s'il falloit lui donner une origine grecque, signifieroit *médecin;* et l'on voit que cette signification, pourvu qu'on la maintienne dans toute sa pureté, ne s'éloigne pas trop de la première. Au fond, toutes les langues ont entre elles des traits frappants de similitude ou d'identité, qui éclatent surtout dans les mots où se concentrent le mieux les pensées et les sentiments des hommes. Le nom du divin Sauveur ne rappelle pas seulement le plus grand des bienfaits accordés au genre humain; mais il a constamment été la source, la cause, le mobile et le but des plus généreuses aspirations qui aient exercé sur la terre leurs fecondes influences. C'est lui qui règle et modère le pouvoir, couronne la gloire et consacre le bonheur; il est la consolation de l'infortune, la protection des opprimés, la lumière des aveugles, le gage de

---

vel à cognatione, sicut cum filio imponitur nomen patris, vel alicujus de cognatione ejus; sicut propinqui Joannis Baptistæ volebant eum vocare nomine patris sui Zachariam, non autem Joannem; « quia nullus erat in cognatione ejus, qui vocaretur hoc nomine, » ut dicitur *Luc.*, I. Vel etiam ab eventu, sicut Joseph vocavit primogenitum suum *Manassen,* dicens : « Oblivisci fecit me Deus omnium laborum meorum, » *Genes.*, XLI. Vel etiam ex aliqua qualitate ejus cui nomen imponitur, sicut *Genes.*, XVII, dicitur quòd quia qui primus egressus est de utero matris, rufus erat, et totus in morem pellis hispidus, vocatum est nomen ejus *Esau*, quod interpretatur *rubeus.* Nomina autem quæ imponuntur aliquibus divinitus, semper significant aliquod gratuitum donum eis divinitus datum, sicut *Genes.*, XVII, dictum est Abrahæ : « Appellaberis Abraham, quia patrem multarum gentium constitui te. » Et *Matth.*, XVI, dictum est Petro : « Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam. » Quia igitur Christo hoc munus gratiæ collatum erat, ut per ipsum omnes salvarentur, ideo convenienter vocatum est nomen ejus *Jesus*, id est, *Salvator,* Angelo hoc nomen prænuntiante, non solum Matri, sed etiam Joseph, quia erat futurus ejus nutritius.

Ad primum ergo dicendum, quòd in omnibus illis nominibus quodammodo significatur hoc nomen *Jesus*, quod est significativum salutis,

c'est toujours le salut qu'on entend exprimer ; ainsi, il est appelé Emmanuel, ce qui veut dire, *Dieu avec nous;* et par là est désignée la cause du salut, laquelle réside dans l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine, union par laquelle Dieu a été avec nous, comme appartenant à notre propre nature. Quand le Prophète dit : « Donnez-lui pour nom : Hâte-toi de ravir les dépouilles,» il désigne l'ennemi des mains duquel il nous a délivré ; et cet ennemi est le diable, dont le Christ a ravi les dépouilles, selon cette parole de saint Paul, *Coloss.*, II, 15 : « Ayant dépouillé les Principautés et les Puissances, il les a hardiment données en spectacle. » Par cette autre prophétie : « Il sera nommé l'Admirable,..... » se trouvent exprimés les moyens et le terme de notre salut, puisque c'est par l'admirable sagesse de Dieu et par sa force que nous sommes conduits à l'héritage du siècle à venir, où nous jouirons de la paix parfaite promise aux enfants de Dieu, ayant Dieu lui-même pour Prince et pour Chef. Enfin, cette parole : « Voici l'homme par excellence, il sera nommé l'Orient, » a le même objet que la première, à savoir le mystère même de l'Incarnation; car c'est là l'Orient d'où « la lumière a jailli, au milieu des ténèbres, pour ceux qui ont le cœur droit, » *Psalm.* CXI, 4.

2° Ceux qui ont porté le nom de Jésus avant le Christ, ont pu le justifier à certains égards, en sauvant, par exemple, leur peuple d'un danger corporel ou d'une oppression temporelle. Mais quand il s'agit du salut spirituel et universel des hommes, un tel nom convient uniquement au Christ. Et c'est pour cela qu'il est appelé un nom nouveau.

3° D'après ce que nous lisons, *Genes.*, XVII, Abraham reçut de Dieu en même temps, et son nom, et le précepte de la circoncision. De là étoit venu

l'immortalité dans les bras même de la mort et jusque dans la nuit de la tombe ; il est le nom propre de la vertu, l'inébranlable fondement de la justice, le pur reflet de l'amour divin, le puissant lien de la charité fraternelle, l'idéal suprême et le parfait exemplaire de la sainteté. il est la force et la joie des bons, le remords et la terreur des méchants, la dernière espérance de tous, la raison d'être du repentir et de l'innocence. Il faut surtout lire sur le nom adorable de Jésus saint Bernard et Bossuet.

Nam in hoc quod dicitur *Emmanuel*, quod interpretatur, *nobiscum Deus*, designatur causa salutis, quæ est unio divinæ et humanæ naturæ in persona Filii Dei, per quam factum est ut Deus esset nobiscum quasi particeps nostræ naturæ. Per hoc autem quod dicitur : « Voca nomen ejus, Accelera spolia detrahere, » etc., designatur à quo nos salvavit ; quia à diabolo, cujus spolia abstulit, secundùm illud *Col.*, II : « Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter. » In hoc autem quod dicitur : « Vocabitur nomen ejus admirabilis, » etc., designatur via et terminus nostræ salutis, in quantum scilicet admirabili divinitatis consilio, et virtute, ad hæreditatem futuri sæculi perducimur, in quo erit pax perfecta filiorum Dei, sub ipso principe Deo. Quod verò dicitur : « Ecce vir, Oriens nomen ejus, » ad idem refertur quod ad primum, scilicet ad Incarnationis mysterium, secundùm quod « exortum est in tenebris lumen rectis corde. »

Ad secundum dicendum, quòd his qui fuerunt ante Christum, potuit convenire hoc nomen, *Jesus*, secundùm aliquam aliam rationem, putà quia aliquam particularem et temporalem salutem attulerunt. Sed secundùm rationem spiritualis et universalis salutis, hoc nomen proprium est Christo. Et secundùm hoc dicitur esse nomen novum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut *Genes.*, XVII, legitur, simul Abraham suscepit nominis impositionem à Deo, et circumcisionis manda-

l'usage chez les Juifs de donner leur nom aux enfants le jour même où ils étoient circoncis, comme si jusque-là ils n'avoient pas eu la perfection de leur être. C'est également dans le baptême que nous donnons maintenant leurs noms aux enfants. Voilà pourquoi, sur cette parole, *Prov.*, IV, 3 : « J'ai été moi-même enfant sous l'autorité d'un père, l'unique et le bien-aimé de ma mère, » la Glose dit : « Pourquoi Salomon affirme-t-il qu'il est le fils unique de sa mère, quand l'Ecriture nous apprend qu'il avoit été précédé d'un frère utérin, si ce n'est que ce frère étant mort presque aussitôt après sa naissance, demeura sans nom comme s'il n'avoit jamais été. » Le Christ donc a dû recevoir son nom en même temps qu'il étoit circoncis.

ARTICLE III.

Le Christ a-t-il été convenablement offert dans le temple?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que le Christ fût offert comme il l'a été dans le temple. 1° Il est dit, *Exod.*, XIII, 2 : « Consacrez-moi chaque premier-né, la première cause des douleurs maternelles, parmi les enfants d'Israël. » Or la Vierge a enfanté sans douleur. Donc le Christ n'a pas dû être offert au temple en vertu de cette loi.

2° Ce qui est toujours présent à quelqu'un ne sauroit évidemment lui être présenté. Or l'humanité du Christ fut toujours éminemment présente à Dieu, puisquelle lui a toujours été personnellement unie. Donc il ne falloit pas que le Christ fût présenté au Seigneur.

3° Le Christ est la grande victime, à laquelle se rapportent toutes les hosties de l'ancienne loi, comme les figures se rapportent à la vérité. Or une hostie n'en réclame pas une autre. Donc il ne convenoit pas qu'une autre hostie fût offerte pour le Christ.

4° Parmi les hosties légales, la principale étoit l'agneau, puisque c'étoit

---

tum. Et ideo apud Judæos consuetum erat, ut ipso die circumcisionis nomina pueris imponerentur, quasi ante circumcisionem perfectum *esse* non habuerint; sicut etiam nunc pueris in Baptismo nomina imponuntur. Unde, super illud *Prov.*, IV : « Ego filius fui patris mei, tenellus et unigenitus coram matre mea, » dicit Glossa : « Quare Salomon se unigenitum coram matre nominat, quem fratrem uterinum præcessisse Scriptura testatur, nisi quia ille mox natus sine nomine quasi nunquam esset, de vita decessit. » Et ideo Christus, simul cum fuit circumcisus, nominis impositionem accepit.

ARTICULUS III.

Utrùm Christus convenienter fuerit in templo oblatus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter fuerit Christus in templo oblatus. Dicitur enim *Exod.*, XIII : « Sanctifica mihi omne primogenitum quod aperit vulvam in filiis Israel. » Sed Christus exivit de clauso Virginis utero, et ita matris vulvam non aperuit. Ergo Christus ex hac lege non debuit in templo offerri.

2. Præterea, illud quod est semper præsens alicui non potest ei præsentari. Sed Christi humanitas semper fuit Deo maximè præsens, utpotè semper ei conjuncta in unitate personæ. Ergo non oportuit quòd coram Domino sisteretur.

3. Præterea, Christus est hostia principalis, ad quam omnes hostiæ veteris legis referuntur, sicut figura ad veritatem. Sed hostiæ non debet esse alia hostia. Ergo non fuit conveniens ut pro Christo alia hostia offerretur.

4. Præterea, inter legales hostias præcipua

là le sacrifice perpétuel, *Num.*, XXVIII; et c'est pour cela que le Christ est appelé l'agneau de Dieu, *Joan.*, I. Donc il eût été convenable que pour le Christ on offrît un agneau plutôt qu'une paire de tourterelles ou de petites colombes.

Mais le contraire repose sur l'autorité de l'Ecriture, qui nous raconte le fait avec ses principales circonstances, *Luc.*, II.

(Conclusion. — Le Christ ayant voulu être soumis à la loi, et étant le premier-né de sa mère, il convenoit qu'il fût présenté au temple avec les offrandes prescrites par la loi.)

Le Christ, avons-nous dit, art. 1, a voulu subir le joug de la loi pour délivrer ceux qui le portoient, et pour que la justification figurée dans la loi s'accomplît spirituellement dans ceux qui seroient ses membres. Or il y a deux préceptes dans la loi concernant les enfants nouveau-nés : l'un général et qui s'étend à tous, en vertu duquel un sacrifice étoit offert, soit pour un fils soit pour une fille, quand les jours de la purification de la mère étoient complétés, *Levit.*, XII. Ce sacrifice avoit pour objet, et d'expier le péché dans lequel l'enfant avoit été conçu et étoit né, et de consacrer cet enfant d'une certaine manière, puisqu'il étoit alors pour la première fois présenté au temple. Voilà pourquoi on offroit une chose pour l'holocauste et une autre pour le péché. Il y avoit en outre un précepte spécial pour les premiers-nés, tant des hommes que des animaux. Dieu s'étoit, en effet, réservé tous les premiers-nés des enfants d'Israël, par la raison qu'il avoit frappé tous les premiers-nés d'Egypte, soit parmi les hommes soit parmi les animaux, sans toucher aux premiers-nés des enfants d'Israël, et pour la délivrance de ce peuple. Ce précepte se lit, *Exod.*, XIII. Là nous est encore préfiguré le Christ, « qui est le premier-né parmi

---

fuit agnus, qui erat juge sacrificium, ut habetur *Numer.*, XXVIII; unde etiam Christus dicitur *agnus, Joan.*, I : « Ecce Agnus Dei. » Magis ergo fuit conveniens quòd pro Christo offerretur agnus, quam par turturum vel duo pulli columbarum.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ, quæ hoc factum esse testatur, *Luc.*, II.

(Conclusio. — Cùm Christus voluerit sub lege fieri, et ex matre fuerit primogenitus, congruum fuit ut in templo præsentaretur cum oblationibus in lege præceptis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), Christus voluit sub lege fieri, ut eos qui sub lege erant, redimeret, et ut justificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur (1). De prole autem nata duplex præceptum in lege traditur : unum quidem generale, quoad omnes; ut scilicet completis diebus purificationis matris offerretur sacrificium pro filio, sive pro filia, ut habetur *Levit.*, XII. Et hoc quidem sacrificium erat et ad expiationem peccati, in quo proles erat concepta et nata, et etiam ad consecrationem quamdam ipsius, quia tunc primò præsentabatur in templo. Et ideo aliquid offerebatur in holocaustum, et aliquid pro peccato. Aliud autem præceptum erat speciale in lege de primogenitis, tam in hominibus quam in jumentis. Sibi enim Dominus deputaverat omne primogenitum filiorum Israel, pro eo quod ad liberationem populi Israel percusserat primogenita Ægypti ab homine usque ad pecus, primogenitis filiorum Israel reservatis. Et hoc mandatum ponitur *Exod.*, XIII, in quo etiam præfigurabatur Christus, qui est « primogenitus in multis fra-

(1) Usurpatum ex Apostolo, *ad Rom.*, VIII, vers. 4, ubi dicitur, *de peccato damnasse peccatum, ut justificatio legis* (vel justitia, τὸ δικαίωμα) *impleretur in nobis qui non se-*

un grand nombre de frères, » *Rom.*, VIII, 29. Puis donc que le Christ ayant voulu naître d'une femme étoit comme son premier-né, et que de plus il avoit voulu porter le joug de la loi, l'Evangéliste nous montre que ces deux préceptes furent observés à son égard : d'abord, celui qui regarde les premier-nés : « ils portèrent l'enfant à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, d'après ce qui est écrit dans sa loi, que tout enfant mâle sortant le premier du sein de sa mère, sera appelé une chose consacrée à Dieu. » Puis, le précepte qui regarde généralement tous les enfants : « pour offrir l'hostie, selon ce qui est prescrit dans la loi du Seigneur, une paire de tourterelles ou deux petites colombes (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Nous dirons avec saint Grégoire de Nysse : « Ce précepte de la loi devoit être accompli par le Verbe divin incarné, d'une manière toute particulière et qui diffère essentiellement de ce qui avoit lieu pour les autres hommes. Sa conception, en effet, est un mystère ineffable, aussi bien que sa naissance ; il est sorti du sein virginal sans porter aucune atteinte à une intégrité que rien n'avoit altérée auparavant et que rien n'altéra depuis. » C'est là ce qui est renfermé dans le texte de l'Evangile. Les qualifications données à cet enfant divin portent le même caractère. Il est appelé Saint par excellence ; « sa naissance immaculée le met à l'abri de toute contagion terrestre, » selon l'expression de saint Ambroise.

2° C'est pour nous que le Fils de Dieu s'est fait homme et a été circon-

(1) « Je ne suis pas venu dissoudre la loi, mais l'accomplir, » a dit Jésus-Christ dans l'Evangile ; ce qu'il a pleinement réalisé dans un double sens : il en a d'abord accompli tous les préceptes, en s'y conformant pendant toute sa vie, depuis la circoncision jusqu'à la manducation de l'agneau pascal dans la dernière Cène ; et c'est ainsi qu'il a voulu être présenté au temple, comme tous les enfants d'Israël, et se racheter par les victimes prescrites, mais par les victimes des pauvres, comme notre saint auteur va le remarquer, à la suite des anciens

---

tribus, » ut dicitur *Rom.*, VIII. Quia igitur Christus ex muliere natus, erat quasi primogenitus, et voluit fieri sub lege, hæc duo Evangelista Lucas circa eum fuisse observata ostendit : primò quidem, id quod pertinet ad primogenitos, cùm dicit : « Tulerunt illum in Jerusalem, ut sisterent eum Domino, sicut scriptum est in lege Domini, quia omne masculinum adaperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur. » Secundò, illud quod pertinet communiter ad omnes, cùm dixit : « Ut darent hostiam, secundùm quod dictum erat in lege Domini, par turturum, aut duos pullos columbarum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius Nyssenus dicit, « illud legis præceptum in solo incarnato Deo singulariter et ab aliis differenter impleri videtur. Ipse namque solus ineffabiliter conceptus ac incomprehensibiliter editus, virginalem uterum aperuit, non antea connubio reseratum, servans et post partum inviolabile signaculum (1) castitatis. » Unde quod dicit : « Adaperiens vulvam, » designat, quòd nihil antea, inde intraverat vel exiverat. Et per hoc etiam specialiter dicitur *masculinus*, quia nihil de fœmineitate culpæ portavit. Singulariter etiam *sanctus*, quia « terrenæ contagia corruptelæ, immaculati partus novitate non sensit, » ut Ambrosius dicit.

Ad secundùm dicendum, quòd sicut Filius

cundùm carnem ambulamus, sed secundùm Spiritum, vel *gratiâ Spiritûs*, ut ibidem Theodoretus commentatur.

(1) Sive *inviolabilia signacula*, ex græco τὰ σήμαντρα ἀπαράτρωτα, ut in Orat. *De occursu Domini* videre est.

cis et non pour lui-même ; il vouloit par là nous rendre participants de sa nature divine en nous appelant à la circoncision spirituelle. C'est pour nous également qu'il a été offert au Seigneur, voulant ainsi nous apprendre à nous consacrer nous-mêmes à son service. Sa présentation a eu lieu après sa circoncision, afin de nous apprendre que celui-là seul qui est circoncis de tous les vices, est digne de se présenter devant Dieu.

3° C'est avec raison qu'il a voulu que les hosties légales fussent offertes pour lui, bien qu'il fût lui-même l'hostie véritable ; la figure s'unissoit ainsi à la vérité, et la vérité consacroit la figure, à l'encontre de ceux qui prétendent que le Dieu de la loi n'est pas celui que le Christ a prêché dans l'Evangile (1) ; « car il ne faut pas penser, comme le dit Origène *in Luc.*, homil. XIV, que le Dieu bon ait formé son Fils sous la loi de son ennemi, sous une loi qu'il n'auroit pas lui-même faite. »

4° Il étoit ordonné, *Levit.*, XII, à ceux qui étoient en état de faire une telle offrande, de donner un agneau pour leur fils ou leur fille, en même temps qu'une tourterelle ou une colombe ; et quant à ceux qui ne le pouvoient pas, ils devoient offrir deux tourterelles ou deux petites colombes. Aussi le Seigneur qui, « tout riche qu'il est, s'est fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir de sa propre indigence, » II. *Corinth.*, VIII, 9, a voulu qu'on fît pour lui l'offrande des pauvres, tout comme il avoit voulu dans sa naissance être enveloppé de pauvres langes et couché dans une crèche. Ces oiseaux eux-mêmes, d'ailleurs, renfermoient une sorte de figure ; la tourterelle, qui est susceptible d'apprendre à parler, représen-

docteurs de l'Eglise. Puis, le Christ a accompli la loi d'une manière plus spéciale et plus éminente ; en la conduisant à sa perfection, en réalisant les promesses et les espérances dont elle étoit pleine, ou remplaçant la figure et le symbole par l'immuable vérité.

(1) Plusieurs sectes chrétiennes, dont la principale fut le manichéisme, par des emprunts faits, soit au dualisme persan, soit à des vieilles écoles de philosophie, partageoient la création universelle entre le principe du bien et celui du mal, le Dieu bon et le Dieu mauvais. Dans cette division, la loi ancienne revenoit à celui-ci, et l'Evangile à celui-là. C'est contre ces dangereuses et sombres rêveries qu'eurent à lutter les premiers apologistes du christianisme. Origène les a surtout combattues dans ses commentaires des Livres saints.

Dei non propter seipsum factus est homo et circumcisus in carne, sed ut nos per gratiam faceret deos, et ut spiritualiter circumcidamur, sic propter nos sistitur Domino, ut discamus Deo præsentare nosmetipsos. Et hoc post circumcisionem ejus factum est, ut ostendat neminem nisi circumcisum vitiis, dignum esse divinis conspectibus.

Ad tertium dicendum, quòd propter hoc ipsum voluit hostias legales pro se offerri, qui erat vera hostia, ut figura veritati conjungeretur, et per veritatem figura approbaretur, contra illos qui Deum legis negant à Christo fuisse in Evangelio prædicatum. « Non enim putandum est, ut Origenes dicit Homilia XIV. *in Luc.*, quòd Filium suum bonus Deus sub lege inimici fecerit, quam ipse non dederat. »

Ad quartum dicendum, quòd *Levit.*, XII, præcipitur, ut qui possent, agnum pro filio aut filia, simul et turturem sive columbam offerrent; qui verò non sufficerent ad offerendum agnum, duos turtures, vel duos columbarum pullos offerrent. Dominus ergo qui « cum dives esset, propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus, » ut dicitur II. *ad Cor.*, VIII, pro se pauperum hostiam voluit offerri ; sicut et in ipsa nativitate pannis involvitur, et reclinatur in præsepio. Nihilominus tamen hujusmodi aves figuræ congruunt; turtur enim, quia est avis loquax, prædicationem et con-

toit la prédication de l'Evangile, et la confession de la foi ; son innocence représentoit la chasteté, et l'isolement où elle vit, la contemplation. La colombe par sa mansuétude et sa simplicité sembloit annoncer le règne de ces mêmes vertus, et son habitude de vivre en compagnie est comme un symbole de la vie active ; en sorte qu'une telle victime présageoit la perfection du Christ et de ses membres. En outre, ces deux oiseaux par les doux gémissements qu'ils font entendre exprimoient la tristesse des saints dans cette vallée de larmes, avec cette différence que la solitaire tourterelle désignoit les larmes versées dans le secret de l'oraison, et que la colombe par ses habitudes contraires représente mieux les prières publiques de l'Eglise. On offroit, enfin, ces oiseaux par paire, pour montrer que la sainteté ne doit pas seulement être le partage de l'ame, mais qu'elle doit aussi régner dans le corps.

ARTICLE IV.

Etoit-il convenable que la Mère de Dieu vînt au temple pour sa purification?

Il paroît que ce n'est pas là une chose qui convînt à Marie. 1° La purification suppose toujours une certaine impureté. Or nulle impureté dans la B. Vierge, comme on l'a déjà dit. Donc aussi nul besoin de purification.

2° Il est écrit, *Levit.*, XII, 2 : « Une femme qui a conçu et mis au monde un enfant mâle, demeurera impure pendant sept jours. » Aussi lui est-il défendu d'entrer dans le sanctuaire avant que le temps de sa purification soit expiré. Or la B. Vierge a été affranchie de la loi commune, et dans la conception et dans l'enfantement. Donc elle n'eût pas dû se présenter au temple pour sa purification.

---

fessionem fidei significat, quia verò est animal castum, significat castitatem, quia verò est animal solitarium, significat contemplationem. Columba verò est animal mansuetum et simplex, mansuetudinem et simplicitatem significans; est etiam animal gregale, unde significat vitam activam; et ideo hujusmodi hostia figurabat perfectionem Christi et membrorum ejus. Utrumque etiam animal propter consuetudinem gemendi, præsentes Sanctorum luctus designabat; sed turtur, quæ est solitaria, significat secretas orationum lacrymas; columba verò, quæ est gregalis, significat publicas orationes Ecclesiæ. Utrumque verò animal duplicatum offertur, ut sanctitas sit non solum in anima, sed etiam in corpore.

ARTICULUS IV.

Utrùm Mater Dei convenienter ad templum purganda accesserit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter Mater Dei purganda ad templum accesserit. Purgatio enim non videtur esse nisi ab immunditia. Sed in B. Virgine nulla fuit immunditia, ut ex suprà dictis patet (1). Ergo non debuit ut purganda ad templum accedere.

3. Præterea, *Levit.*, XII, dicitur : « Mulier quæ suscepto semine peperit masculum, immunda erit septem diebus. » Et ideo ei præcipitur quòd non ingrediatur Sanctuarium donec impleantur dies purgationis ejus. Sed beata Virgo peperit masculum sine virili semine. Non ergo debuit ad templum venire purganda.

(1) De his etiam *Opusc.*, VI, cap. 6.
(2) Art. scilicet præced., ad 1.

3° Une impureté n'est effacée que par la grace. Or la grace n'étoit pas conférée par les sacrements de l'ancienne loi ; c'est Marie plutôt qui portoit avec elle l'auteur de la grace. Donc elle n'eût pas dû venir se purifier au temple.

Mais le contraire repose sur l'autorité de l'Ecriture, *Luc.*, II, 22 : « Quand furent accomplis les jours de la purification de Marie, d'après la loi de Moïse.... »

Conclusion. — Quoique Marie fût exempte de péché, il convenoit néanmoins qu'elle vînt au temple, en vertu de son humilité, pour y remplir les cérémonies de la purification.)

De même que la plénitude de la grace dérive du Christ dans sa Mère, de même il falloit que la Mère se conformât à l'humilité du Fils; car « c'est aux humbles que Dieu donne sa grace, » *Jac.*, IV, 6. Voilà pourquoi le Christ ayant voulu lui-même, bien qu'il ne fût pas soumis à la loi, subir la circoncision et les autres prescriptions légales, pour donner l'exemple de l'obéissance et de l'humilité, pour rendre témoignage à la loi et pour ôter aux Juifs tout sujet de calomnie, il a voulu aussi, et pour les mêmes raisons, que sa Mère accomplît également les observances légales, dont elle étoit néanmoins exempte par sa dignité (1).

Je réponds aux arguments : 1° Bien qu'il n'y eût en elle aucune impureté, la B. Vierge a voulu néanmoins accomplir la cérémonie de la purification, non plus dès lors par besoin, mais par respect pour le précepte. C'est ce que l'Evangéliste semble indiquer en disant : « Quand le jour de sa purification fut arrivé selon la loi ; » car par elle-même Marie n'avoit pas besoin de purification.

(1) Tous ces mystères de l'enfance du Sauveur et de la maternité divine de Marie ont fourni à l'éloquence et surtout à la piété d'un grand nombre de génies chrétiens le sujet des plus magnifiques développements et des leçons les plus touchantes. Nous ne saurions assez recommander à nos lecteurs l'étude suivie des *Elévations sur les mystères*, par le grand évêque de Meaux, pendant qu'ils parcourront ces différentes thèses traitées avec tant de précision, d'ordre et d'austère sobriété par l'ange de l'Ecole. Saint Bernard a développé plusieurs de ces

---

3. Præterea, purgatio ab immunditia non fit nisi per gratiam. Sed sacramenta veteris legis gratiam non conferebant; sed ipsa potius secum gratiæ auctorem habebat. Non ergo conveniens fuit ut ad templum purganda veniret.

Sed contra est, auctoritas Scripturæ, qua dicitur *Luc.*, II, quòd « impleti sunt dies purgationis Mariæ secundùm legem Moysi. »

(Conclusio. — Quinquam B. Virgo peccato non fuerit obnoxia, decuit tamen ex humilitatis suæ gratia, ut in templo veluti purganda præsentaretur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut plenitudo gratiæ à Christo derivatur in Matrem, ita decuit ut Mater humilitati Filii conformaretur; « Humilibus enim Deus dat gratiam, » ut dicitur *Jacob*, IV. Et ideo, sicut Christus, licet non esset legi obnoxius, voluit tamen circumcisionem et alia legis onera subire, ad demonstrandum humilitatis et obedientiæ exemplum, ut approbaret legem et ut calumniæ occasionem Judæis tolleret, propter easdem rationes voluit Matrem suam implere legis observantias, quibus tamen non erat obnoxia.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet beata Virgo nullam haberet immunditiam, voluit tamen purgationis observantiam implere, non propter indigentiam, sed propter legis præceptum. Et ideo signanter Evangelista dicit, quòd « impleti sunt dies purgationis ejus secundùm legem; » ipsa enim secundùm se purgatione non indigebat.

2° On diroit vraiment que Moïse a voulu, par les termes mêmes de sa loi, faire une exception en faveur de la Mère de Dieu, puisqu'elle a conçu en dehors de la loi commune (1); d'où il suit évidemment qu'elle n'étoit pas obligée d'accomplir ce précepte; c'est volontairement qu'elle s'y est soumise, comme il vient d'être dit.

3° Les sacrements de l'ancienne loi n'effaçoient pas la coulpe, puisque la grace seule peut l'effacer; mais ils préfiguroient cette grace. Ils purifioient seulement d'une manière extérieure et relevoient d'une sorte d'irrégularité, comme nous l'avons dit I, II quest. CII, art. 5, 6 et 7. Mais la B. Vierge n'avoit contracté aucune sorte d'impureté; elle n'avoit donc pas besoin d'être purifiée.

QUESTION XXXVIII.

Du baptême de Jean.

Nous avons maintenant à considérer le baptême que le Christ a voulu recevoir, c'est-à-dire le baptême de Jean. Nous considérerons d'abord ce baptême en général; puis, dans son application à notre divin Sauveur.

Sous le premier rapport six questions se présentent : 1° Convenoit-il que Jean baptisât? 2° Ce baptême venoit-il de Dieu? 3° Donnoit-il la grace? 4° D'autres personnes que le Christ devoient-elles recevoir ce baptême?

sujets, dans ses sermons en particulier, d'une manière vraiment admirable. La piété chrétienne trouveroit difficilement ailleurs un aliment plus pur, plus substantiel, plus suave.

(1) Cette considération à peine indiquée par notre saint auteur, devient singulièrement frappante quand on lui donne pour base un examen approfondi et détaillé du texte même de la loi. Mais encore ici le travail est fait d'avance par l'ingénieux et fervent abbé de Clairvaux, dans son troisième sermon sur *la purification de la Vierge*. Et, à vrai dire, saint Thomas

---

Ad secundum dicendum, quòd signanter Moyses videtur fuisse locutus ad excipiendam ab immunditia Matrem Dei, quæ non peperit suscepto semine. Et ideo patet, quòd non obligabatur ad impletionem illius præcepti; sed voluntariè purgationis observantiam adimplevit, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd legalia sacramenta non purgabant ab immunditia culpæ, quod fit per gratiam, sed hanc purgationem præfigurabant. Purgabant autem purgatione quadam carnali ab immunditia irregularitatis cujusdam, sicut in II. parte dictum est. Neutram tamen immunditiam B. Virgo contraxerat; et ideo non indigebat purgari.

QUÆSTIO XXXVIII.

De baptismo Joannis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de baptismo, quo Christus baptizatus est. Et quia Christus baptizatus est baptismo Joannis, primò considerandum est de baptismo Joannis in communi; secundò de baptizatione Christi.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm convenienS fuerit quòd Joannes baptizaret. 2° Utrùm ille baptismus fuerit à Deo. 3° Utrùm contulerit gratiam. 4° Utrùm alii præter Christum illo baptismo debuerint baptizari. 5° Utrùm

5° Devoit-il cesser aussitôt après que le Christ fut baptisé? 6° Ceux qui avoient reçu le baptême de Jean devoient-ils après cela recevoir celui du Christ?

ARTICLE I.

Convenoit-il que Jean baptisât?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que Jean donnât le baptême. 1° Tout rit sacramentel appartient à une loi. Or Jean n'introduisoit pas une loi nouvelle. Il ne convenoit donc pas qu'il introduisît un nouveau baptême.

2° Jean fut envoyé de Dieu pour rendre témoignage comme prophète, selon cette parole, *Luc.*, I, 76 : « Vous, enfant, vous serez appelé le prophète du Très-Haut. » Or les prophètes qui précédèrent le Christ n'ont pas introduit de nouveau rit; ils se contentoient d'exhorter le peuple à observer fidèlement les rites de la loi, comme le faisoit Malachie, ult., 4 : « Souvenez-vous de la loi de Moïse mon serviteur. » Donc Jean n'auroit pas dû non plus introduire un rit nouveau.

3° Quand une chose surabonde, ce n'est pas le cas d'y ajouter. Or chez les Juifs il y avoit surabondance de baptêmes, comme on le voit, *Matth.*, VII, 3 : « Les Pharisiens et les autres Juifs ne mangent pas s'en s'être fréquemment lavés les mains; ils se lavent également à leur retour de la place publique, avant de prendre leur repas; et ils tiennent encore de leurs traditions l'usage d'un grand nombre d'autres ablutions, celles des coupes, des vases, des vaisseaux d'airain et des lits. » Donc Jean n'avoit pas besoin d'introduire un nouveau baptême.

nous semble avoir simplement résumé la doctrine de cet illustre serviteur de l'Eglise et de Marie.

---

baptismus ille cessare debuerit Christo baptizato. 6° Utrùm baptizati baptismo Joannis, erant postea baptizandi baptismo Christi.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerit conveniens Joannem baptizare.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit conveniens Joannem baptizare. Omnis enim ritus sacramentalis ad aliquam pertinet legem. Sed Joannes non introduxit novam legem. Ergo inconveniens fuit quòd novum ritum baptizandi introduceret.

2. Præterea, Joannes fuit missus à Deo in testimonium tanquam propheta, secundùm illud *Luc.*, I (2) : « Tu, puer, propheta Altissimi vocaberis. » Sed prophetæ qui fuerunt ante Christum, non introduxerunt novum ritum, sed ad observantiam legalium rituum inducebant, ut patet *Malach.*, ult. : « Mementote legis Moysi servi meo. » Ergo nec Joannes novum ritum baptizandi introducere debuit.

3. Præterea, ubi est alicujus rei superfluitas, non est ad illud aliquid addendum. Sed Judæi excedebant in superfluitate baptismatum; dicitur enim *Marc.*, VII, quòd « Pharisæi et omnes Judæi nisi crebro laverint manus, non manducant; et à foro venientes nisi baptizentur, non comedunt; et alia multa sunt quæ tradita sunt illis servare baptismata, calicum et urceorum et æramentorum, et lectorem. » Ergo inconveniens fuit quòd Joannes baptizaret.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 4.

(2) Ut et illud *Joan.*, I, vers. 6 : *Fuit homo missus à Deo, cui nomen erat Joannes. Hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine.* Nec refert quòd prophetam se

Mais le contraire repose sur l'autorité de l'Evangile, *Matth.*, III, 6; car après avoir loué la sainteté de Jean, il ajoute : « Beaucoup alloient le trouver et étoient baptisés par lui dans le Jourdain. »

(CONCLUSION. — Il convenoit que Jean baptisât, soit pour que le Christ fût manifesté dans son baptême, soit pour que les hommes fussent ainsi mieux disposés à recevoir le baptême du Christ et à pratiquer les œuvres de pénitence et de religion qu'il impose.)

Le baptême de Jean présentoit quatre sortes de convenances : 1° Il falloit que le Christ fût baptisé par Jean, afin de donner sa consécration au baptême, selon la remarque de saint Augustin; 2° il le falloit pour que le Christ fût manifesté; et de là ce que dit Jean-Baptiste lui-même, *Joann.*, I, 31 : « C'est pour qu'il soit manifesté dans Israël que je suis venu donnant le baptême de l'eau. » Et, en effet, il annonçoit le Christ aux foules qui accouroient à son baptême, et cela lui devenoit ainsi plus facile que s'il se fût mis à l'annoncer aux individus isolés, comme le dit saint Chrysostôme, *Super Joan.*, homil. XVI. 3° Le baptême de Jean devoit disposer et assouplir les hommes au baptême du Christ; ce qui fait dire à saint Grégoire dans une de ses homélies, *Super Evang.*, homil. VII : « Jean baptisoit pour remplir en tout son rôle de précurseur; en naissant il avoit prévenu la naissance du Seigneur, en baptisant il prévenoit son baptême. » 4° En excitant les hommes à la pénitence, il les préparoit à recevoir dignement le baptême du Christ; aussi le vénérable Bède dit-il sur le même passage de l'Evangile : « Le bien que fait aux simples catéchumènes l'enseignement de la foi, le baptême de Jean le faisoit comme préparation au baptême du Christ. » Il prêchoit la pénitence, il annonçoit le baptême chrétien, il attiroit les hommes à la connoissance de la

---

Sed contra est, auctoritas Scripturæ *Matth.*, III, ubi præmissa sanctitate Joannis, subditur, « quòd exibant ad eum multi, et baptizabantur ab eo in Jordane. »

(CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut Joannes baptizaret, ut Christus baptizaretur et manifestaretur, et ut homines ad Christi baptismum assuefacti facilius ad pœnitentiæ et baptismi sacramenta idonei redderentur.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit Joannem baptizare, propter quatuor : primò quidem, quia oportebat Christum à Joanne baptizari, ut baptismum consecraret, ut Augustinus dicit *super Joannem*. Secundò, ut Christus manifestaretur; unde ipse Joannes Baptista dicit *Joan.*, I : « Ut manifestetur (scilicet Christus) in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans. » Concurrentibus enim turbis ad baptismum annuntiabat Christum; quod quidem facilius sic factum est quàm si per singulos discurrisset, ut Chrysostomus dicit (Homil. XVI.) *Super Joan.* Tertiò, ut suo baptismo assuefaceret homines ad baptismum Christi; unde Gregorius dicit in quadam homilia, quòd « ideo Joannes baptizavit ut, præcursionis suæ ordinem servans, qui nasciturum Dominum nascendo prævenerat, baptizando quoque baptizaturum Dominum præveniret. » Quartò, ut ad pœnitentiam homines inducens; homines præpararet ad dignè suscipiendum baptismum Christi; unde ibidem Beda dicit, quòd « quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit baptisma Joannis ante baptisma Christi. » Quia sicut ille prædicabat pœnitentiam, et baptismum Christi prænuntiabat, et in cognitionem

negat, vers. 22, cùm à Judæis interrogatur an propheta sit, quia de illo singulari propheta, quem, *Deuter.*, V, prædixerat Moyses, interrogari se intelligebat, etc.

vérité qui venoit de se montrer à la terre ; et c'est ainsi que font les ministres de l'Eglise, ils instruisent, ils corrigent les habitudes vicieuses, ils promettent enfin la rémission des péchés dans le baptême du Christ (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le baptême de Jean n'étoit pas un sacrement proprement dit, mais bien une sorte de cérémonie sacramentelle qui disposoit au baptême du Christ; et dès-lors il appartenoit à la loi évangélique, et non à celle de Moïse.

2° Jean étoit non-seulement prophète, mais encore plus que prophète; car il fut comme le dernier anneau qui terminoit la loi et commençoit l'Evangile. Il lui appartenoit donc d'amener les hommes par ses discours et par ses œuvres à la loi du Christ, bien plutôt qu'à l'observance de la loi ancienne.

3° Toutes ces ablutions des pharisiens étoient de vaines cérémonies, qui n'avoient d'autre but que la propreté corporelle ; tandis que le baptême de Jean avoit pour but la pureté de l'ame, puisqu'il appeloit les hommes à la pénitence, comme nous l'avons déjà dit.

ARTICLE II.

Le baptême de Jean venoit-il de Dieu?

Il paroît que le baptême de Jean ne venoit pas de Dieu. 1° Une chose sacramentelle et qui vient de Dieu, ne doit pas porter le nom d'un pur homme ; ainsi le baptême de la loi nouvelle ne porte pas le nom de Pierre ou de Paul, il porte le nom du Christ. Or le baptême dont il s'agit porte le nom de Jean, d'après ce que le Sauveur dit lui-même, *Matth.*, XXI, 25 :

(1) Jean étoit prophète et plus que prophète, comme le dit Jésus-Christ en rendant témoignage à la mission de son saint Précurseur. Il ne convenoit donc pas que Jean se contentât d'annoncer aux hommes la venue du Christ; il devoit le signaler à leur attention, le recommander à leur foi, d'une manière plus éclatante et plus positive. Du moment donc où il devoit

---

veritatis quæ mundo apparuit attrahebat; sic ministri Ecclesiæ primò erudiunt, post peccata eorum redarguunt, demum in baptismo Christi remissionem peccatorum promittunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd baptismus Joannis non erat per se sacramentum ; sed quasi quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi. Et ideo aliqualiter pertinebat ad legem Christi, non autem ad legem Moysi.

Ad secundum dicendum, quòd Joannes non solum fuit Propheta, sed plus quam propheta, ut dicitur *Matth.*, XI ; fuit enim terminus legis et initium Evangelii. Et ideo magis pertinebat ad eum verbo et opere inducere homines ad legem Christi, quam ad observantiam veteris legis.

Ad tertium dicendum, quòd baptismata illa Pharisæorum erant inania, utpotè ad solam munditiam carnis ordinata. Sed baptismus Joannis ordinabatur ad munditiam spiritualem, inducebat enim homines ad pœnitentiam, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm baptismus Joannis fuerit à Deo.

Ad secundum sic procedit (1). Videtur quòd baptismus Joannis non fuerit à Deo. Nihil enim sacramentale quod est à Deo, denominatur ab homine puro; sicut baptismus novæ legis non dicitur Petri vel Pauli, sed Christi. Sed ille baptismus denominatur à Joanne, secundùm illud *Matth.*, XXI : « Bap-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3.

« D'où venoit le baptême de Jean, du ciel ou des hommes? » Donc le baptême de Jean ne venoit pas de Dieu.

2° Toute doctrine qui procède nouvellement de Dieu, est confirmée par certains signes ; on voit, *Exod.*, IV, que le Seigneur donne à Moïse le pouvoir d'opérer des prodiges; et nous lisons, *Hebr.*, II, 3 : « Quand notre foi eut commencé à être enseignée par Dieu, elle nous fut transmise par ceux qui l'avoient entendu, Dieu lui-même confirmant leur témoignage par des signes et des miracles. » Or il est dit, *Joan.*, X, 41 : « Jean n'a fait aucun prodige. » Donc il paroît que son baptême ne venoit pas de Dieu.

3° Les sacrements qui sont divinement établis reposent sur certains passages de l'Ecriture. Or il n'existe aucun précepte dans l'Ecriture sainte concernant le baptême de Jean. Donc il paroît que ce baptême ne venoit pas de Dieu.

Mais le Précurseur lui-même dit ainsi le contraire, *Joan.*, I, 33 : « Celui qui m'a envoyé pour donner le baptême de l'eau, m'a dit : Celui sur lequel tu verras descendre l'Esprit.... »

(Conclusion. — Le baptême de Jean venoit de Dieu, quant au rit, mais non quant à l'effet, puisqu'il ne produisoit rien qui dépassât les forces humaines.)

Il y a deux choses à considérer dans le baptême de Jean, le rit observé et l'effet produit. La première de ces choses ne venoit pas des hommes, elle venoit de Dieu ; c'est lui qui par une impulsion particulière de l'Esprit

manifester le Messie par ses actes, aussi bien que par ses paroles, on ne voit pas qu'il pût employer un moyen plus approprié à cet objet, que le baptême de la pénitence. Le baptême donné par Jean étoit donc une sorte de transition entre l'ancien et le nouveau Testament, entre la loi figurative et la loi de vérité. Voilà pourquoi cette cérémonie doit être considérée comme venant de Dieu, ainsi que va le démontrer notre maître dans l'article suivant.

---

tismus Joannis (1) unde erat, à cœlo, an ex hominibus? » Ergo baptismus Joannis non fuit à Deo.

2. Præterea, omnis doctrina de novo à Deo procedens aliquibus signis confirmatur; unde et Dominus, *Exod.*, IV, dedit Moysi potestatem signa faciendi ; et *Heb.*, II, dicitur : « Cùm fides nostra principium accepisset enarrari à Deo, ab eis qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis. » Sed de Joanne baptista dicitur *Joan.*, X : « Joannes signum fecit nullum. » Ergo videtur quòd baptismus quo baptizavit non esset à Deo.

3. Præterea, sacramenta quæ sunt divinitus instituta aliquibus sacræ Scripturæ præceptis continentur (2). Sed baptismus Joannis non præcipitur aliquo præcepto sacræ Scripturæ. Ergo videtur quòd non fuerit à Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, I : « Qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit : Super quem videris Spiritum, » etc.

(Conclusio. — Baptismus Joannis quoad ritum fuit a Deo, non autem quoad effectum, cum nihil efficeret quod humanas excederet vires.)

Respondeo dicendum, quòd in baptismo Joannis duo possunt considerari, scilicet ipse ritus baptizandi et effectus baptismi. Ritus quidem baptizandi non fuit ex hominibus, sed à Deo, qui familiari Spiritus sancti revelatione

(1) Sicut et *Matth.*, V, vers. 7 : *Videns multos Pharisæorum et Sadducæorum venientes ad baptismum suum.* Et *Marc.*, XI, v. 30; *Luc.*, VII, v. 29; et *Luc.*, XX, v. 4; *Act.*, I, v. 22; et *Act.*, XIX, v. 3, *baptisma* seu *baptismus* Joannis appellatur.

(2) Vel explicitè vel implicitè saltem, ut in responsione notabitur.

saint avoit envoyé Jean donner le baptême de l'eau. La seconde venoit de l'homme; car il ne se produisoit rien là que l'homme ne puisse faire. Ce baptême ne venoit donc de Dieu seul qu'en tant que Dieu opère dans l'homme.

Je réponds aux arguments : 1° Par le baptême de la loi nouvelle l'Esprit saint purifie intérieurement les hommes, et c'est là un effet que Dieu seul peut produire. Par le baptême de Jean, c'étoit le corps seul qui étoit purifié; ce qui faisoit dire au Précurseur, *Matth.*, III, 11 : « Je vous baptise dans l'eau; mais lui vous baptisera dans l'Esprit saint. » Et voilà pourquoi le baptême de Jean portoit le nom de celui qui l'administroit; car il n'y avoit là aucun effet que lui-même ne produisît. Le baptême chrétien ne porte pas le nom de celui qui l'administre; ce n'est pas de lui que vient le principal effet du baptême, à savoir la purification intérieure.

2° Toute la doctrine et toutes les œuvres de Jean venoient aboutir au Christ, qui par la multitude de ses miracles confirma sa propre doctrine et celle de son précurseur. Si Jean eût fait des prodiges, les hommes lui eussent accordé une attention égale à celle qu'ils donnèrent au Christ. C'est donc pour que celui-ci concentrât sur lui l'attention des hommes, qu'il ne fut pas accordé à Jean de faire des miracles. Et quand les Juifs lui demandèrent pourquoi il baptisoit, il donna pour base à sa mission l'autorité de l'Ecriture, en disant : « Je suis la voix de celui qui crie dans le désert, » *Joan.*, I, 23. L'austérité de sa vie, d'ailleurs, recommandoit son ministère; car, comme le dit saint Chrysostôme, *Super Matth.*, homil. X, « il étoit merveilleux de voir un corps humain endurer de telles privations et de telles souffrances. »

3° Dieu vouloit que le baptême de Jean n'eût qu'une courte durée, pour les raisons que nous avons déjà dites. Il ne falloit donc pas qu'il fût

---

Joannem ad baptizandum misit. Effectus autem illius baptismi fuit ab homine; quia nihil in illo baptismo efficiebatur quod homo facere non posset. Unde non fuit à solo Deo, nisi in quantum Deus in homine operatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd per baptismum novæ legis homines interius per Spiritum sanctum baptizantur, quod facit solus Deus. Per baptismum autem Joannis, solum corpus mundabatur aqua; unde dicitur *Matth.*, III : « Ego baptizo vos in aqua; ille vos baptizabit in Spiritu sancto. » Et ideo baptismus Joannis denominatur ab ipso; quia scilicet nihil in eo agebatur quod ipse non ageret. Baptismus autem novæ legis non denominatur à ministro, qui principalem baptismi effectum non agit, scilicet interiorem emundationem.

Ad secundum dicendum, quòd tota doctrina et operatio Joannis ordinabatur ad Christum, qui multitudine signorum, et suam et Joannis doctrinam confirmavit. Si autem Joannes signa fecisset, homines ex æquo Joanni et Christo attendissent. Et ideo, ut homines principaliter Christo intenderent, non est datum Joanni ut faceret signum. Judæis tamen quærentibus quare baptizaret, confirmavit suum officium auctoritate Scripturæ dicens : « Ego vox clamantis in deserto, » etc., ut dicitur *Joann.*, I. Ipsa etiam austeritas vitæ, ejus officium commendabat; quia, ut Chrysostomus dicit (Homil. X), *super Matth.*, « mirabile erat, in humano corpore tantam patientiam videre. »

Ad tertium dicendum, quòd baptismus Joannis non fuit ordinatus à Deo, nisi ut modico tempore duraret, propter causas prædictas. Et ideo non fuit commendatus aliquo præcepto

prescrit d'une manière générale dans l'Ecriture sainte ; il suffisoit d'une inspiration particulière du Saint-Esprit, comme nous l'avons également observé.

ARTICLE III.

La grace étoit-elle communiquée dans le baptême de Jean?

Il paroît que le baptême de Jean communiquoit la grace. 1° Il est dit, *Marc.*, I, 4 : « Jean étoit dans le désert donnant et prêchant le baptême de la pénitence pour la rémission des péchés. » Or la pénitence et la rémission des péchés n'ont lieu que par la grace. Donc le baptême de Jean conféroit la grace.

2° Ceux qui venoient recevoir le baptême de Jean confessoient leurs péchés, comme on le voit, *Matth.*, III, 7 et *Marc.*, I, 5. Or la confession des péchés a pour but d'en obtenir la remission, et celle-ci est l'œuvre de la grace. Donc la grace étoit conférée dans le baptême de Jean.

3° Le baptême de Jean étoit plus rapproché du baptême du Christ que la circoncision. Or par la circoncision étoit effacé le péché originel; car, comme Bède le dit, « sous la loi la circoncision guérissoit la blessure du péché originel, de la même manière que le baptême la guérit sous la loi de grace. » Donc à plus forte raison le baptême de Jean produisoit-il la rémission des péchés; ce qui ne sauroit avoir lieu que par la grace.

Mais le contraire repose sur cette parole déjà citée : « Pour moi je vous baptise dans l'eau en signe de pénitence; » parole que saint Grégoire explique ainsi, *ubi supra* : « Jean ne baptise pas dans l'Esprit, mais bien dans l'eau, par la raison qu'il ne peut pas remettre les péchés. » Or la grace vient de l'Esprit saint, et par elle les péchés sont effacés. Donc le baptême de Jean ne conféroit pas la grace.

---

communiter editò in sacra Scriptura, sed familiari quadam revelatione Spiritus sancti, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm in baptismo Joannis gratia daretur.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in baptismo Joannis gratia daretur. Dicitur enim *Marc.*, I : « Fuit Joannes in deserto baptizans, et prædicans baptismum pœnitentiæ in remissionem peccatorum. » Sed pœnitentia et remissio peccatorum est per gratiam. Ergo baptismus Joannis gratiam conferebat.

2. Præterea, baptizandi à Joanne confitebantur peccata sua, ut habetur *Matth.*, III et *Marc.*, I. Sed confessio peccatorum ordinatur ad peccatorum remissionem, quæ fit per gratiam. Ergo in baptismo Joannis gratia conferebatur.

3. Præterea, baptismus Joannis propinquior erat baptismo Christi, quam circumcisio. Sed per circumcisionem remittebatur peccatum originale; quia, ut Beda dicit, « idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere revelatæ gratiæ tempore consuevit. » Ergo multo magis baptismus Joannis remissionem peccatorum operabatur; quod sine gratia fieri non potest.

Sed contra est, quod *Matth.*, III, dicitur : « Ego quidem baptizo vos in aqua in pœnitentiam. » Quod exponens Gregorius in quadam Homil. dicit : « Joannes non in Spiritu, sed in aqua baptizat, quia peccata solvere non valet. » Sed gratia est à Spiritu sancto, et per eam peccata tolluntur. Ergo baptismus Joannis gratiam non conferebat.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist 2, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1.

(CONCLUSION. — Le baptême de Jean ne conféroit pas la grace, il y disposoit seulement en appelant les hommes à la foi, au baptême du Christ et à la pénitence, par l'enseignement qu'il renfermoit.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit, toute la doctrine et toutes les œuvres de Jean avoient le Christ pour objet ultérieur, tout comme l'artisan et le ministre inférieur préparent la matière à recevoir la forme, qui sera donnée par l'artisan principal. Or c'est le Christ qui devoit donner la grace aux hommes, selon cette parole de l'Evangile, *Joan.*, I, 17 : « La grace et la vérité nous ont été données par Jésus-Christ. » Le baptême de Jean ne conféroit donc pas la grace, mais y disposoit seulement, et cela de trois manières : la doctrine de Jean préparoit les hommes à la foi du Christ; son baptême les formoit au rit bu baptême chrétien; la pénitence qu'il prêchoit, les disposoit à recevoir l'effet de ce nouveau baptême (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce texte de l'Evangile, selon la remarque de Bède, peut se rapporter à un double baptême : celui, d'abord, que Jean lui-même administroit, et qui est appelé baptême de pénitence, parce que c'étoit là un moyen pour amener les hommes à la pénitence et comme un engagement qu'ils contractoient d'entrer dans cette voie; puis, le baptême du Christ, baptême qui a le pouvoir de remettre les péchés; et ce pouvoir, Jean ne le possédoit pas, il montroit seulement où en étoit la source, en disant : « Celui-là vous baptisera dans l'Esprit saint. » On pourroit encore

(1) Il ne faut pas confondre le baptême de Jean avec les sacrements de la loi nouvelle, comme si le saint Précurseur avoit donné par anticipation le baptême du Christ. Ce seroit là une grave erreur. Tous les Pères et les théologiens sont unanimes sur ce point. Le vénérable Bède, dont le témoignage va être invoqué dans la réponse au premier argument, s'est montré le fidèle interprète de la tradition, en commentant cette parole de l'Evangile, *Marc.* I : « Jean étoit dans le désert donnant le baptême; » quand il dit : « L'univers catholique sait que Jean non-seulement prêchoit, mais encore donnoit à un grand nombre d'hommes le baptême de la pénitence. Ce baptême néanmoins n'avoit pas le pouvoir de remettre les péchés. La rémission des péchés ne nous est accordée que par le baptême du Christ. » Ce qui n'exclut pas évidemment le sacrement de pénitence, que les Pères appellent, comme on le sait, un second baptême.

(CONCLUSIO. — Baptismus Joannis gratiam non conferebat, sed ad illam disponebat per doctrinam ad fidem et baptismum et pœnitentiam inducentem et disponentem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, tota doctrina et operatio Joannis præparatoria erat ad Christum, sicut ministri et inferioris artificis est præparare materiam ad formam, quam inducit principalis artifex. Gratia autem conferenda erat hominibus per Christum, secundùm illud *Joan.*, I : « Gratia et veritas per Jesum Christum facta est. » Et ideo baptismus Joannis gratiam non conferebat, sed solum ad gratiam præparabat tripliciter : uno quidem modo, per doctrinam Joannis inducentem homines ad fidem Christi; alio modo, assuefaciendo homines ad ritum baptismi Christi, tertio modo per pœnitentiam, præparando homines ad suscipiendum effectum baptismi Christi.

Ad primum ergo dicendum, quòd in illis verbis (ut Beda dicit) potest intelligi duplex baptismus : unus quidem quem Joannes baptizando conferebat, qui dicitur *baptismus pœnitentiæ;* quia scilicet ille baptismus erat quoòdam inductivum ad pœnitentiam, et quasi quædam protestatio qua profitebantur homines se pœnitentiam acturos. Alius autem est baptismus Christi, per quem peccata remittuntur, quem Joannes dare non poterat; sed solum prædicabat dicens : « Ille vos baptizabit in Spiritu sancto. » Vel potest dici quòd prædicabat

dire que Jean prêchoit le baptême de la pénitence, en ce sens que son baptême excitoit les hommes à se repentir de leurs péchés et à en obtenir par là le pardon. D'après l'explication de saint Jérôme, le baptême du Christ conférant la grace qui remet les péchés, cette œuvre est accomplie par l'époux, et préparée par l'ami de l'époux, c'est-à-dire par Jean. Voilà comment il a été dit que celui-ci « donnoit et prêchoit le baptême de la pénitence pour la remission des péchés; » non qu'il accordât lui-même ce bienfait, mais parce qu'il y disposoit les hommes.

2° La confession dont il s'agit n'avoit pas pour résultat la rémission des péchés dans le baptême même de Jean; elle disposoit seulement à la recevoir plus tard par la pénitence, qu'elle excitoit dans le cœur des hommes, et par le baptême du Christ.

3° La circoncision avoit été établie comme remède au péché originel; et tel n'étoit pas le but du baptême de Jean, ce baptême n'étant qu'une préparation à celui du Christ, comme nous venons de le dire. Nous savons d'ailleurs que les sacrements produisent leur effet en vertu de leur institution même.

ARTICLE IV.

D'autres personnes que le Christ ont-elles dû recevoir le baptême de Jean?

Il paroît que le Christ seul devoit recevoir ce baptême. 1° Jean baptisoit, a-t-il été dit, pour que le Christ fût baptisé; et saint Augustin exprime la même pensée *super Joan.*, tract., 13. Mais ce qui est propre au Christ ne sauroit convenir à d'autres. Donc nul autre que lui n'auroit dû recevoir le baptême de Jean.

---

baptismum pœnitentiæ, id est, inducentem ad pœnitentiam; quæ quidem pœnitentia ducit homines in remissionem peccatorum. Vel potest dici quòd per baptismum Christi (ut Hieronymus dicit), gratia datur, quia peccata dimittuntur; quod autem consummatur per sponsum initiatur per paranymphum, scilicet Joannem. Unde dicitur quòd « baptizabat et prædicabat baptismum pœnitentiæ in remissionem peccatorum; » non ideo quia hoc ipse perficeret, sed quia præparando ad hoc homines disponebat.

Ad secundum dicendum, quòd illa confessio peccatorum non fiebat ad remissionem peccatorum statim per baptismum Joannis exhibendam, sed consequendam per pœnitentiam consequentem, et per baptismum Christi, ad quem pœnitentia illa præparabat.

Ad tertium dicendum, quòd circumcisio instituta erat ad remedium originalis peccati; sed baptismus Joannis ad hoc non erat institutus, sed solum erat præparatorius ad baptismum Christi, ut dictum est. Sacramenta autem ex vi institutionis suum habent effectum.

ARTICULUS IV.

Utrùm alii præter Christum, baptismo Joannis baptizari debuerint.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd baptismo Joannis solus Christus debuerit baptizari. Quia, sicut dictum est, ad hoc Joannes baptizavit, ut Christus baptizaretur, sicut Augustinus dicit *super Joann.* (2). Sed quod est proprium Christo, non debet aliis convenire. Ergo nulli alii debuerunt illo baptismo baptizari.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2.

(2) Æquivalenter Tract. IV, sed expressiùs id resumit Tract. XIII, ante medium : *Si meministis* (inquit), *ecce iterum dico quod dixi : Quare baptizabat Joannes? Quia oportebat ut Dominus baptizaretur; quia multi contempturi erant baptismum, etc.*

2° Quiconque est baptisé, ou bien puise quelque chose dans le baptême qu'il reçoit, ou bien communique quelque chose à ce baptême. Mais nul ne pouvoit puiser un bien quelconque dans le baptême de Jean, puisque ce baptême, comme il a été dit, ne conféroit pas la grace ; et nul ne pouvoit lui communiquer quelque chose, si ce n'est le Christ, qui sanctifia les eaux par le contact de sa chair immaculée. Donc il paroît que le Christ seul devoit recevoir le baptême de Jean.

3° Si d'autres recevoient ce baptême, ce n'est que pour être préparés au baptême du Christ ; de même donc que ce dernier baptême est donné à tous, aux grands et aux petits, aux Juifs et aux Gentils, c'est à tous aussi que le baptême de Jean eût dû être donné. Or nous ne voyons pas que les enfants ni les Gentils aient été baptisés par le Précurseur, puisqu'il est dit *Marc.*, I, 5 : « Tous les habitants de Jérusalem venoient vers lui pour recevoir son baptême. » Donc il paroît que le Christ seul eût dû être baptisé par Jean.

Mais l'Evangile dit ainsi le contraire, *Luc.*, III, 21 : « Pendant que tout le peuple se faisoit baptiser, il arriva qu'au moment où Jésus venoit lui aussi de recevoir le baptême et prioit, les cieux s'ouvrirent. »

(Conclusion. — D'autres que le Christ devoient recevoir le baptême de Jean, soit pour être préparés à la grace du Sauveur, soit pour que nul ne pût croire que le baptême de Jean étoit supérieur à celui du Christ.)

Il a fallu pour deux raisons que le baptême de Jean ait été reçu indistinctement par le peuple, et non par le Christ seul : d'abord, comme le dit saint Augustin, *ubi supra.*, si le Christ seul avoit reçu ce baptême, il n'eût pas manqué de gens pour dire que ce baptême étoit supérieur à celui que le Christ devoit donner lui-même, par la raison que ce dernier baptême seroit donné à tout le monde, tandis que le premier n'avoit été reçu que par le Sauveur ; de plus, il falloit, d'après ce que nous avons déjà dit, que le baptême de Jean disposât les hommes au baptême du Christ.

---

2. Præterea, quicumque baptizatur, aut accipit aliquid à baptismo, aut baptismo aliquid confert. Sed à baptismo Joannis nullus aliquid accipere poterat (quia in eo gratia non conferebatur, ut dictum est), nec aliquis baptismo aliquid conferre poterat, nisi Christus, qui « tactu mundissimæ suæ carnis aquas sanctificavit. » Ergo videtur quòd solus Christus baptismo Joannis debuerit baptizari.

3. Præterea, si alii illo baptismo baptizabantur, hoc non erat nisi ut præpararentur ad baptismum Christi ; et sic conveniens videbatur quòd, sicut baptismus Christi omnibus confertur, et magnis et parvis, et Gentilibus et Judæis, ita etiam et baptismus Joannis conferretur. Sed non legitur quòd ab eo pueri baptizarentur, nec etiam Gentiles ; dicitur enim *Marci*, I, quòd « egrediebantur ad illum Hierosolymitæ universi, et baptizabantur ab illo. » Ergo videtur quòd solus Christus à Joanne debuerit baptizari.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, III : « Factum est cum baptizaretur omnis populus, et Jesu baptizato et orante, aperti sunt cœli. »

(Conclusio. — Non modo Christum, sed etiam alios oportuit baptismo Joannis baptizari, tum ut ad Christum præpararentur, tum etiam ne aliqui Joannis baptismum, Christi baptismo præferendum putarent.)

Respondeo dicendum, quòd duplici de causa oportuit alios à Christo baptizari baptismo Joannis : primò quidem, ut Augustinus dicit *super Joan.* (trac. 4), quia si solus Christus baptismo Joannis baptizatus esset, non deessent qui dicerent baptismum Joannis, quo Christus est baptizatus, digniorem esse baptismo Christi, quo alii baptizantur. Secundò, quia oportebat per baptismum Joannis alios ad baptismum Christi præparari, sicut dictum est.

Je réponds aux arguments. 1° Le baptême de Jean n'a pas été seulement institué pour que le Christ fût baptisé; il l'étoit pour d'autres causes que nous avons déjà indiquées. Et alors même que tel eût été son unique but, il falloit encore que d'autres le reçussent avec le Christ, pour éviter l'inconvénient que nous venons de signaler dans le corps de l'article.

2° Il est vrai que ceux qui venoient avec le Christ au baptême de Jean ne pouvoient rien conférer à ce baptême, ni en recevoir aucune grace proprement dite; c'étoit une marque de pénitence qu'ils donnoient.

3° Le baptême de Jean n'étoit pas donné aux enfants, par la raison que c'étoit là un baptême de pénitence et que la pénitence ne leur est pas nécessaire. Quant aux Gentils, c'est le Christ seul qui devoit leur enseigner la voie du salut, lui qui est appelé « l'attente des nations, » comme on le voit dans l'avant-dernier chapitre de la Genèse. Le Christ lui-même empêcha ses apôtres d'annoncer l'Evangile aux Gentils avant sa passion et sa résurrection. Encore moins convenoit-il donc au Précurseur de les admettre au baptême.

ARTICLE V.

Le baptême de Jean devoit-il cesser après que le Christ eut été baptisé?

Il paroît que le baptême de Jean auroit dû cesser après que le Christ l'eut reçu. 1° Il est dit, *Joan.*, I, 31 : « Afin qu'il soit manifesté en Israël, je suis venu donnant le baptême de l'eau. » Or le Christ a été suffisamment manifesté dans l'acte même de son baptême, soit par le témoignage que Jean lui a rendu, soit par la descente du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, soit enfin par la parole même de son Père. Donc il paroît que le baptême de Jean n'auroit pas dû continuer après cela.

Ad primum ergo dicendum, quòd non propter hoc solum fuit Joannis baptismus institutus, ut Christus baptizaretur, sed etiam propter alias causas, ut dictum est. Et tamen si ad hoc solum esset institutus ut Christus eo baptizaretur, oportebat prædictum inconveniens vitari, aliis hoc baptismo baptizatis.

Ad secundum dicendum, quòd alii, qui ad baptismum Joannis accedebant, non poterant quidem baptismo aliquid conferre, nec tamen à baptismo gratiam accipiebant, sed solum pœnitentiæ signum.

Ad tertium dicendum, quòd quia ille baptismus erat pœnitentiæ, quæ pueris non convenit, ideo baptismo illo pueri non baptizabantur. Conferre autem Gentibus viam salutis, soli Christo reservabatur, qui est « expectatio Gentium, » ut dicitur *Genes. penult.* Sed et ipse Christus Apostolis inhibuit Gentilibus Evangelium prædicare ante passionem et resurrectionem. Unde multo minus conveniebat per Joannem Gentiles ad baptismum admitti.

ARTICULUS V.

Utrùm baptismus Joannis debuerit cessare Christo baptizato.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd baptismus Joannis cessare debuerit postquam Christus fuit baptizatus. Dicitur enim *Joan.*, I : « Ut manifestetur in Israel, propterea veni in aqua baptizans. » Sed in Christo baptizato sufficienter fuit manifestatus, tùm per testimonium Joannis, tùm per descensum columbæ, tum etiam testimonium paternæ vocis. Ergo videtur quòd non debuerit postea baptismus Joannis durare.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3, ad 1, et per totam quæstiunc. 4.

2° Saint Augustin dit : « Le Christ fut baptisé, et le baptême de Jean cessa. » Donc il paroît que Jean auroit dû cesser de baptiser après le baptême du Christ.

3° Le baptême de Jean étoit une préparation au baptême du Christ. Or ce dernier baptême fut en vigueur aussitôt après que le Christ eût été baptisé ; car, « par le contact de sa chair immaculée, il communiqua aux eaux la vertu de la régénération, » selon l'expression de Bède. Donc il paroît que le baptême de Jean cessa aussitôt après que le Christ l'eut reçu.

Mais il est dit, au contraire, *Joan.*, III, que Jésus vint dans la Judée et qu'il baptisoit, tandis que Jean baptisoit aussi de son côté. Or le Christ ne baptisa qu'après avoir lui-même reçu le baptême. Donc il paroît que Jean baptisoit encore après avoir baptisé le Christ.

(Conclusion. — Comme les ombres de l'ancienne loi persévéroient encore après le baptême du Christ, le ministère du Précurseur ne dut cesser qu'après la manifestation de la vérité, et dès lors il continua de baptiser après avoir donné le baptême au Sauveur.)

Le baptême de Jean dut continuer, après même que le Christ l'eut reçu : d'abord, « si Jean avoit cessé de baptiser après avoir donné le baptême au Christ, on eût pu croire qu'il agissoit ainsi par jalousie ou par colère ; » c'est la remarque de saint Jean Chrysostôme. De plus, une telle conduite auroit pu jeter ses disciples dans le premier de ces sentiments. En continuant de baptiser, il pouvoit envoyer au Christ ceux qui venoient l'entendre. Ajoutons avec Bède que « les ombres de l'ancienne loi subsistoient encore et que le ministère du Précurseur ne devoit pas cesser avant le moment où la vérité seroit manifestée aux hommes. »

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ n'avoit pas été pleinement manifesté par son baptême ; il falloit donc que Jean continuât à baptiser.

---

2. Præterea, Augustinus dicit *super Joan.* : « Baptizatus est Christus, et cessavit Joannis baptismus. » Ergo videtur quòd Joannes post Christum baptizatum non debuerit baptizare.

3. Præterea, baptismus Joannis erat præparatorius ad baptismum Christi. Sed baptismus Christi incœpit statim Christo baptizato ; quia « tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam contulit aquis, » ut Beda dicit. Ergo videtur quòd baptismus Joannis cessaverit Christo baptizato.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, III, quòd « venit Jesus in Judæam terram, et baptizabat ; erat autem et Joannes baptizans. » Sed Christus non baptizavit nisi postquam fuit baptizatus. Ergo videtur quòd postquam Christus fuit baptizatus, adhuc Joannes baptizabat.

(Conclusio. — Cùm umbra veteris legis Christo baptizato adhuc permaneret, nec cessare præcursorem deceret, donec veritas manifestaretur, eo baptizato cessare Joannis baptismus non debuit.)

Respondeo dicendum, quòd baptismus Joannis cessare non debuit Christo baptizato : primò quidem, quia, ut Chrysostomus dicit (Homil. XXVIII. *in Joan.*), « si cessasset Joannes baptizare Christo baptizato, existimaretur quòd zelo vel ira hoc faceret. » Secundò, quia si cessasset à baptizando, Christo baptizante, discipulos suos in majorem zelum immisisset. Tertiò, quia persistens in baptizando, suos auditores mittebat ad Christum. Quartò, quia ut Beda dicit *super Joan.*, « adhuc permanebat umbra veteris legis, nec debuit præcursor cessare, donec veritas manifestaretur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd nondum Christus erat plenè manifestatus eo baptizato. Et ideo adhuc necessarium erat quòd Joannes baptizaret.

2° En fait le baptême de Jean cessa bientôt après que le Christ l'eut reçu, puisque le saint Précurseur ne tarda pas à être jeté dans les fers; ce qui fait dire à saint Chrysostôme, toujours sur le même passage : « J'estime que la mort de Jean a été permise et qu'après cette mort le Christ a surtout commencé le cours de ses prédications, afin que celui-ci concentrât sur lui toutes les affections du peuple et qu'il n'y eût plus lieu aux dissentiments qui s'étoient déjà manifestés. »

3° Le baptême de Jean étoit une préparation non-seulement au baptême que le Christ devoit recevoir, mais encore à celui qu'il devoit donner; et tout cela ne fut pas accompli par là même que le Christ avoit reçu le baptême de Jean.

ARTICLE VI.

Ceux qui avoient reçu le baptême de Jean devoient-ils, après cela, recevoir le baptême du Christ?

Il paroît que cette obligation n'existoit pas. 1° Jean n'étoit pas inférieur aux apôtres, puisqu'il est écrit de lui, *Matth.*, XI, 11 : « Parmi ceux qui sont nés de la femme il n'en a pas paru de plus grand que Jean-Baptiste. » Or ceux qui étoient baptisés par les apôtres ne recevoient pas un second baptême, mais simplement l'imposition des mains; car il est rapporté, *Act.*, VIII, que plusieurs personnes avoient été seulement baptisées par Philippe au nom du Seigneur Jésus, et que les apôtres, Pierre et Jean, « leur imposoient les mains, et les nouveaux baptisés recevoient l'Esprit saint. » Donc ceux qui avoient été baptisés par Jean ne devoient pas ensuite recevoir le baptême du Christ.

2° Les apôtres avoient reçu le baptême de Jean; car plusieurs d'entre

---

Ad secundum dicendum, quòd baptizato Christo cessavit baptismus Joannis, non tamen statim, sed eo incarcerato. Unde Chrysostomus dicit *super Joan.* (ubi suprà) : « Æstimo propter hoc permissam esse mortem Joannis, et eo sublato de medio, Christum maximè prædicare cœpisse, ut omnis multitudinis affectio ad Christum transiret, et non ultra his quæ de utroque erant sententiis scinderetur. »

Ad tertium dicendum, quòd baptismus Joannis præparatorius erat non solùm ad hoc quòd Christus baptizaretur, sed etiam ad hoc quòd alii ad Christi baptismum accederent; quod nondum fuit impletum Christo baptizato.

ARTICULUS VI.

Utrùm baptizati baptismo Joannis, essent postea baptismo Christi baptizandi.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd baptizati baptismo Joannis non fuerint baptizandi baptismo Christi. Joannes enim non fuit minor Apostolis, cùm de eo scriptum sit *Matth.*, XI : « Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista. » Sed illi qui baptizabantur ab Apostolis, non iterùm baptizabantur, sed solummodo addebatur eis impositio manuum; dicitur enim *Act.*, VIII, quòd aliqui baptizati tantum erant à Philippo, in nomine Domini Jesu, et tunc Apostoli, scilicet Petrus et Joannes, « imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum. » Ergo videtur quòd baptizati a Joanne, non debuerint baptizari baptismo Christi.

2. Præterea, Apostoli fuerunt baptizati bap-

(1) De his etiam infrà, qu. 66, art. 9, ad 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 4.

eux avoient été les disciples du Précurseur, comme on le voit, *Joan.*, I. Or il ne paroît pas que les apôtres aient reçu le baptême du Christ, puisqu'il est dit, *Joan.*, IV, 9 : « Jésus ne baptisoit pas, ses disciples seuls baptisoient. » Donc ceux qui étoient baptisés par Jean n'avoient pas à recevoir le baptême du Christ.

3° Celui qui reçoit le baptême est inférieur à celui qui le donne. Or on ne voit pas que Jean ait reçu le baptême du Christ. Donc bien moins encore devoient le recevoir ceux que Jean avoit baptisés.

4° Il est rapporté, *Act.*, XIX, que Paul ayant rencontré quelques disciples, leur dit : « Avez-vous reçu le Saint-Esprit avec la foi? » et qu'ils lui répondirent : « Mais on ne nous a pas même appris qu'il y ait un Esprit saint. » Puis l'Apôtre leur demanda au nom de qui ils avoient été baptisés ; et ils lui dirent qu'ils avoient reçu le baptême de Jean. Et l'historien sacré ajoute : « Ils furent de nouveau baptisés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Si les disciples dont il est ici question durent être baptisés de nouveau, c'est parce qu'ils ne connoissoient pas le Saint-Esprit, comme le pensent saint Jérôme et saint Ambroise. Mais plusieurs de ceux qui furent baptisés par Jean avoient une notion réelle de la Trinité. Donc ils ne devoient pas recevoir après cela le baptême du Christ.

5° Sur ces mots de l'Apôtre, *Rom.*, X : « Telle est la parole de la foi, que nous vous prêchons, » saint Augustin dit, *super Joan.*, tract. 80 : « D'où vient à l'eau cette merveilleuse vertu de purifier le cœur en lavant le corps, si n'est là l'effet de la parole, non précisément parce qu'elle est prononcée, mais bien parce qu'elle est crue ; » d'où il suit évidemment que la vertu du baptême dépend de la foi. Or la forme du baptême donné par Jean représentoit la foi du Christ, dans laquelle nous sommes baptisés ; car Paul disoit, *Act.*, XIX, 4 : « Jean donnoit au peuple le bap-

---

tismo Joannis; fuerunt enim quidam eorum discipuli Joannis, ut patet *Joan.*, I. Sed Apostoli non videntur esse baptizati baptismo Christi; dicitur enim *Joan.*, IV, quòd « Jesus non baptizabat, sed discipuli ejus. » Ergo videtur quòd baptizati baptismo Joannis, non erant baptizandi baptismo Christi.

3. Præterea, minor est qui baptizatur, quàm qui baptizat. Sed ipse Joannes non legitur baptizatus baptismo Christi. Ergo multò minus illi qui à Joanne baptizabantur, indigebant baptismo Christi.

4. Præterea, *Act.*, XIX, dicitur quòd Paulus invenit quosdam de discipulis, dixitque ad eos : « Si Spiritum sanctum accepistis credentes; » at illi dixerunt ad eum : « Sed neque si Spiritus sanctus est audivimus. » Ille verò ait, « in quo ergo baptizati estis; » qui dixerunt : « In Joannis baptismate. » Et sequitur quòd « baptizati sunt iterùm in nomine Domini nostri Jesu Christi. » Sic ergo videtur, quòd quia esse Spiritum sanctum nesciebant, oportuit eos iterùm baptizari; sicut Hieronymus dicit *super Joel*, et in Epistola de viro unius uxoris, et Ambrosius in lib. I. *De Spiritu sancto* (cap. 3). Sed quidam fuerunt baptizati baptismo Joannis, qui habebant plenam notitiam Trinitatis. Ergo non erant baptizandi iterùm baptismo Christi.

5. Præterea, *Rom.*, X, super illud : « Hoc est verbum fidei, quod prædicamus, » dicit Glossa Augustini (ex Tract. LXXX.) *in Joan.*: « Unde est ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur; » ex quo patet quòd virtus baptismi dependet ex fide. Sed forma baptismi Joannis significavit fidem Christi, in qua nos baptizamur; dicit enim Paulus *Act.*, XIX : « Joannes baptizabat baptismo pœnitentiæ populum, dicens, in eum qui venturus est

tême de la pénitence, en leur recommandant de croire en celui qui devoit venir après lui, c'est-à-dire en Jésus. » Donc ceux qui avoient reçu le baptême de Jean n'eussent pas dû après cela recevoir celui du Christ.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire, *super Joann.*, tract. 5 : « Ceux qui avoient reçu le baptême de Jean devoient encore recevoir le baptême du Christ. »

(Conclusion. — Tous ceux que Jean avoit baptisés, devoient en outre recevoir le baptême du Christ, le seul qui imprime un caractère et qui donne la grace.)

Dans l'opinion du Maître des Sentences, II, 41, ceux qui avoient été baptisés par Jean sans connoître l'Esprit saint, et qui mettoient leur espoir dans ce baptême, furent de nouveau baptisés du baptême du Christ; ceux, au contraire, qui ne mettoient pas là leur espoir et qui croyoient aux trois personnes divines, ne durent pas être baptisés de nouveau, ils recevoient seulement l'Esprit saint par l'imposition des mains faite sur eux par les apôtres. Et cela est vrai, quant à la première partie, comme on pourroit le prouver par un grand nombre d'autorités; mais, quant à la seconde partie, c'est là une chose tout-à-fait irrationnelle : d'abord, parce que le baptême de Jean ni ne donnoit la grace, ni n'imprimoit un caractère; Jean baptisoit seulement dans l'eau, comme il le dit lui-même, *Matth.*, III; et par là même la foi et l'espérance que les baptisés avoient dans le Christ ne pouvoient pas suppléer à ce défaut. De plus, quand dans un sacrement a été omise une chose qui est de nécessité de sacrement, il ne suffit pas de suppléer ce qui a été omis, il faut renouveler le sacrement lui-même. Or il est absolument nécessaire au baptême du Christ qu'il s'effectue non-seulement dans l'eau, mais encore dans l'Esprit saint, d'après cette parole, *Joan.*, III, 5 : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit saint, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu. » Ainsi donc

---

post ipsum, ut crederent, hoc est in Jesum. » Ergo videtur quòd non oportebat baptizatos baptismo Joannis, iterùm baptizari baptismo Christi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *super Joan.* (Tract. V) : « Qui baptizati sunt baptismate Joannis, oportebat ut baptizarentur baptismate Christi.»

(Conclusio. — Omnes baptizatos baptismo Joannis, Christi rursus baptismo baptizari oportuit, quo solo et character et salutis gratia conferebatur.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm opinionem Magistri in II. dist. 41, *Sent.*, illi qui baptizati sunt à Joanne, nescientes Spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius baptismo, postea baptizati sunt baptismo Christi; illi verò qui spem non posuerunt in baptismo Joannis, et Patrem et Filium et Spiritum sanctum credebant, non fuerunt postea baptizati, sed impositione manuum ab Apostolis super eos facta, Spiritum sanctum receperunt. Et hoc quidem verum est, quantum ad primam partem, quod multis auctoritatibus confirmatur. Sed quantùm ad secundam partem est penitùs irrationabile quod dicitur : primò quidem, quia baptismus Joannis neque gratiam conferebat, neque characterem imprimebat, sed erat solùm in aqua, ut ipsemet dicit *Matth.*, III; unde in baptizatis fides vel spes quam habebant in Christum, non poterat hunc defectum supplere. Secundò, quia quando in sacramento omittitur aliquid quod est de necessitate sacramenti, non solum oportet suppleri quod fuerat omissum, sed oportet totaliter innovari. Est autem de necessitate baptismi Christi quòd fiat non solùm in aqua, sed etiam in Spiritu sancto, secundùm illud *Joan.*, III : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum

ceux qui avoient reçu le baptême de l'eau, c'est-à-dire le baptême de Jean, non-seulement manquoient d'une chose nécessaire (que l'Esprit saint leur fût donné par l'imposition des mains), mais devoient encore être de nouveau baptisés dans l'eau et l'Esprit (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit, *ubi supra :* « Il y avoit un baptême à recevoir après celui de Jean, par la raison que Jean ne donnoit pas le baptême du Christ, mais le sien; tandis que le baptême donné par Pierre, ou celui-là même qui auroit été donné par Judas, étoit le baptême du Christ. S'il en est donc qui aient été baptisés par le disciple infidèle, ils n'ont pas dû être rebaptisés; car l'efficacité du baptême dépend de celui au nom de qui il est donné, et non de celui qui l'administre. » Voilà pourquoi ceux qui avoient été baptisés par le diacre Philippe, lequel ne donnoit pas d'autre baptême que celui du Christ, ne furent pas baptisés de nouveau, et reçurent seulement l'imposition des mains de la part des apôtres; c'est ainsi que les personnes baptisées par les prêtres sont ensuite confirmées par les évêques.

2° Saint Augustin dit encore, écrivant à Séleucien, *Epist.* CVIII : « Nous avons compris que les disciples du Christ furent baptisés, ou du baptême de Jean, comme quelques-uns le pensent, ou, ce qui est bien plus probable, du baptême même du Christ; car il ne pouvoit manquer d'organiser le ministère du baptême, en donnant à ceux qui étoient déjà baptisés le pouvoir de baptiser les autres, celui qui n'a pas dédaigné de laver les pieds à ses disciples, pour leur donner un grand exemple d'humilité. »

(1) Il est évident, d'après ce qui a été dit plus haut, que ceux qui avoient reçu le baptême de Jean devoient encore recevoir le baptême du Christ. Le premier ne donnoit pas la grace; elle ne nous est communiquée que par les sacrements de la loi nouvelle, et avant tout par le baptême. Or les hommes ne sauroient sans la grace accomplir l'œuvre de leur salut. Puis, le baptême de Jean étoit une préparation, comme nous venons de le dire, au baptême du Christ. Qu'eût été cette préparation, s'il eût suffi d'entrer dans la voie qu'elle indiquoit, sans la poursuivre jusqu'au bout, c'est-à-dire, sans aller au Sauveur, que le fils de Zacharie étoit venu montrer aux hommes?

Dei. » Unde illis qui tantùm in aqua baptizati erant baptismo Joannis, non solùm erat supplendum quod deerat (ut scilicet daretur eis Spiritus sanctus per impositionem manuum) sed erant iteratò totaliter baptizandi in aqua et Spiritu.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *super Joan.* (Tract. V), « ideo post Joannem baptizatum est quia non dabat baptismum Christi, sed suum; quod autem dabatur à Petro, et si quod datum est à Juda, Christi erat. Et ideo si quos baptizavit Judas, non sunt iterùm baptizati, baptisma enim tale est qualis est ille in cujus potestate datur, non qualis ille cujus ministerio datur. » Et inde est etiam quòd baptizati à Philippo diacono, qui baptismum Christi dabat, non sunt iterùm baptizati, sed acceperunt manuum impositionem per Apostolos; sicut baptizati per sacerdotes, confirmantur per Episcopos.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *ad Seleucianum* (Epist. CVIII), « intelligimus discipulos Christi fuisse baptizatos, sive baptismo Joannis (sicut nonnulli arbitrantur), sive, quod magis credibile est, baptismo Christi; neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos, per quos cæteros baptizaret, cui non defuit memorabilis illius humilitatis ministerium, quando eis pedes lavit. »

3° Nous dirons avec saint Chrysostôme (l'auteur de l'*Œuvre inachevée*) que le Christ en disant à son Précurseur : « Laissez-moi faire maintenant, » après que ce dernier lui avoit dit : « C'est moi plutôt qui dois être baptisé par vous, » nous fait entendre par là que Jean fut ensuite baptisé par le Christ. Et le saint docteur nous dit que cela étoit expressément écrit dans certains livres apocryphes. Ce qu'il y a de certain, comme le dit saint Jérôme, c'est que si le Christ fut baptisé dans l'eau par son Précurseur, celui-ci devoit être baptisé par le Christ dans l'Esprit saint.

4° Si les personnes qui avoient reçu le baptême de Jean furent baptisées de nouveau, ce n'est pas seulement parce qu'elles n'avoient pas connu l'Esprit saint, mais ce fut aussi parce que le baptême du Christ leur étoit nécessaire.

5° Nos sacrements sont les signes d'une grace présente, tandis que les sacrements de l'ancienne loi étoient les signes d'une grace future, comme le dit encore saint Augustin *Contra Faust.*, XIX, 13. Par là même donc que Jean baptisoit au nom de celui qui devoit venir, on comprend qu'il ne donnoit pas le baptême du Christ, c'est-à-dire un sacrement de la loi nouvelle.

QUESTION XXXIX.

Du baptême reçu par le Christ.

Tel est le sujet que nous avons maintenant à développer, et la-dessus huit questions à résoudre : 1° Le Christ a-t-il dû être baptisé? 2° Devoit-il recevoir le baptême de Jean? 3° En quel temps fut-il baptisé? 4° Dans

---

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit *super Matth.*, per hoc quod Christus, Joanni dicenti : « Ego à te debeo baptizari, » respondit : *Sine modò*, ostenditur quòd postea Christus baptizavit Joannem. Et hoc dicit in quibusdam libris apocryphis manifestè scriptum esse. Certum tamen est, ut Hieronymus dicit *super Matthæum*, quòd sicut Christus fuit baptizatus in aqua à Joanne, ita Joannes à Christo erat in Spiritu baptizandus.

Ad quartum dicendum, quòd non est tota causa quare illi fuerunt baptizati post baptismum Joannis, quia Spiritum sanctum non cognoverant, sed quia non erant baptismo Christi baptizati.

Ad quintum dicendum, quòd sicut dicit Augustinus *Contra Faustum*, lib. XIX (cap. 13), sacramenta nostra sunt signa præsentis gratiæ; sacramenta verò veteris legis fuerunt signa gratiæ futuræ, unde, ex hoc ipso quòd Joannes baptizavit « in nomine venturi, » datur intelligi quòd non dabat baptismum Christi, qui est sacramentum novæ legis.

QUÆSTIO XXXIX.

De baptizatione Christi, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de baptizatione Christi.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm debuerit baptizari. 2° Utrùm debuerit baptizari

quel lieu? 5° Les cieux devoient-ils s'ouvrir à son baptême? 6° Convenoit-il que le Saint-Esprit descendît sur lui sous la forme d'une colombe? 7° Cette colombe étoit-elle un animal véritable? 8° Convenoit-il que la voix du Père céleste se fît entendre?

ARTICLE I.

Le Christ devoit-il être baptisé?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que le Christ fût baptisé. 1° Etre baptisé c'est la même chose qu'être lavé ou purifié. Or le Christ ne devoit pas être purifié, puisqu'il n'y avoit en lui aucune souillure. Donc il ne devoit pas être baptisé.

2° Le Christ reçut la circoncision pour accomplir la loi. Or le baptême ne faisoit pas partie de la loi. Donc le Christ ne devoit pas être baptisé.

3° Le premier moteur dans un genre quelconque de mouvement, n'éprouve pas lui-même le mouvement qu'il donne; ainsi le ciel, première cause de toute altération, est lui-même inaltérable. Or le Christ est l'auteur du baptême, d'après cette parole, *Joan.*, I, 33 : « Celui sur lequel vous verrez l'Esprit saint descendre et demeurer, c'est celui-là qui baptise. » Donc il ne convenoit pas qu'il fût lui-même baptisé.

Mais le fait prouve le contraire, *Matth.*, III, 13 : « Jésus vint de la Galilée sur les bords du Jourdain vers Jean, afin d'être baptisé par lui. »

(Conclusion. — Bien que le Christ n'eût pas besoin d'être baptisé, il a voulu l'être, pour sanctifier les autres, pour laver nos souillures et pour nous montrer, par son exemple, la conduite que nous avions à tenir.)

Il convenoit que le Christ fût baptisé : d'abord, comme le dit saint Am-

---

baptismo Joannis. 3° De tempore baptismi. 4° De loco. 5° De hoc quod ei sunt cœli aperti. 6° De Spiritu sancto apparente in specie columbæ. 7° Utrùm illa columba fuerit verum animal. 8° De voce paterni testimonii.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerit conveniens Christum baptizari.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit conveniens Christum baptizari. Baptizari enim est ablui. Sed Christo non convenit ablui, in quo nulla fuit impuritas. Ergo videtur quòd Christum non decuerit baptizari.

2. Præterea, Christus circumcisionem suscepit, ut impleret legem. Sed baptismus non pertinebat ad legem. Ergo non debebat baptizari.

3. Præterea, primum movens in quolibet genere, est immobile secundùm illum motum (2); sicut cœlum quod est primum alterans, non est alterabile. Sed Christus est primum baptizans, secundùm illud *Joann.*, I : « Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat. » Ergo ipsum non decuit baptizari.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, III, quòd « venit Jesus à Galilæa in Jordanem ad Joannem, ut baptizaretur ab eo. »

(Conclusio. — Quamquam Christus non indiguerit baptizari, voluit tamen baptizari, ut aquas sanctificaret, nostrasque sordes ablueret, et quod à nobis faciendum erat, exponeret.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1; ut et qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et *Matth.*, III, col. 12; et *Opusc.*, LX, cap. 9.

(2) Ut ex lib. VIII. *Physic.*, text. 45 ac deinceps; et II. *De cœlo*, text. 18; et I. *De generatione*, text. 53, respectivè colligi potest.

broise, « le Seigneur a été baptisé, non pour être lui-même purifié, mais pour purifier les eaux ; de telle sorte qu'ayant été sanctifiées par le contact de la chair du Christ, qui n'a pas connu le péché, elles eussent la vertu baptismale ; » et, poursuit saint Jean Chrysostôme, « pour laisser ainsi à ceux qui devoient recevoir le baptême, des eaux déjà sanctifiées. » Puis, comme le dit encore ce dernier Père, « quoique le Christ ne fût pas lui-même pécheur, il avoit néanmoins pris une nature pécheresse et une chair semblable à la chair du péché. S'il n'avoit donc pas besoin du baptême pour lui-même, la nature qu'il avoit revêtue en avoit besoin dans les autres hommes. » Et, selon l'expression de saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XL, « le Christ a voulu être baptisé pour plonger dans l'eau le vieil Adam tout entier. » Il l'a voulu, enfin, comme le dit le grand évêque d'Hippone, « parce qu'il a voulu pratiquer ce qu'il imposoit à tous les autres. » Et de là cette parole du Sauveur lui-même : « Il convient que nous remplissions ainsi toute justice. » Ce à quoi saint Ambroise ajoute : « et la justice consiste à faire vous-même le premier ce que vous voulez que les autres fassent, et à les encourager ainsi par votre exemple (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas pour être purifié, c'est pour purifier, nous l'avons dit, que le Christ a reçu le baptême.

2° Le Christ devoit non-seulement accomplir les choses de l'ancienne loi, mais aussi poser les commencements de la loi nouvelle. Voilà pourquoi il a été baptisé après avoir été circoncis.

(1) Une pensée ressort invariablement de ces divers passages des Pères, c'est que le baptême du Christ, aussi bien que sa circoncision, sa présentation au temple, et plus tard sa passion et sa mort elles-mêmes sont une conséquence nécessaire, le complément obligé de son incarnation. Le saint évêque de Milan met de plus en plus cette pensée en lumière quand il ajoute : « Que veut la justice dont il est ici question, si ce n'est que celui qui a pris la chair humaine, n'en repousse pas ensuite les impressions et le ministère, pour n'agir qu'en Dieu, mais bien triomphe de la chair, pour m'enseigner à remporter un semblable triomphe. Il m'enseigne,

---

Christum baptizari : primò quidem, quia, ut Ambrosius dicit *super Luc.*, « Baptizatus est Dominus non mundari volens, sed mundare aquas ; ut ablutæ per carnem Christi, qui peccatum non cognovit, baptismatis vim (vel *jus*), haberent ; » « et ut sanctificatas aquas relinqueret postmodum baptizandis, » sicut Chrysostomus dicit *super Matth.* (1). Secundò, quia sicut Chrysostomus dicit *super Matth.*, « quamvis ipse non esset peccator, tamen naturam suscepit peccatricem, et similitudinem carnis peccati (2). Propterea, etsi pro se baptismate non indigebat, tamen in aliis carnalis natura opus habebat. » Et, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, « Baptizatus est Christus ut totum veteranum Adam immergat aquæ. » Tertiò, baptizari voluit, sicut Augustinus dicit in sermone *De Epiphan.*, « quia voluit facere quod faciendum omnibus imperavit. » Et hoc est quod ipse dicit : « Sic decet nos implere omnem justitiam. » Ut enim Ambrosius dicit *super Lucam.*, « hæc est justitia, ut quod alterum facere velis, prior ipse incipias, et tuo alium horteris exemplo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus non fuit baptizatus, ut ablueretur, sed ut ablueret, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd Christus non solùm debebat implere ea quæ erant veteris legis, sed etiam inchoare ea quæ sunt novæ legis. Et ideo non solùm voluit circumcidi, sed etiam baptizari.

(1) Aut, ut jam suprà, auctor operis imperfecti, Homil. IV. in *Matth.*

(2) Ex Apostolo, *ad Rom.*, VIII, vers. 3.

3° Le Christ est, sans doute, le premier auteur du baptême spirituel; mais ce baptême, il ne le reçoit pas, il a été seulement baptisé dans l'eau.

ARTICLE II.

Le Christ devoit-il recevoir le baptême de Jean?

Il paroît que le Christ n'auroit pas dû recevoir le baptême de Jean. 1° Le baptême de Jean fut un baptême de pénitence. Or le Christ n'ayant aucun péché n'avoit nul besoin de pénitence. Donc il paroît qu'il n'eût pas dû recevoir le baptême de Jean.

2° Le baptême de Jean, selon la pensée de saint Chrysostôme, *in Matth.*, homil. XII, tenoit le milieu entre le baptême des Juifs et celui du Christ. Or le milieu tient de la nature des deux extrêmes. Le Christ n'ayant donc reçu ni le baptême légal, ni son propre baptême, il paroît que pour la même raison il n'eût pas dû recevoir le baptême de Jean.

3° Il faut attribuer au Christ tout ce qu'il y a de plus parfait dans les choses humaines. Or le baptême de Jean n'est pas le plus parfait des baptêmes. Donc il ne convenoit pas au Christ de le recevoir.

Mais le contraire est posé en fait par le texte cité dans la thèse antérieure.

(Conclusion. — Il convenoit que le Christ reçût le baptême de Jean, afin de l'autoriser par cet exemple.)

« Le Seigneur étant baptisé baptisoit à son tour, mais non de ce baptême qu'il venoit de recevoir, » comme s'exprime saint Augustin, *super Joan.*,

en effet, par quel moyen je puis faire mourir au péché cette chair qui semble la réunion de tous les vices, pour la renouveler et la faire vivre dans la pratique de toutes les vertus. O sagesse vraiment divine dans l'humilité de mon Seigneur! Comment pouvoit-il mieux, tout Dieu qu'il étoit, exciter les peuples à se plonger dans le bain de la grace, qu'en acceptant lui-même le baptême de la pénitence? »

Ad tertium dicendum, quòd Christus est primum baptizans spiritualiter; et sic non est baptizatus, sed solùm in aqua.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus baptismo Joannis debuerit baptizari.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd Christus non debuerit baptizari baptismo Joannis. Baptismus enim Joannis fuit baptismus pœnitentiæ. Sed pœnitentia Christo non convenit, quia nullum habuit peccatum. Ergo videtur quòd non debuerit baptizari baptismo Joannis.

2. Præterea, baptismus Joannis, sicut dicit Chrysostomus (Homil. XII) *in Matth.*, medium fuit inter baptismum Judæorum, et Christi baptismum. Sed medium sapit naturam extremorum. Cum ergo Christus non fuerit baptizatus baptismate legali, nec etiam baptismate suo, videtur quòd pari ratione baptismate Joannis baptizari non debuerit.

3. Præterea, omne quod in rebus humanis est optimum debet attribui Christo. Sed baptismus Joannis non tenet supremum locum inter baptismata. Ergo non convenit Christum baptizari baptismo Joannis.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, III, quòd « venit Jesus in Jordanem, ut baptizaretur à Joanne. »

(Conclusio. — Congruum fuit Christum baptizari baptismo Joannis, ut Joannis baptismum comprobaret.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dixit Augustinus *super Joan.* (Trac. XIII, « Baptizatus Dominus baptizabat, non eo baptismate

tract. XIII. Il suit évidemment de là que le Christ n'a pas reçu son propre baptême, celui qu'il donne aux hommes, mais bien le baptême de Jean. Et il convenoit qu'il en fût ainsi : d'abord, par la nature même du baptême de Jean, puisque celui-ci ne baptisoit pas dans l'Esprit, mais dans l'eau ; et le Christ n'avoit pas besoin d'un baptême spirituel, lui qui dès le premier instant de sa conception avoit reçu la plénitude des graces de l'Esprit saint; cette première raison est de saint Jean Chrysostôme. Puis, comme le dit le vénérable Bède, « le Christ a voulu recevoir le baptême de Jean, pour donner par un tel acte son approbation à ce baptême. » Enfin, d'après saint Grégoire de Nazianze, « le Christ vient recevoir le baptême de Jean pour inoculer au baptême la grace de la sanctification (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Ainsi que nous l'avons déjà dit, le Christ a voulu être baptisé pour nous engager par son exemple à recevoir le baptême. Aussi, afin de rendre cet exemple plus persuasif, a-t-il voulu recevoir un baptême dont évidemment il n'avoit pas besoin ; les hommes peuvent-ils dès lors négliger de recevoir le baptême qui leur est nécessaire? C'est la pensée qu'exprime saint Ambroise : « Que nul ne s'éloigne du baptême de la grace, en voyant que le Christ n'a pas refusé le baptême de la pénitence. »

2° Le baptême des Juifs, celui qui étoit prescrit dans la loi, n'étoit qu'une simple figure ; tandis que le baptême de Jean avoit quelque chose de réel, en tant qu'il engageoit les hommes à s'éloigner du péché ; mais le baptême du Christ a le double pouvoir d'effacer le péché et de conférer la grace. Or le Christ n'avoit besoin ni de la rémission des péchés, puisqu'il n'y en avoit aucun en lui, ni de recevoir la grace, puisqu'il la possédoit dans toute sa plénitude. De plus, comme il est la vérité même, ce

(1) Ou plutôt, pour communiquer à l'eau, par le contact de sa chair immaculée, la puis-

---

suo baptizatus est. » Unde, cùm ipse baptizaret baptismo proprio, consequens est quòd non fuerit baptizatus suo baptismate, sed baptismate Joannis. Et hoc fuit conveniens : primo quidem, propter conditionem baptismi Joannis, qui non baptizavit in Spiritu, sed solum in aqua; Christus autem spirituali baptismate non indigebat, qui à principio suæ conceptionis gratia Spiritus sancti repletus fuit, ut patet ex dictis; et hæc est ratio Chrysostomi. Secundò, ut Beda dicit, « Baptizatus est baptismo Joannis, ut baptismo suo baptismum Joannis comprobaret. » Tertiò, sicut Gregorius Nazianzenus (ubi suprà), dicit, « Accedit Christus ad baptismum Joannis, sanctificaturus baptismum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, Christus baptizari voluit, ut nos suo exemplo induceret ad baptismum. Et ideo, ad hoc quòd esset efficacior ejus inductio, voluit baptizari baptismo quo manifestè non indigebat, ut homines ad baptismum accederent, quo indigebant. Unde Ambrosius dicit *super Luc.* : « Nemo refugiat lavacrum gratiæ, quando Christus lavacrum pœnitentiæ non refugit. »

Ad secundum dicendum, quòd baptismus Judæorum in lege præceptus, erat solum figuralis; baptismus autem Joannis aliqualiter erat realis, in quantum inducebat homines ad abstinendum à peccatis; baptismus autem Christi habet efficaciam mundandi à peccato, et gratiam conferendi. Christus autem neque indigebat percipere remissionem peccatorum, quæ in eo non erant, neque recipere gratiam, qua plenus erat. Similiter etiam, cum ipse sit veri

qui ne se passoit qu'en figure ne pouvoit lui convenir : il a donc pu recevoir le baptême intermédiaire, plutôt que l'un des extrêmes.

3° Le baptême est un remède spirituel. Or plus un être est parfait, moins il a besoin de remède. Du moment donc où le Christ possède la perfection la plus grande, il ne convenoit pas qu'il reçût le baptême le plus parfait ; celui qui est en pleine santé n'a pas besoin de remède.

ARTICLE III.

Le Christ a-t-il été baptisé dans un temps convenable?

Il paroît que le Christ n'a pas été baptisé dans un temps convenable. 1° Le Christ a été baptisé pour entraîner les autres au baptême par son exemple. Or une coutume louable veut que les fidèles du Christ soient baptisés, non-seulement avant l'âge de trente ans, mais encore dans l'enfance. Donc il paroît que le Christ n'auroit pas dû être baptisé à trente ans.

2° Nous ne voyons pas que le Christ ait enseigné ni qu'il ait fait des miracles avant son baptême. Mais il se fût rendu plus utile au monde s'il avoit enseigné avant cette époque, dès l'âge de vingt ans, par exemple, ou même plutôt. Donc il paroît que le Christ, qui n'étoit venu sur la terre que pour l'utilité des hommes, auroit dû être baptisé avant l'âge de trente ans.

3° La sagesse divinement infuse a dû se manifester éminemment dans le Christ. Or elle éclata dans le prophète Daniel dès son enfance, *Dan.*,

sance de purifier, non plus seulement les corps, mais encore les ames. Ce n'est pas l'eau qui purifie le Christ, disent les Pères, c'est le Christ qui purifie l'eau. L'eau sera désormais l'élément de la régénération spirituelle ; et cette force de régénération, c'est le Verbe incarné qui pouvoit seul la donner aux choses matérielles et à des paroles tombant de la bouche d'un homme.

---

tas, non competebat ei id quod in sola figura gerebatur : et ideo magis congruum fuit quòd baptizaretur baptismo medio, quam aliquo extremorum.

Ad tertium dicendum, quòd baptismus est quoddam spirituale remedium. Quantò autem aliquid est magis perfectum, tanto minori remedio indiget. Unde ex hoc ipso quòd Christus est maximè perfectus, conveniens fuit quòd non baptizaretur perfectissimo baptismo ; sicut ille qui est sanus, non indiget efficaci medicina.

ARTICULUS III.

Utrùm Christus convenienti tempore fuerit baptizatus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non convenienti tempore Christus fuerit baptizatus. Ad hoc enim Christus baptizatus est ut suo exemplo alios ad baptismum provocaret. Sed fideles Christi laudabiliter baptizantur, non solum ante trigesimum annum, sed etiam in infantili ætate. Ergo videtur quòd Christus non debuerit baptizari in ætate triginta annorum.

2. Præterea, Christus non legitur docuisse vel miracula fecisse ante baptismum. Sed utilius fuisset mundo, si priori tempore docuisset, incipiens à vigesimo anno, vel etiam prius. Ergo videtur quòd Christus, qui pro utilitate hominum venerat, ante trigesimum annum debuerit baptizari.

3. Præterea, indicium sapientiæ divinitus infusæ maximè debuit manifestari in Christo. Est autem manifestatum in Daniele tempore

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 4, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 2, ad 1 ; ut et dist. 44, in exposit. lit. sive textûs.

XIII, 45 : « Le Seigneur suscita l'esprit d'un jeune enfant nommé Daniel. » Donc à plus forte raison le Christ a-t-il dû être baptisé et même enseigner dans son enfance.

4° Le baptême de Jean se rapporte à celui du Christ comme à sa véritable fin. Or la fin est la première chose dans l'intention et la dernière dans l'exécution. Donc le Christ a dû être ou le premier ou le dernier que Jean ait baptisé.

Mais encore ici le fait prouve le contraire ; l'Evangile dit *Luc.*, III, 21 : « Il arriva que tout le peuple allant se faire baptiser, et Jésus ayant été baptisé aussi....; » puis il ajoute : « Jésus entroit alors à peu près dans sa trentième année (1). »

(Conclusion. — Pour que le Christ fût regardé comme propre au ministère de l'enseignement et de la prédication, et aussi pour montrer que le baptême produit des hommes parfaits, il convenoit que le Christ fût baptisé dans la trentième année de son âge.)

Il convenoit que le Christ fût baptisé dans sa trentième année pour plusieurs raisons : 1° Le Christ fut baptisé comme devant commencer aussitôt le cours de son enseignement et de sa prédication, ce qui réclame l'âge de l'homme parfait, trente ans environ. Voilà pourquoi il est dit, *Genes.*, XLI, 46 : « Joseph avoit trente ans quand lui fut confié la gouvernement de l'Egypte. » Il est également dit, II. *Reg.*, V, 4 : « David avoit trente ans quand il commença de régner. » Tel étoit aussi l'âge d'Ezéchiel quand il commença de prophétiser, *Ezech.*, I. 2° Après le baptême du Christ, comme saint Chrysostôme le remarque, la loi devoit commencer à dis-

(1) Rien n'est laissé au hasard ; tout est un enseignement salutaire, un moyen de réhabilitation et de salut, dans la vie du Sauveur des hommes, dans chaque trait, dans chaque mot de son Evangile. Ne soyons donc pas étonnés du soin que met le docteur angélique à étudier toutes les circonstances signalées dans ce Livre divin. Nous voyons ici pourquoi le Christ a voulu être baptisé dans l'âge de la force, et, comme s'exprime saint Paul, dans la plénitude de l'homme parfait. Nous allons voir ensuite pourquoi il devoit l'être dans les eaux du Jourdain.

---

suæ pueritiæ, secundùm illud *Daniel*, XIII : « Suscitavit Dominus spiritum pueri junioris, cujus nomen Daniel. » Ergo multo magis Christus in sua pueritia debuit baptizari et docere.

4. Præterea, baptismus Joannis ordinatur ad baptismum Christi, sicut ad finem. Sed finis est prior in intentione, et posterior in executione. Ergo vel Christus debuit primus à Joanne baptizari vel ultimus.

Sed contra est, quòd dicitur *Luc.*, III : « Factum est cùm baptizaretur omnis populus, et Jesu baptizato, et orante; » et infra : « Et ipse Jesus erat incipiens quasi annorum triginta. »

(Conclusio. — Ut ad docendum ac prædicandum idoneus Christus haberetur, et baptismum viros perfectos parere ostenderet, conveniebat ut trigesimo ætatis suæ anno baptizaretur.)

Respondeo dicendum, quòd Christus convenienter fuit in trigesimo anno baptizatus : primò quidem, quia Christus baptizabatur quasi ex tunc incipiens docere et prædicare; ad quod requiritur perfecta ætas, qualis est triginta annorum. Unde legitur *Gen.*, XLI, quòd « triginta annorum erat Joseph, quando accepit regimen Ægypti. » Similiter etiam II. *Reg.*, V, legitur de David, quòd « triginta annorum erat cùm regnare cœpisset. » Ezechiel etiam in trigesimo anno cœpit prophetare, ut habetur *Ezech.*, I. Secundò, quia, sicut Chrysostomus dicit *super Matth.* (Homil. X), futurum erat ut post baptismum Christi, lex ces-

paroître ; et c'est pour cela que le Christ a voulu être baptisé dans un âge où l'on peut se charger de tous les péchés ; et de la sorte, en voyant qu'il avoit observé la loi, nul ne pouvoit dire qu'il l'avoit abrogée parce qu'il ne pouvoit l'accomplir. 3° En recevant le baptême dans l'âge de l'homme parfait, le Christ nous donnoit à entendre que le baptême produit de tels hommes, selon ce que dit l'Apôtre, *Ephes.*, IV, 13 : « Jusqu'à ce que nous arrivions tous à l'unité de la foi et à l'entière connoissance du Fils de Dieu, de manière à former un homme parfait, dans la mesure de l'âge où doit exister la plénitude du Christ. » Le nombre des années semble concourir lui-même à justifier cette pensée, puisque le nombre trente résulte de la combinaison de trois et de dix ; trois exprime la foi en la sainte Trinité, et dix, l'accomplissement des préceptes de la loi ; dans ces deux choses consiste la perfection de la vie chrétienne.

Je réponds aux arguments : 1° Selon la remarque de saint Grégoire de Nazianze, » si le Christ a été baptisé, ce n'est pas qu'il eût besoin d'être purifié, ni qu'il fût menacé d'un danger quelconque en différant son baptême ; c'est afin de nous montrer que pour tout autre il y a un péril imminent à sortir de cette vie sans avoir été revêtu de la robe d'innocence, » c'est-à-dire de la grace. Et, quoique ce soit un grand bien de garder après le baptême la pureté qu'on y a reçue, « il vaut mieux néanmoins demeurer exposé à quelques souillures, que d'être entièrement privé de la grace. »

2° Le bien dont le Christ est la source pour les hommes, s'obtient surtout par la foi et l'humilité; et le Christ nous enseigne fortement ces deux vertus en ne commençant à enseigner qu'après être sorti de l'enfance et même de l'adolescence : il nous enseigne la foi en rendant évidente par ce moyen la vérité de sa nature humaine ; car cette vérité se montre dans les développements corporels que le Christ a voulu suivre,

---

sare inciperet ; et ideo hac ætate Christus ad baptismum venit, quæ potest omnia peccata suscipere, ut lege servata nullus dicat quòd ideo eam solvit, quia implere non potuit. Tertiò, quia per hoc quòd Christus in ætate perfecta baptizatur, datur intelligi quòd baptismus parit viros perfectos, secundùm illud *Ephes.*, IV : « Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi. » unde et ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur ; consurgit enim trigenarius numerus ex ductu ternarii in denarium ; per ternarium autem intelligitur fides Trinitatis, per denarium autem impletio mandatorum legis : et in his duobus perfectio vitæ Christianæ consistit.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius Nazianzenus dicit (ubi suprà), « Christus non est baptizatus quasi indigeret purgatione, nec quòd aliquod illi imminaret periculum differendo baptismum ; sed cuivis alii non in parvum redundat periculum si exeat ex hac vita, non indutus veste incorruptionis, » scilicet gratia. Et, licet bonum sit post baptismum baptismi munditiam custodire, « tutius tamen est (ut ipse dicit) interdum paulisper maculari, quam gratia omnino carere. »

Ad secundum dicendum, quòd utilitas quæ à Christo provenit hominibus, præ ipsè est per fidem et humilitatem ; ad quorum utrumque valet quòd Christus in pueritia, vel adolescentia non cœpit docere, sed in perfecta ætate : ad fidem quidem, quia per hoc apparet in eo vera natura humanitatis, quòd per temporum incrementa corporaliter profecit ; et ne hujus

et, pour qu'on ne puisse dire que ce progrès a été fantastique, il n'a voulu manifester sa sagesse et sa vertu que dans le parfait développement de son corps. Il nous enseigne encore ainsi l'humilité, afin que nul n'ait la présomption de monter aux honneurs avant l'âge, ni d'assumer sur lui le ministère de l'enseignement.

3° Le Christ nous étoit donné comme le modèle parfait de tous les hommes; il falloit donc que nous vissions en lui ce qui convient à tous selon la loi commune; et dès lors il ne devoit enseigner que dans l'âge de perfection. Mais, comme le dit saint Grégoire de Nazianze, « ce qui n'arrive que de loin en loin ne fait pas la loi commune, une hirondelle ne fait pas le printemps. » Par une disposition spéciale de la sagesse divine, il a été donné à certains hommes, en-dehors de la loi commune et avant l'âge de l'homme parfait, de commander ou d'enseigner; tels furent Salomon, Daniel et Jérémie.

4° Le Christ n'a dû être ni le premier ni le dernier que Jean ait baptisé; car, selon la remarque de saint Chrysostôme, le Christ a été baptisé, soit pour confirmer la prédication et le baptême de Jean, soit pour recevoir lui-même le témoignage du saint Précurseur. Or le témoignage de Jean n'eût pas été reçu avant qu'il eût baptisé une partie du peuple; et de la sorte le Christ n'a pas dû être le premier baptisé par Jean. Il n'a pas dû être non plus le dernier; car, comme le dit le même auteur, « de même que le soleil n'attend pas pour répandre sa lumière le coucher de l'étoile du matin, et qu'il s'élance à sa suite, pour l'éclipser bientôt dans sa clarté, de même le Christ n'a pas attendu que Jean eût terminé sa course, il a paru pendant que le Précurseur enseignoit et baptisoit encore. »

---

modi profectus putaretur phantasticus, noluit sapientiam suam vel virtutem manifestare ante perfectam corporis ætatem; ad humilitatem verò, ne ante perfectam ætatem aliquis præsumptuosè prælationis gradum, et docendi officium assumat.

Ad tertium dicendum, quòd Christus proponebatur hominibus in exemplum omnium; et ideo oportuit in eo ostendi id quod competit omnibus secundùm legem communem, ut scilicet in ætate perfecta doceret. Sed, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, « non est lex communis quod raro contingit, sicut nec una hirundo ver facit. » Aliquibus enim ex quadam speciali dispensatione, secundùm divinæ sapientiæ ordinem et rationem, concessum est præter legem communem, ut ante perfectam ætatem, officium vel præsidendi, vel docendi haberent, sicut Salomon, Daniel et Jeremias.

Ad quartum dicendum, quòd Christus nec primus, nec ultimus debuit à Joanne baptizari; quia, ut Chrysostomus dicit *super Matth.* (1), Christus ad hoc baptizabatur, ut confirmaret prædicationem et baptismum Joannis, et ut testimonium acciperet à Joanne. Non autem creditum fuisset testimonio Joannis, nisi postquam fuerunt multi baptizati ab ipso; et ideo non debuit primus à Joanne baptizari. Similiter etiam, nec ultimus; quia, sicut ipse ibidem subdit, « sicut lux Solis non expectat occasum Luciferi, sed eo procedente egreditur, et suo lumine obscurat illius candorem, sic et Christus non expectavit ut cursum suum Joannes impleret, sed adhuc eo docente et baptizante, apparuit. »

(1) Sive iterum auctor operis imperfecti, ut suprà, Homil. IV. in *Matth.*

ARTICLE IV.

Le Christ devoit-il être baptisé dans le Jourdain?

Il paroît que le Christ n'auroit pas dû être baptisé dans le Jourdain. 1° Il faut que la vérité réponde à la figure. Or la figure du baptême s'étoit trouvée dans le passage de la mer Rouge, où les Egyptiens furent engloutis, comme le sont les péchés dans le baptême. Donc il paroît que le Christ auroit dû être baptisé dans la mer Rouge plutôt que dans le Jourdain.

2° Jourdain signifie descente. Or celui qui est baptisé remonte, au lieu de descendre ; d'où vient qu'il est même dit, *Matth.*, III, 16 : « Jésus étant baptisé remonta aussitôt de l'eau. » Donc il paroît que le Christ n'auroit pas dû être baptisé dans le Jourdain.

3° Au passage des enfants d'Israël, les eaux du Jourdain revinrent en arrière, comme on le voit, *Jos.*, IV et *Psalm.* CXIII. Or ceux qui sont baptisés progressent au lieu de revenir en arrière. Donc il ne convenoit pas que le Christ fût baptisé dans le Jourdain.

Le fait est toujours là pour prouver le contraire, *Marc.*, I, 9 : « Jésus fut baptisé par Jean dans le Jourdain. »

(Conclusion. — Il convenoit que le Christ fût baptisé dans le fleuve du Jourdain, pour signifier que le baptême donne entrée dans le royaume de Dieu.)

C'est par le fleuve du Jourdain que les enfants d'Israël entrèrent dans la terre promise. Or le baptême du Christ se distingue de tous les autres baptêmes, en ce qu'il donne entrée au royaume de Dieu, royaume qui nous est représenté par la terre promise. Voilà pourquoi il est dit, *Joan.*, III, 5 : « Celui qui ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit saint ne peut pas

---

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus debuerit in Jordane baptizari.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd Christus non debuerit baptizari in Jordane. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed figura baptismi præcessit in transitu maris Rubri, ubi Ægyptii sunt submersi, sicut peccata delentur in baptismo. Ergo videtur quòd Christus magis debuerit baptizari in mari Rubro, quam in flumine Jordanis.

2. Præterea, Jordanis interpretatur *descensus*. Sed per baptismum aliquis ascendit, magis quam descendat; unde etiam *Matth.*, III, dicitur, quòd « baptizatus Jesus confestim ascendit de aqua. » Ergo videtur inconveniens fuisse quòd Christus in Jordane baptizaretur.

3. Præterea, transeuntibus filiis Israel, aquæ Jordanis conversæ sunt retrorsum, ut legitur *Josue*, IV, et sicut etiam in *Psalm.* CXIII, dicitur. Sed illi qui baptizantur, non retrorsum, sed in anteriora progrediuntur. Non ergo fuit conveniens quòd Christus in Jordane baptizaretur.

Sed contra est, quòd dicitur *Marc.*, I, quòd « baptizatus est Jesus à Joanne in Jordane. »

(Conclusio. — Conveniens fuit Christum baptizari in Jordanis fluvio, quo in regnum Dei per baptismum ingressus designaretur.)

Respondeo dicendum, quòd fluvius Jordanis fuit per quem filii Israel in terram promissionis intraverunt. Hoc autem habet baptismus Christi speciale præ omnibus baptismatibus, quòd introducit in regnum Dei, quod per terram promissionis significatur. Unde dicitur *Joan.*, III : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in

entrer dans le royaume de Dieu. » Nous voyons encore que le prophète Elie divise les eaux du Jourdain, au moment d'être enlevé au ciel sur un char de feu, IV. *Reg.*, II; de même croyons-nous que « en passant par l'eau du baptême et par le feu de l'Esprit saint on est introduit dans le ciel. » Il convenoit donc que le Christ fût baptisé dans le Jourdain.

Je réponds aux arguments : 1° Le passage de la mer Rouge préfiguroit le baptême, en ce qu'il efface les péchés ; mais le passage du Jourdain le préfiguroit en ce qu'il nous ouvre la porte du ciel, ce qui est l'effet principal du baptême et que le Christ seul pouvoit accomplir. Le Christ devoit donc être baptisé dans le Jourdain plutôt que dans la mer Rouge.

2° Dans le baptême il y a sans doute une ascension, celle que produit le mouvement de la grace ; mais ce progrès exige que l'on descende d'abord par l'humilité, selon cette parole, *Jac.*, IV, 6 : « Il donne sa grace aux humbles. » C'est à cela qu'on peut faire rapporter le nom du Jourdain.

3° « De même que les eaux du Jourdain revinrent autrefois en arrière, dit le saint évêque d'Hippone, de même les péchés sont refoulés au baptême du Christ. » Ce mouvement des eaux pourroit encore signifier que le flot des bénédictions célestes alloit reporter l'humanité en haut, contrairement à l'impulsion qu'elle avoit suivie.

ARTICLE V.

Les cieux ont-ils dû s'ouvrir au baptême du Christ?

Il paroît que les cieux n'auroient pas dû s'ouvrir au baptême du Christ. 1° Les cieux doivent s'ouvrir pour celui qui étant placé en dehors a be-

---

regnum Dei. » Ad quod etiam pertinet quòd Helias divisit aquas Jordanis, quando erat in curru igneo rapiendus in cœlum, ut dicitur IV. *Reg.*, II; quia scilicet « transeuntibus per aquam baptismi, per ignem Spiritus sancti, patet aditus in cœlum. » Et ideo conveniens fuit ut Christus in Jordane baptizaretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd transitus maris Rubri præfiguravit baptismum, quantum ad hoc quod baptismus delet peccata (1); sed transitus Jordanis quantum ad hoc quod aperit januam regni cœlestis, qui est principalior effectus baptismi, est per solum Christum impletus. Et ideo convenientius fuit quòd Christus in Jordane, quam in mari baptizaretur.

Ad secundum dicendum, quòd in baptismo est ascensus per profectum gratiæ; qui requirit descensum humilitatis, secundùm illud *Jacob.*, IV : « Humilibus autem dat gratiam. » Et ad talem descensum referendum est nomen Jordanis.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in sermone *De Epiphania*, « sicut antea aquæ Jordanis retrorsum conversæ fuerant, ita modo Christo baptizato retrorsum peccata conversa sunt. » Vel etiam per hoc significatur quòd contra descensum aquarum, benedictionum fluvius sursum ferebatur.

ARTICULUS V.

Utrùm Christo baptizato, cœli debuerint aperiri.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd Christo baptizato non debuerint cœli aperiri. Illi enim aperiendi sunt cœli qui indiget intrare in cœlum, quasi extra cœlum existens. Sed Chris-

(1) Sic enim Augustinus, lib. XII. *Contra Faustum*, cap. 29 prope finem : *Rubet ut mare rubrum baptismus utique Christi sanguine consecratus ; hostes à tergo sequentes moriuntur ;* utique *præterita peccata, etc.*

(2) De his etiam infrà, qu. 49, art. 5, ad 3; ut et III, *Sent.*, dist. 18, art. 6, quæstiunc. 3, ad 2; et dist. 22, qu. 3, art. 1, ad 4; et *Opusc.* LX, cap. 9.

soin d'y entrer. Or le Christ étoit toujours dans les cieux, comme il est dit, *Joan.*, III, 13 : « Le Fils de l'homme qui est dans le ciel. » Donc il paroît que les cieux n'auroient pas dû s'ouvrir pour lui.

2° Quand on dit que les cieux s'ouvrent, cela peut s'entendre d'une manière spirituelle ou d'une manière corporelle. Or cela ne peut pas être entendu de cette dernière façon, puisque les corps célestes ne peuvent ni s'altérer ni se rompre, conformément à cette parole, *Job*, XXXVII, 18 : « Peut-être l'avez-vous aidé à former les cieux, qui sont solides comme un miroir d'airain jeté en fonte. » On ne peut pas non plus entendre cela dans un sens spirituel, puisque auparavant les cieux n'étoient pas fermés aux yeux du Fils de Dieu. Donc il semble répugner de dire qu'au baptême du Christ les cieux lui furent ouverts.

3° C'est par la passion du Christ que le ciel a été ouvert aux fidèles, comme il est dit, *Hebr.*, X, 19 : « Nous avons la confiance d'entrer dans le sanctuaire par le sang du Christ. » Aussi ceux qui moururent avant sa passion n'eurent pas le pouvoir d'entrer dans les cieux en vertu de son baptême. Donc les cieux auroient dû s'ouvrir à la passion du Christ plutôt qu'à son baptême.

Mais nous voyons le contraire, *Luc.*, III, 20 : « Jésus étant baptisé et priant, le ciel s'ouvrit. »

(Conclusion. — Les cieux s'ouvrirent après le baptême du Christ et pendant sa prière, pour que le chemin parût s'ouvrir vers le ciel pour ceux qui seroient baptisés.)

Nous l'avons déjà dit, le Christ a voulu être baptisé pour consacrer par son baptême celui que nous devions recevoir. Il faut donc que nous voyions dans le baptême du Christ tout ce qui tient à l'efficacité du nôtre. Or, à cet égard il y a trois choses à considérer : 1° La vertu principale, celle qui donne au baptême son efficacité, et qui n'est autre que la vertu

---

tus semper erat in cœlo, secundùm illud *Joan.*, III : « Filius hominis, qui est in cœlo. » Ergo videtur quòd non debuerint ei cœli aperiri.

2. Præterea, apertio cœlorum aut intelligitur spiritualiter, aut corporaliter. Sed non potest intelligi corporaliter; quia corpora cœlestia sunt impassibilia, et infrangibilia, secundùm illud *Job*, XXXVII : « Tu forsitan cum eo fabricatus es cœlos, qui solidissimi, quasi ære fusi sunt; » similiter etiam nec potest intelligi spiritualiter, quia ante oculos Filii Dei cœli antea clausi non fuerant. Ergo videtur inconvenienter dici quòd baptizato Christo, aperti fuerint ei cœli.

3. Præterea, fidelibus cœlum apertum est per Christi passionem, secundùm illud *Hebr.*, X : « Habemus fiduciam in introitu Sanctorum in sanguine Christi. » Unde etiam nec Christi baptismo baptizati, si qui ante ejus passionem decesserint, cœlos intrare potuerunt. Ergo magis debuerunt aperiri cœli Christo patiente, quàm eo baptizato.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, III : « Jesu baptizato et orante, apertum est cœlum. »

(Conclusio. — Christo baptizato et orante, aperti sunt cœli, ut baptizatis viam in cœlum patere ostenderetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, Christus baptizari voluit, ut suo baptismo consecraret baptismum quo nos baptizaremur. Et ideo in baptismo Christi eadem monstrari debuerunt, quæ pertinent ad efficaciam nostri baptismi. Circa quam tria sunt consideranda : primò quidem, principalis virtus, ex qua baptismus habet efficaciam; quæ quidem est virtus

céleste ; et c'est pour cela que le ciel s'ouvre au baptême du Christ, montrant ainsi que désormais la vertu céleste sanctifioit le baptême. 2° A l'efficacité du baptême concourt, et la foi de l'Eglise, et la foi de celui qui est baptisé; d'où vient que celui-ci fait une profession de foi, et que le baptême lui-même est appelé « le sacrement de la foi, » comme l'appelle saint Augustin, *Epist.* XXIII. Or, par la foi nous apercevons les choses célestes, qui échappent au sens et à la raison de l'homme; et c'est pour exprimer cela que les cieux s'ouvrent au baptême du Christ. 3° Par ce baptême nous est ouverte l'entrée au royaume du ciel, que le péché avoit fermé au premier homme. Les cieux s'ouvrent donc au baptême du Christ pour montrer que l'accès du ciel est désormais libre pour ceux qui seront baptisés (1). Après le baptême néanmoins, une prière continuelle est nécessaire à l'homme, s'il veut réellement entrer dans les cieux; car, bien que les péchés lui soient remis par le baptême, il garde cependant le germe du péché, qui l'entrave au-dedans, il y a de plus le monde et les démons, qui le sollicitent au-dehors. Ce n'est donc pas sans intention qu'il est dit : « Jésus étant baptisé et priant, le ciel s'ouvrit. » Il nous est enseigné par là que la prière est nécessaire aux fidèles après le baptême. On pourroit encore dire que si le baptême ouvre le ciel aux croyants, c'est par la vertu de la prière du Christ ; ce que l'Evangéliste semble indiquer en disant que le ciel lui fut ouvert, voulant dire par là qu'il est ouvert à tous à cause de lui; c'est comme si le souverain disoit à quelqu'un qui lui demanderoit une grace pour un autre : « Ce n'est pas à lui que j'accorde ce bienfait, c'est à vous, ou bien, si je le lui accorde, c'est à cause de vous, » ainsi que s'exprime saint Jean Chrysostôme (l'auteur de l'*Œuvre inachevée*.)

(1) Ce n'est donc pas seulement pour rendre un témoignage éclatant à la mission et à la divinité de Jésus-Christ, ni pour manifester d'une manière palpable le mystère de l'auguste Trinité, que les cieux s'ouvrent, que l'Esprit saint descend sous une forme visible, que la voix du Père retentit, dans cette grande circonstance; c'est aussi pour nous laisser entrevoir la grandeur et la noblesse de notre destinée, telle qu'elle devoit s'accomplir, ou du moins se

---

cœlestis; et ideo baptizato Christo, apertum est cœlum, ut ostenderetur quòd de cætero cœlestis virtus baptismum sanctificaret. Secundò, operatur ad efficaciam baptismi fides Ecclesiæ, et ejus qui baptizatur; unde et baptizati fidem profitentur, et baptismus dicitur *fidei sacramentum* (ut Epist. XXIII. Augustinus appellat). Per fidem autem inspicimus cœlestia, quæ sensum et rationem humanam excedunt; et ad hoc significandum Christo baptizato aperti sunt cœli. Tertiò, quia per baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni cœlestis, qui primo homini præclusus fuerat per peccatum. Unde, baptizato Christo, aperti sunt cœli, ut ostenderetur quòd baptizatis patet via in cœlum. Post baptismum autem necessaria est homini jugis oratio, ad hoc quòd cœlum introeat; licet enim per baptismum remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati nos impugnans interius, et mundus, et dæmones, qui impugnant exterius. Et ideo signanter dicitur *Luc.*, III, quòd « Jesu baptizato et orante, apertum est cœlum; » quia scilicet fidelibus necessaria est oratio post baptismum; vel ut detur intelligi quòd hoc ipsum quod per baptismum cœlum aperitur credentibus, est ex virtute orationis Christi; unde signanter *Matth.*, III, dicitur quòd « apertum est ei cœlum, » id est, omnibus propter eum; sicut si Imperator alicui pro alio petenti dicat : « Ecce hoc beneficium non illi do, sed tibi, » id est, « propter te illi, » ut Chrysostomus dicit *super Matth.*

Je réponds aux arguments : 1° « C'est à raison de la nature humaine, comme s'exprime le même auteur, que le Christ a été baptisé, bien qu'il n'eût pas besoin du baptême pour lui-même; c'est également sous le même rapport que les cieux lui ont été ouverts; car, par sa nature divine, il n'avoit pas cessé d'être dans les cieux. »

2° Saint Jérôme dit sur ce même passage de l'Evangile : « Les cieux s'ouvrent au Christ après son baptême, non par la division des éléments, mais par l'illumination de l'intelligence; c'est dans le même sens que le prophète Ezéchiel dit au commencement de ses prophéties que les cieux lui furent ouverts. » Et saint Chrysostôme ajoute avec raison que « si la création céleste avoit été réellement partagée, l'Evangéliste n'eût pas dit que les cieux lui furent ouverts; car ce qui s'ouvre d'une manière corporelle s'ouvre également pour tous. » Voilà pourquoi il est expressément dit, *Marc.*, I, 10 : « Jésus remontant aussitôt du fleuve, vit les cieux ouverts, » comme s'il existoit une relation nécessaire entre ce fait merveilleux et la vision du Christ. Quelques-uns néanmoins veulent que cela se rapporte à la vision corporelle, disant qu'autour du Christ à son baptême il se fit une telle splendeur que les cieux parurent ouverts. D'autres prétendent que ce fut là une vision de l'imagination, comme dans ce que dit le prophète Ezéchiel; c'eût été la vertu divine et la volonté raisonnable qui auroient produit une telle vision dans l'imagination du Christ, pour montrer, en définitive, que l'accès du ciel est ouvert aux hommes par le baptême. Cela pourroit se rapporter, enfin, à la vision intellectuelle, dans ce sens que le Christ auroit vu que par la divine institution du baptême les cieux étoient ouverts aux hommes; ce que du reste il avoit auparavant prévu.

préparer, au sein des lumières et des bienfaits du christianisme, c'est-à-dire, dans notre union avec celui qui étoit venu pour être le chef, l'ame et le type de l'humanité.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit *super Matth.*, « sicut Christus secundùm dispensationem humanam baptizatus est, quamvis ipse propter se baptismo non indigeret, sic etiam secundùm humanam dispensationem aperti sunt ei cœli, secundùm autem naturam divinam semper erat in cœlis. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit *super Matth.*, « Cœli aperti sunt Christo baptizato, non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis; sicut et Ezechiel in principio voluminis sui cœlos apertos esse commemorat. » Et hoc probat Chrysostomus *super Matth.*, dicens, quòd « si ipsa creatura (scilicet cœlorum), rupta fuisset, non dixisset, *aperti sunt ei;* quia quod corporaliter aperitur, omnibus est apertum. » Unde etiam *Marci*, I, expressè dicitur, quòd « Jesus statim ascendens de aqua, vidit apertos cœlos; » quasi ipsa apertio cœlorum ad visionem Christi referatur. Quod quidem aliqui referunt ad visionem corporalem, dicentes quòd circa Christum baptizatum tantus splendor fulsit in baptismo, ut viderentur cœli aperti (1). Potest etiam referri ad imaginariam visionem, per quem modum Ezechiel vidit cœlos apertos; formabatur enim ex virtute divina et voluntate rationis, talis visio in imaginatione Christi, ad designandum quòd per baptismum, cœli aditus hominibus aperitur. Potest etiam et ad visionem intellectualem referri, prout scilicet Christus vidit, jam baptismo sanctificato, apertum esse cœlum hominibus; quod tamen etiam ante videtur esse fiendum.

(1) Ex Glossa citat in *Catena aurea* S. Thomas, ut in veteri manuscripta legerat; sed in moderna non habetur.

3° Les cieux sont ouverts à tous les hommes par la passion du Christ, comme par la cause générale de ce bienfait. Mais il faut nécessairement que cette cause générale soit appliquée à chaque homme en particulier, pour que chacun entre réellement dans le ciel; et c'est ce qui a lieu par le baptême, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, IX, 3 : « Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés dans sa mort. » C'est ce qui nous explique que les cieux ouverts nous soient présentés dans son baptême plutôt que dans sa passion. Saint Chrysostôme dit encore : « Le Christ ayant été baptisé, les cieux s'ouvrirent à lui; mais après qu'il eût vaincu le tyran, les portes n'étant plus nécessaires, puisque le ciel ne devoit jamais être fermé, les anges de disent pas : ouvrez les portes, (elles étoient ouvertes déjà) ils disent : enlevez les portes. » Par là le saint docteur nous donne à entendre que les obstacles qui empêchoient les ames des morts d'entrer dans le ciel, sont totalement enlevés par la passion du Christ; à son baptême la barrière est seulement ouverte, comme pour nous montrer la voie par laquelle les hommes devoient entrer dans le ciel.

ARTICLE VI.

Convenoit-il que l'Esprit saint descendît sur le Christ après son baptême sous la forme d'une colombe?

Il paroît que l'Evangile dit à tort que l'Esprit saint descendit sur le Christ baptisé sous la forme d'une colombe. 1° Le Saint-Esprit habite dans l'homme par la grace. Mais le Christ homme posséda la plénitude de la grace dès l'instant de sa conception, parce qu'il étoit le Fils unique

---

Ad tertium dicendum, quòd per passionem Christi aperitur cœlum omnibus, sicut per causam communem apertionis cœlorum. Oportet tamen hanc causam communem apertionis cœlorum, singulis applicari, ad hoc quòd cœlum introeant; quod quidem fit per baptismum, secundùm illud *Rom.*, IX : « Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus. » Et ideo potiùs fit mentio de apertione cœlorum in baptismo, quam in passione Christi. Vel, sicut Chysostomus dicit *super Matth.*, « Baptizato Christo, cœli tantùm sunt ei aperti; postquam verò tyrannum vicit per crucem, quia non erant necessariæ portæ, cœlo nunquam claudendo, non dicunt Angeli : aperite portas (jam enim erant apertæ) sed : Tollite portas (1). » Per quod dat intelligere Chrysostomus quòd obstacula, quibus priùs obsistentibus animæ defunctorum introire non porterant cœlos, sunt totaliter per passionem Christi ablata; sed in baptismo Christi sunt aperta, quasi manifestata jam via per quam homines erant in cœlum intraturi.

ARTICULUS VI.

Utrùm convenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum descenderit in specie columbæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum dicatur descendisse in specie columbæ. Spiritus enim sanctus habitat in homine per gratiam. Sed in homine Christo fuit plenitudine gratiæ à principio suæ conceptionis; quia fuit « unigenitus à Patre, » ut ex su-

(1) Juxta græcum ἄρατε πύλας, *Psalm.* XXIII, vers. 7. Quod ibi tamen Augustinus explicat, *auferte ne impediant aditum, etc.*

(2) De his etiam infrà, qu. 46, art. 4, ad 2; et *Opusc.*, LX, cap. 9.

du Père, ainsi qu'on l'a démontré plus haut. L'Esprit saint ne devoit donc pas lui être envoyé au moment de son baptême.

2° Il est dit que le Christ est descendu dans ce monde par le mystère de l'Incarnation, quand « il s'anéantit lui-même prenant la forme d'un esclave. » Or l'Esprit saint ne s'est pas incarné. Donc c'est à tort qu'il est dit de lui qu'il descendit sur le Christ.

3° Dans le baptême du Christ a dû nous être montré, comme dans un prototype, ce qui a lieu dans notre baptême. Or dans notre baptême il n'y a pas de mission ostensible de l'Esprit saint. Donc une telle mission ne devoit pas avoir lieu non plus dans le baptême du Christ.

4° C'est le Christ qui donne l'Esprit saint aux autres, selon cette parole de l'Evangile, *Joan.*, I, 15 : « C'est de sa plénitude que nous avons tous reçu. » Or le Saint-Esprit est descendu sur les Apôtres, non sous la forme d'une colombe, mais dans des langues de feu. Donc c'est ainsi qu'il eût également dû descendre sur le Christ.

Mais l'Evangile nous dit ainsi le contraire, *Luc.*, III, 22 : « L'Esprit saint descendit sur lui sous une forme corporelle, sous la forme d'une colombe.»

(Conclusion. — Pour montrer que tous ceux qui devoient être baptisés dans le Christ, s'ils approchoient de ce sacrement avec un cœur simple et sincère, recevroient la grace du Saint-Esprit, on conçoit que cet Esprit divin soit visiblement descendu sur le Christ baptisé sous la forme d'une colombe, image de la droiture et de la simplicité.)

Tout ce qui s'est accompli dans le baptême du Christ, selon la pensée de saint Chrysostôme (ou de l'auteur de l'*Œuvre inachevée*), avoit un rapport avec les mystères qui devoient s'accomplir dans tous ceux qui recevroient plus tard le baptême du Christ. Or tous ceux qui reçoivent ce baptême avec une ame droite et sincère, reçoivent aussi l'Esprit saint,

---

prà dictis patet. Non ergo debuit Spiritus sanctus ad eum mitti in baptismo.

2. Præterea, Christus dicitur in mundum descendisse per mysterium Incarnationis, quando « exinanivit semetipsum, formam servi accipiens. » Sed Spiritus sanctus non est incarnatus. Ergo inconvenienter dicitur quòd Spiritus sanctus descenderit super eum.

3. Præterea, in baptismo Christi ostendi debuit, sicut in quodam exemplari, id quod fit in nostro baptismo. Sed in nostro baptismo non fit aliqua missio visibilis Spiritus sancti. Ergo nec in baptismo Christi debuit fieri visibilis missio Spiritus sancti.

4. Præterea, Spiritus sanctus à Christo in omnes alios derivatur, secundùm illud *Joan.*, I : « De plenitudine ejus nos omnes accepimus. » Sed super Apostolos Spiritus sanctus descendit, non in specie columbæ, sed in specie ignis. Ergo nec super Christum debuisset descendere in specie columbæ, sed in specie ignis.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, III (1) : « Descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum. »

(Conclusio. — Ut omnes baptismo Christi baptizandos, si simplici corde et non fictè accedant, Spiritus sancti gratiam recepturos esse significaretur, conveniens fuit ut super Christum baptizatum Spiritus sanctus in specie columbæ, quæ simplex animal est, appareret.)

Respondeo dicendum, quòd hoc quod circa Christum factum est in ejus baptismo (sicut Chrysostomus dicit *super Matth.*), pertinet ad mysterium omnium, qui postmodùm fuerant baptizandi. Omnes autem qui baptismo Christi baptizantur, Spiritum sanctum recipiunt; nisi

(1) Ut vers. 22 videre est; quod *Matth.*, III, vers. 16, sic exprimitur : *Vidit Spiritum Dei*

d'après cette parole, *Matth.*, III, 11 : « Il vous baptisera dans l'Esprit saint. » Il convenoit donc que le Saint-Esprit descendît visiblement sur le Christ au moment de son baptême.

Je réponds aux arguments : 1° Voici comment s'exprime saint Augustin, *De Trin.*, XV, 26 : « Il seroit parfaitement absurde de dire que parvenu à l'âge de trente ans le Christ a reçu l'Esprit saint; il est venu au baptême sans péché, il y est venu possédant déjà l'Esprit saint. S'il est écrit de Jean qu'il sera rempli du Saint-Esprit déjà dès le sein de sa mère, que dirons-nous du Christ, dont la chair elle-même ne fut pas conçue d'une manière charnelle, mais dut son origine à l'Esprit divin? Dans son baptême il a voulu préfigurer son corps mystique, c'est-à-dire son Eglise, où l'Esprit saint est principalement reçu dans le baptême. »

2° Comme le dit encore saint Augustin, *De Trin.*, II, 6, s'il est dit que l'Esprit saint est descendu sur le Christ sous une forme corporelle, la forme d'une colombe, ce n'est pas qu'on ait pu voir de la sorte la substance même de l'Esprit saint, puisqu'elle est invisible de sa nature, ni que cette créature visible ait été unie à la personne divine, de telle sorte que l'on pût dire du Saint-Esprit qu'il s'est fait colombe, comme nous disons du Christ qu'il s'est fait homme. On ne peut pas même dire qu'on ait alors vu l'Esprit saint sous la forme d'une colombe, comme Jean a vu l'agneau immolé, ainsi qu'il le rapporte, *Apoc.*, V; cette dernière vision a été simplement produite dans l'esprit par des images empruntées aux corps, tandis que la colombe fut indubitablement vue des yeux corporels. Quand on dit que l'Esprit saint parut sous la forme d'une colombe, il ne faut pas entendre cette parole de l'Evangile de la même manière que celle-

---

fictè accedant, secundùm illud *Matth.*, III : « Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto. » Et ideo conveniens fuit ut super Christum baptizatum Spiritus sanctus descenderet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XV. *De Trin.*, « absurdissimum est dicere (1), quòd Christus, cùm jam trigenta esset annorum, acceperit Spiritum sanctum; sed venit ad baptismum, sicut sine peccato, ita non sine Spiritus sancto. Si enim de Joanne scriptum est, quòd Spiritu sancto replebitur ab utero matris suæ, quid de homine Christo dicendum est, cujus carnis ipsa conceptio non carnalis, sed spiritualis fuit? Tunc ergo (id est, in baptismo) corpus suum, id est, Ecclesiam præfigurare dignatus est, in qua baptizati præcipuè accipiunt Spiritum sanctum. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in II. *De Trinit.*, Spiritus sanctus descendisse dicitur super Christum corporali specie, sicut columba, non quia ipsa substantia Spiritus sancti videretur, quæ est invisibilis, neque ita quòd illa visibilis creatura in unitatem personæ divinæ assumeretur (neque enim dicitur, quòd Spiritus sanctus sit *columba*, sicut dicitur quòd Filius Dei est *homo* ratione unionis). Neque etiam hoc modo Spiritus sanctus visus est in specie columbæ, sicut Joannes vidit agnum occisum in Apocalypsi, ut habetur *Apocal.*, V; illa enim visio facta fuit in Spiritu per spirituales imagines corporum; de illa verò columba nullus unquam dubitavit quin oculis visa sit. Nec etiam hoc modo in specie columbæ Spiritus sanctus apparuit, sicut dicitur I. *ad Cor.*, X : « Petra autem erat Christus; »

descendentem sicut columbam et venientem super se; Marc., I, vers. 10 : *Vidit cœlos apertos, et Spiritum tanquam columbam descendentem et manentem in ipso.*

(1) Sive *absurdissimum est ut credamus*, ex Augustini textu, cap. 26 circa medium, ubi et sequentia paulò pleniùs.

ci de l'Apôtre, I. *Corinth.*, X, 4 : « La pierre c'étoit le Christ; » car la pierre dont il s'agit ici existoit antérieurement dans la nature; c'est par analogie qu'elle est désignée sous le nom du Christ, comme ayant été sa figure ou son symbole. Quant à la colombe, elle n'exista soudain que pour se montrer dans ce mystère, puis elle cessa, comme la flamme qui parut à Moïse dans le buisson ardent. Par conséquent, lorsque l'Evangile nous dit que l'Esprit saint descendit sur le Christ sous la forme d'une colombe, il n'établit pas une union entre la colombe et la personne divine, il a voulu simplement nous présenter une image qui nous montre l'Esprit saint descendant sur le Christ, ou même une image de la grace spirituelle dans le mouvement qu'elle suit en partant de Dieu pour descendre sur la créature, conformément à cette parole, *Jac.*, I, 17 : « Toute grace excellente et tout don parfait vient d'en haut descendant du Père des lumières. »

3° Saint Jean Chrysostôme dit *Super Matth.*, homil. XII : « Dans leur principe les choses spirituelles se montrent sous des formes sensibles, en faveur de ceux qui sont incapables de s'élever à la connoissance de la nature incorporelle, de telle sorte que si les mêmes signes ne viennent plus à se produire, leur première apparition laisse après elle la lumière de la foi. » Le Saint-Esprit est donc descendu sur le Christ sous une forme visible et corporelle, pour que les hommes crussent désormais qu'il descendoit d'une manière invisible dans tous ceux qui sont baptisés.

4° Cette forme visible sous laquelle l'Esprit saint a voulu se montrer dans cette circonstance, a un triple motif : elle exprime, d'abord, une disposition requise dans celui qui est baptisé, la parfaite sincérité de l'ame; car, comme il est dit, *Sap.*, I, 5, « l'Esprit saint, qui enseigne la science de la vie, fuit le déguisement ; » et la colombe est un animal simple, entièrement exempt de ruse et de tromperie; et de là ce qui est dit, *Matth.*, X, 16 : « Soyez simples comme des colombes. » En second lieu, cela de-

---

illa enim petra jam erat in creatura, et per significationis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat. Illa autem columba ad hoc tantum significandum repentè extitit, et postea cessavit, sicut flamma quæ in rubo apparuit Moysi. Dicitur ergo Spiritus sanctus descendisse super Christum, non ratione unionis ad columbam; sed, vel ratione ipsius columbæ significantis Spiritum sanctum, quæ descendendo super Christum venit; vel etiam ratione spiritualis gratiæ, quæ à Deo per modum cujusdam descensus in creaturam derivatur, secundùm illud *Jacob*, I : « Omne datum optimum, et omne donum perfectum, desursum est descendens à Patre luminum. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrysostomus (1) dicit *super Matth.*, « in principiis spiritualium rerum semper sensibiles apparent visiones, propter eos qui nullam intelligentiam incorporalis naturæ suscipere possunt, ut si postea non fiant, ex his quæ semel facta sunt, recipiant fidem. » Et ideo circa Christum baptizatum corporali specie Spiritus sanctus visibiliter descendit, ut super omnes baptizatos, invisibiliter postea credatur descendere.

Ad quartum dicendum, quòd Spiritus sanctus in specie columbæ apparuit super Christum baptizatum propter tria : primò quidem, propter dispositionem quæ requiritur in baptizato, ut scilicet non fictus accedat; quia, sicut dicitur *Sap.*, I, « Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum; » columba autem est animal simplex, astutia et dolo carens; unde dicitur *Matth.*, X : « Estote simplices sicut columbæ. »

(1) Verus jam Chrysostomus, Homil. XII. in *Matth.*, paulò pleniùs quàm hic.

voit exprimer les sept dons de l'Esprit saint. On en découvre une image dans les propriétés de la colombe : elle habite le long des eaux, et quand elle aperçoit le vautour, elle peut plonger et échapper ainsi à ses griffes; ce trait rappelle encore le don de sagesse, don en vertu duquel les saints se tiennent auprès des eaux vives des divines Ecritures, pour se dérober aux attaques du diable. La colombe choisit les meilleures graines; ce qui regarde le don de science, par lequel les saints savent choisir les sentences les plus pures, afin de s'en nourrir. La colombe alimente les petits des autres oiseaux ; ce qui rappelle le don de conseil, par lequel les hommes de bien nourrissent de leurs doctrines et de leurs exemples ceux qui étant petits et faibles se sont faits les imitateurs du diable. La colombe ne déchire rien de son bec, ce qui représente le don d'intelligence, en vertu duquel les vrais fidèles du Christ ne scindent pas ses divins enseignements, à la manière des hérétiques. La colombe n'a pas de fiel; ce qui exprime bien le don de piété, laquelle met les saints à l'abri de toute colère déraisonnable. La colombe fait son nid dans le creux des rochers; image du don de force, qui porte les Saints à chercher un asile et à mettre leur espérance dans les plaies du Sauveur, qui est la pierre inébranlable. La colombe gémit au lieu de chanter ; et cela exprime le don de crainte, par lequel les saints se plaisent à gémir sur les péchés. En troisième lieu, l'Esprit saint s'est montré sous la forme d'une colombe, à raison de l'effet propre du baptême, qui est la rémission des péchés et la réconciliation de l'homme avec Dieu; car la colombe est le symbole de la paix et de la mansuétude. Voilà pourquoi, selon la remarque de saint Chrisostôme, c'est la colombe qui, portant un rameau d'olivier, annonça la fin du déluge et le retour du calme et du bonheur pour la terre; il ne faut donc pas s'étonner qu'elle apparoisse dans le bapteme du Christ, montrant aux hommes le libérateur promis (1). L'apparition de l'Esprit-Saint sous la

(1) Quand Dieu se manifeste aux hommes sous une forme sensible, il est évident que cette

---

Secundò, ad designandum septem dona Spiritus sancti, quæ columba suis proprietatibus significat : columba enim secus fluenta habitat, ut inde viso accipitre, mergat se, et evadat; quod pertinet ad *donum sapientiæ*, per quam sancti secus Scripturæ divinæ fluenta resident, ut incursum diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit; quod pertinet ad *donum scientiæ*, qua sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit; quod pertinet ad *donum consilii*, quo sancti homines qui fuerunt pulli, id est imitatores diaboli, doctrina nutriunt et exemplo. Item columba non lacerat rostro; quod pertinet ad *donum intellectus*, quo sancti bonas sententias lacerendo non pervertunt, hæreticorum more. Item columba felle caret; quod pertinet ad *donum pietatis*, per quam sancti ira irrationabili carent. Item columba in cavernis petræ nidificat; quod pertinet ad *donum fortitudinis*, qua sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt, id est suum refugium et spem. Item columba gemitum pro cantu habet; quod pertinet ad *donum timoris*, quo sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertiò, apparuit Spiritus in specie columbæ, propter proprium effectum baptismi, qui est remissio peccatorum et reconciliatio ad Deum; columba enim est animal mansuetum. Et ideo, sicut Chrysostomus dicit *super Matthæum* (Homil. XII), in diluvio apparuit hoc animal, ramum ferens olivæ et communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians; et nunc etiam columba apparet in baptismo, li-

forme d'une colombe manifeste également l'effet général du baptême, qui consiste à fonder et former l'unité de l'Eglise. Et de là cette parole de saint Paul *Ephes.* V, 25 : « Le Christ s'est livré lui-même, pour se donner une Eglise glorieuse, n'ayant ni tache ni ride, ni aucun semblable défaut; il la purifie dans l'eau et dans la parole de vie. » Dans ce but, l'Esprit-Saint pouvoit bien encore se montrer sous l'image d'une colombe, par la raison qu'elle se plaît à vivre unie à des compagnes. C'est pour cela qu'il est dit de l'Eglise *Cant.*, V, 8 : « Ma colombe est une... » Si l'Esprit-Saint descendit sur les Apôtres sous la forme de feu, c'est d'abord pour montrer la ferveur dont leurs cœurs devoient être embrasés, afin d'aller partout au milieu des persécutions prêcher leur divin Maître. C'est là ce qui fait dire à saint Augustin *Super Joan.* tract. 6 : « Le Seigneur nous montre le Saint-Esprit sous une double forme, celle de la colombe, à son propre baptême, celle du feu, dans le cénacle où ses disciples étaient réunis. Là nous est enseignée la simplicité, ici la ferveur. L'Esprit-Saint paroît donc sous la forme de la colombe pour nous apprendre qu'il ne doit y avoir aucune duplicité dans ceux qui ont été sanctifiés par ce divin Esprit; et pour que leur simplicité ne soit pas dénuée de chaleur, il paroît aussi sous la forme du feu. Si les langues se divisent, n'en soyez pas ému; vous voyez l'unité dans la colombe. » Voici, en second lieu, ce que dit saint Jean Chrisostôme : « Avant tout il falloit pardonner les péchés,

forme elle-même dont il a fait choix pour se montrer, a une raison d'être dans les vues de sa sagesse et de son amour. Il y a là quelque chose de plus qu'un simple moyen d'éveiller l'attention de notre ame par l'impression produite sur nos sens; il y a une image, un emblème, un symbole sacré; et l'esprit humain obéit encore à un attrait supérieur, à une impulsion divine, en s'efforçant d'interpréter le symbole, en cherchant la réalité sous l'image, sous l'emblème la pensée. Or si parfois il est difficile de reconnoître la pensée divine à travers les signes extérieurs, parfois aussi la figure est lucide et transparente, comme dans la circonstance dont il s'agit ici. De là tout ce que les saints docteurs ont dit de pieux, d'instructif et de touchant sur cette colombe que l'Esprit saint a choisie pour son symbole.

---

operatorem nobis demonstrans. Quarto, apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ super Dominum baptizatum, ad designandum communem effectum baptismi, qui est constructio Ecclesiasticæ unitatis. Unde dicitur *Ephes.*, V, quòd Christus « tradidit semetipsum, ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam aut aliquid hujusmodi, lavans eam lavacro aquæ in verbo vitæ. » Et ideo convenienter Spiritus sanctus in baptismo demonstratus est in specie columbæ, quæ est animai amicabile et gregale. Unde et *Cantic.*, V, dicitur de Ecclesia : « Una est columba mea (1). » Super Apostolos autem specie ignis Spiritus sanctus descendit propter duo : primò quidem, ad ostendendum fervorem, quo corda eorum erant commovenda, ad hoc quòd Christum ubique inter pressuras prædicarent. Et ideo etiam in igneis linguis apparuit. Unde Augustinus dicit *super Joann.* (1) : « Duobus modis ostendit visibiliter Dominus Spiritum sanctum, scilicet per columbam, super Dominum baptizatum; et per ignem, super discipulos congregatos; ibi simplicitas, hic fervor ostenditur. Ergo ne per Spiritum sanctificati dolum habeant, in columba demonstratus est; et ne simplicitas frigida remaneat, in igne demonstratus est; ne te moveat quia linguæ divisæ sunt, unitatem in columba cognosce. » Secundò, quia sicut Chrysostomus dicit, « cùm oportebat delictis ignoscere (quod fit in baptismo), mansuetudo necessaria erat, quæ de-

(1) Hinc et toties Augustinus *membra columbæ* vocat Christianos, pro Ecclesiæ membris.

(2) Nempe Tract. VI, paulò post principium.

et pour cela la mansuétude est surtout nécessaire; or la mansuétude nous est représentée par la colombe. Mais après le temps de la grace viendra celui du jugement, ce qui nous est rappelé par le feu...»

ARTICLE VII.

La colombe sous laquelle l'Esprit saint s'est montré étoit-elle un animal véritable?

Il paroît que la colombe sous laquelle l'Esprit-Saint s'est montré, n'étoit pas un animal véritable. 1° Ce qui ne paroît que comme représentation ou similitude, n'a qu'une existence apparente. Or il est dit *Luc.* III : « L'Esprit-Saint descendit sur lui sous une forme corporelle, comme une colombe. » Ce ne fut donc pas là une véritable colombe, mais une simple apparence.

2° Ni la nature ni Dieu ne font rien d'inutile, *De cœlo*, I, 32. Or cette colombe n'ayant paru que pour symboliser une chose et disparoître aussitôt, comme s'exprime saint Augustin *De Trin.*, II, c'est inutilement qu'elle eût été un animal réel, puisqu'il suffisoit de l'image.

3° Les propriétés de chaque chose conduisent à la connoissance de sa nature. Si donc c'eût été là une colombe véritable, ses propriétés eussent exprimé sa nature, et non les effets de l'Esprit-Saint. Il ne paroît donc pas que ce fût là un animal réel.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire, *de agone christiano*, cap. 22 : « Nous ne disons pas cela pour signifier que notre Seigneur Jésus-Christ a seul pris un vrai corps, et que le Saint-Esprit s'est montré sous une trompeuse apparence; l'un et l'autre de ces corps, disons-nous, étoit un coprs véritable. »

---

monstratur in columba; sed ubi adepti sumus gratiam, restat judicii tempus, quod significatur per ignem. »

ARTICULUS VII.

Utrum illa columba, in qua appparuit Spiritus sanctus, fuerit verum animal.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd illa columba in qua Spiritus sanctus apparuit, non fuerit verum animal. Illud enim videtur specie tenus apparere, quòd secundùm similitudinem apparet. Sed *Luc.*, III, dicitur, quòd « descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba in ipsum. » Non ergo fuit vera columba, sed quædam similitudo columbæ.

2. Præterea, sicut natura nihil facit frustra, ita nec Deus, ut dicitur in I. *De cœlo* (2). Sed cùm columba illa non advenerit, nisi ut aliquid significaret, atque præteriret (ut Augustinus dicit in II. *De Trin.*), frustra fuisset vera columba; quia hoc ipsum fieri poterat per columbæ similitudinem. Non ergo illa columba fuit verum animal.

3. Præterea, proprietates cujuslibet rei ducunt in cognitionem naturæ illius rei. Si ergo fuisset illa columba verum animal, proprietates columbæ significassent naturam veri animalis, non autem effectus Spiritus sancti. Non ergo videtur quòd illa columba fuerit verum animal.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De Agone Christiano* (cap. 22) : « Neque hoc ita dicimus, ut Dominum Jesum Christum dicamus solum verum corpus habuisse, Spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum; sed ambo illa corpora vera esse credimus. »

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 16, qu. 1, art. 3, et in *Joan.*, I, lect. 20, col. 2; et *Opusc.*, LX, cap. 9.

(2) De utroque conjuncturi, videre est text. 32.

(CONCLUSION. — De même que le Fils de Dieu a pris un vrai corps, de même le Saint-Esprit a formé une véritable colombe, pour se montrer sous sa forme, bien qu'il ne se l'ait pas personnellement unie.)

Il ne convenoît pas, avons-nous dit ailleurs, que le Fils de Dieu, qui est la vérité même du Père, eût recours à une feinte quelconque; et c'est pour cela qu'il a pris un corps réel et non fantastique. Mais comme l'Esprit-Saint est, lui aussi, « un esprit de vérité, » *Joan.* XVI, il convenoit également qu'il formât une colombe véritable, pour se montrer sous sa forme, bien qu'il ne dût pas se l'unir personnellement (1). Aussi, après les paroles citées plus haut, le saint évêque d'Hippone ajoute-t-il : « Si le Fils de Dieu ne devoit pas induire les hommes dans l'illusion, l'Esprit-Saint ne le devoit pas moins. Il n'étoit pas difficile à la toute-puissance de Dieu, qui a tiré tous les êtres du néant, de créer le vrai corps d'une colombe indépendamment des lois de la nature, pas plus qu'il ne lui avoit été difficile de former par son action toute seule un vrai corps humain dans le sein de Marie, puisque la nature corporelle est partout et toujours absolument soumise au commandement et au bon plaisir de Dieu. »

Je réponds aux arguments : 1° Il est dit que l'Esprit descendit sous la forme ou l'image d'une colombe, non pour nier l'existence réelle de cet animal, mais pour bien nous montrer que cet Esprit ne se manifesta pas dans sa propre substance.

2° La réalité n'est pas ici superflue; elle rend par elle-même témoignage à la vérité de l'Esprit-Saint et à l'efficacité de son action.

(1) Il répugne de penser qu'un animal quelconque, même le plus pur et le plus doux, ait été personnellement uni à la nature divine. Mais si l'on se souvient des conditions posées par notre saint docteur pour qu'une nature créée puisse s'unir hypostatiquement à la nature divine, nous comprendrons les raisons de cette répugnance, et ce qui n'est d'abord qu'un instinct de la raison et de la foi s'élève à la hauteur et à la clarté d'une pensée théologique. Si quelques Pères de l'Eglise semblent parler à ce sujet d'une union hypostatique, il est évident par le contexte que leurs expressions doivent être ramenées au sens déterminé dans cet

---

(CONCLUSIO. — Quemadmodum Dei Filius verum corpus accepit, ita etiam Spiritus sanctus veram columbam formavit, in qua appareret, licet in unitatem personæ ipsam non assumeret.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut suprà dicrum est), non decebat ut Filius Dei, qui est veritas Patris, aliqua fictione uteretur. Et ideo non phantasticum, sed verum corpus accepit. Et quia Spiritus sanctus dicitur *Spiritus veritatis*, ut patet *Joan.*, XVI, ideo etiam ipse veram columbam formavit, in qua appareret, licet non assumeret ipsam in unitatem personæ. Unde post prædicta verba Augustinus subdit : « Sicut non oportebat ut homines falleret Filius Dei, sic etiam non oportebat ut falleret Spiritus sanctus; sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam ex nihilo fabricavit, non erat difficile, verum corpus columbæ sine aliarum columbarum ministerio figurare, sicut non fuit difficile verum corpus in utero Mariæ sine virili semine fabricare, cùm creatura corporea et in visceribus fæminæ ad formandum hominem, et in ipso mundo ad formandam columbam, imperio Domini voluntatique serviret. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Spiritus sanctus dicitur descendisse in specie vel similitudine columbæ, non ad excludendam veritatem columbæ, sed ad ostendendum quòd ipse non apparuit in specie suæ substantiæ.

Ad secundum dicendum, quòd non fuit superfluum formare veram columbam, ut in ea Spiritus sanctus appareret; quia per ipsam veritatem columbæ, significatur veritas Spiritus sancti, et effectus ejus.

3° Les propriétés de la colombe nous font connaître en même temps, et sa nature et les effets produits par l'Esprit saint; car par-là même qu'elle possédoit telles propriétés, la colombe est le vrai symbole des opérations de ce divin Esprit.

ARTICLE VIII.

Convenoit-il qu'au baptême du Christ, le Père fît entendre sa voix pour le proclamer son Fils?

Il paroît qu'il ne convenoit pas qu'il en fût ainsi. 1° Le Fils et le Saint-Esprit, par-là même qu'ils se sont montrés d'une manière sensible, sont dits avoir été visiblement envoyés. Or il ne convient pas au Père d'être envoyé, comme le dit saint Augustin *De Trin.* II. Donc il ne lui convient pas davantage de se manifester.

2° La parole est l'expression du verbe conçu dans le cœur. Or le Père n'est pas le Verbe. Donc il n'eût pas dû se manifester par la parole.

3° Le Christ n'a pas commencé, de simple homme qu'il auroit été, à être Fils de Dieu dans son baptême, comme certains hérétiques l'ont prétendu; il a été Fils de Dieu dès l'instant de sa conception. C'est donc à sa naissance bien plutôt qu'à son baptême, que la voix du Père eût dû proclamer sa divinité.

Mais le contraire nous est dit *Matth.* III, 17 « Une voix vînt du ciel disant, celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis ma complaisance. »

(CONCLUSION. — Pour que le baptême du Christ nous révélât ce qui

article. C'est la force même des expressions employées notamment par saint Augustin, saint Jérôme et saint Anselme, qui paroît avoir ramené saint Thomas à l'opinion qu'il enseigne ici; car dans son commentaire du Maître des sentences, I *Dist.*, XVI, art. 3, il avoit formellement dit que cette colombe du baptême du Christ « n'étoit pas un animal véritable et naturel, mais l'image seulement d'une colombe, instantanément formée d'une matière étrangère, et réduite aussitôt à sa matière primitive, après avoir symbolisé aux regards des hommes la vérité qu'il s'agissoit de mettre en lumière. »

Ad tertium dicendum, quòd proprietates columbæ, eodem modo ducunt ad significandum naturam columbæ, et ad significandos effectus Spiritus sancti; per hoc enim quòd columba habet tales proprietates, ostenditur quòd significabat Spiritum sanctum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm convenienter Christo baptizato fuerit vox Patris audita, Filium protestantis.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter Christo baptizato fuerit vox Patris audita, Filium protestantis. Filius enim et Spiritus sanctus, secundùm hoc quod sensibiliter apparuerunt, dicuntur visibiliter esse missi. Sed Patri non convenit mitti, ut patet per Augustinum in II. *De Trinit.* Ergo etiam nec apparere.

2. Præterea, vox est significativa verbi in corde concepti. Sed Pater non est Verbum. Ergo inconvenienter manifestatur in voce.

3. Præterea, homo Christus non incœpit esse Filius Dei in baptismo, sicut quidam hæretici putaverunt; sed à principio suæ conceptionis fuit Filius Dei. Magis ergo in nativitate debuit vox Patris protestari Christi divinitatem, quam in ejus baptismo.

Sed contra est, quod *Matth.*, III, dicitur: « Ecce vox de cœlis dicens, hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. »

(CONCLUSIO. — Ut Christi baptismo illud demonstraretur, quod nostro baptismo perfi-

(1) De his etiam infrà, qu. 45, art. 4; et qu. 66, art. 6; et *Opusc.*, LX, cap. 9.

s'accomplit dans notre baptême, il convenoit que le Père fît alors entendre sa voix, le proclamant son Fils.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit, le baptême du Christ, type et modèle de notre baptême, devoit nous révéler ce qui s'accomplit dans ce dernier. Or le baptême qui nons fait chrétiens est consacré par l'invocation et la puissance de la Trinité, selon cette parole *Matth.* ult., 19 : « Allez, enseignant toutes les nations et les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Sur quoi saint Jérôme dit : « C'est pour cela que dans le baptême du Christ éclate le mystère de la Trinité : le Seigneur est baptisé; l'Esprit-Saint descend sous la forme d'une colombe ; le Père fait entendre sa voix pour rendre témoignage à son Fils. » Il convenoit donc que le Père se manifestât par la parole.

Je réponds aux arguments : 1° La mission visible ajoute quelque chose à la simple apparition, et c'est l'autorité de celui qui envoie. Aussi peut-on dire du Fils et de l'Esprit-Saint, non-seulemeni qu'ils apparaissent, mais encore qu'ils sont envoyés, par la raison qu'ils viennent d'un autre; tandis que le Père, qui ne procède pas d'un autre, peut apparaître et non être visiblement envoyé.

2° Si le Père se manifeste par la parole, c'est comme auteur ou principe de cette même parole. Et comme le propre du Père est de produire le Verbe, ce qui n'est autre chose que parler ou dire intérieurement, le Père a bien pu se manifester par la parole, expression du verbe intérieur. C'est pour cela que la voix même du Père rend témoignage à la filiation du Verbe incarné. Mais, tout comme la colombe sous laquelle l'Esprit-Saint s'est manifesté, n'est pas la nature même de cet Esprit, ni l'humanité sous laquelle le Fils s'est produit à nos yeux, la nature même du Fils, la parole entendue n'est pas davantage la nature du Verbe ou du Père, qui a parlé. Voilà pourquoi le Seigneur a dit *Joan.* V, 37 : « Ni

---

citur, conveniens fuit ut Christo baptizato, vox Patris filium protestantis audiretur.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est), in baptismo Christi, qui fuit exemplar nostri baptismi, demonstrari debuit quod in nostro baptismo perficitur. Baptismus autem quo baptizantur fideles, consecratur in invocatione et virtute Trinitatis, secundùm illud *Matth.*, ult. : « Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. » Et ideo in baptismo Christi (ut Hieronymus dicit), « mysterium Trinitatis demonstratur : Dominus baptizatur; Spiritus sanctus descendit in specie columbæ; Patris vox testimonium Filio perhibentis auditur. » Et ideo conveniens fuit ut in illo baptismo Pater declararetur in voce.

Ad primum ergo dicendum, quòd missio visibilis addit aliquid super apparitionem, scilicet auctoritatem mittentis. Et ideo Filius et Spiritus sanctus, qui sunt ab alio, dicuntur mitti visibiliter, et non solùm apparere; Pater autem, qui non est ab alio, apparere quidem potest, visibiliter autem mitti non potest.

Ad secundum dicendum, quòd Pater non demonstratur in voce nisi sicut auctor vocis, vel loquens per vocem; et quia proprium est Patri, producere Verbum, quod est dicere vel loqui, ideo convenientissimè Pater per vocem manifestatus est, quæ significat verbum. Unde et ipsa vox à Patre emissa filiationem Verbi protestatur. Et sicut species columbæ, in qua demonstratus est Spiritus sanctus, non est ipsa natura Spiritus sancti, nec species hominis, in qua demonstratus est ipse Filius, est ipsa natura Filii Dei; ita etiam ipsa vox non pertinet ad naturam Verbi vel Patris loquentis. Unde *Joan.*, V, Dominus dicit : « Neque vo-

vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vous n'avez vu sa forme.» Sur quoi saint Chrisostôme fait cette remarque : « Voulant les initier peu-à peu à sa sublime philosophie, il leur apprend qu'il n'y a en Dieu ni voix ni forme, et que la nature divine est supérieure à toute figure comme à toute parole. » La Trinité tout entière a créé, et la colombe, et l'humanité du Christ, et la voix qui retentit aux bords du Jourdain. Et toutefois le Père seul parle dans la voix; le Christ seul a pris la nature humaine; l'Esprit seul se manifeste dans la colombe, selon la doctrine de saint Augustin (saint Fulgence) *De fide ad. Petr.*, IX.

2° La divinité du Christ ne devoit pas éclater à tous les yeux dans sa naissance; elle devoit plutôt être cachée sous l'infirmité d'un petit enfant. Mais quand il fut parvenu à l'age de l'homme parfait, quand il dut enseigner, opérer des miracles, convertir les hommes à lui, il falloit que le Père rendît témoignage de sa divinité, afin de mieux accréditer sa doctrine. C'est ce qu'il dit lui-même *Joan.*, V, 37 : « Le Père qui m'a envoyé, rend lui-même témoignage de moi; » et cela principalement dans le baptême, puisque c'est là que les hommes renaissent comme enfants adoptifs de Dieu. Or les enfants adoptifs sont formés à l'image du Fils par nature, selon la parole si connue *Rom.*, VIII, 29 : « Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils. » D'où saint Hilaire *Super Matth.* can. II, déduit ce raisonnement : « L'Esprit-Saint descendit sur Jésus après son baptême, et la voix du Père fit entendre cette parole : *Celui-là est mon Fils bien-aimé,* pour nous apprendre par ce qui s'accomplissoit dans le Christ, que lorsque nous avons été lavés dans le bain du salut, les portes du ciel s'ouvrent, l'Esprit-Saint descend aussi sur nous et la voix du Père nous déclare ses enfants d'adoption. »

---

cem ejus (id est, Patris), unquam audistis, neque speciem ejus vidistis. » Per quod (sicut Chrysostomus dicit *super Joan.*), « paulatim eos in Philosophicum dogma inducens, ostendit quoniam neque vox circa Deum est, neque species, sed superior est et figuris et loquelis talibus. » Et sicut columbam, et etiam humanam naturam à Christo assumptam, tota Trinitas operata est, ita etiam et formationem vocis. Sed tamen in voce declaratur solus Pater ut loquens; sicut naturam humanam solus Filius assumpsit; et sicut in columba solus Spiritus sanctus demonstratus est, ut patet per Augustinum in lib. *De fide ad Petrum.*

Ad tertium dicendum, quòd divinitas Christi non debuit omnibus in ejus nativitate manifestari, sed magis occultari in defectibus infantilis ætatis. Sed quando jam pervenit ad perfectam ætatem, in qua oportebat eum docere et miracula facere, et homines ad se convertere, tunc testimonio Patris erat ejus divinitas manifestanda, ut ejus doctrina credibilior fieret; unde et ipse dicit *Joan.*, V : « Qui misit me Pater, ipse testimonium perhibet de me; » et hoc præcipuè in baptismo, per quem homines renascuntur in filios Dei adoptivos. Filii autem Dei adoptivi instituuntur ad similitudinem Filii naturalis, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Quos præscivit, hos et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui. » Unde Hilarius dicit *super Matth.* (can. 2), quòd « super Jesum baptizatum descendit Spiritus sanctus, et vox Patris audita est, dicentis : *Hic est Filius meus dilectus,* ut ex his quæ consummabantur in Christo, cognosceremus post aquæ lavacrum et de cœlestibus portis sanctum in nos Spiritum involare, et paternæ vocis adoptione, Dei filios fieri. »

QUESTION XL.

Du genre de vie embrassé par le Christ.

Après avoir étudié l'entrée du Christ dans ce monde, ou les principes de sa vie, nous devons immédiatement en étudier la suite.

Nous avons à parler 1° de son genre de vie; 2° de sa tentation; 3° de sa doctrine; 4° de ses miracles.

Sur le premier objet, il y a quatre questions à résoudre : 1° Le Christ a-t-il dû embrasser la vie solitaire, ou bien converser au milieu des hommes? 2° A-t-il dû mener une vie austère dans le boire, le manger et les vêtements, ou bien une vie conforme à celle du commun des hommes? 3° A-t-il dû passer humble et obscur dans le monde, ou bien vivre dans les honneurs et les richesses? 4° A-t-il dû vivre selon la loi mosaïque?

ARTICLE I.

Convenoit-il que le Christ conversât au milieu des hommes?

Il paroît que le Christ auroit dû mener la vie solitaire et non converser avec les hommes. 1° Il falloit que le Christ se montrât, non-seulement homme, mais encore Dieu, par son genre de vie. Or il ne convient pas qu'un Dieu converse avec les hommes; car il est dit *Dan.*, II, 11 : « Excepté les dieux, qui n'ont point de commerce avec les hommes. » De plus, le Philosophe dit *Polit.* I, 2 : « Celui qui vit seul, ou bien est une bête, (s'il vit de la sorte par barbarie), ou bien est un Dieu, » quand il se dé-

---

QUÆSTIO XL.

De modo conversationis Christi, in quatuor articulos divisa.

Consequenter post ea quæ pertinent ad ingressum Christi in mundum, vel ad ejus principium, considerandum restat de his quæ pertinent ad progressum ipsius. Et primò, considerandum est de modo conversationis ipsius; secundò, de tentatione; tertiò, de doctrina; quartò, de miraculis.

Et circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conversari. 2° Utrùm debuerit austeram vitam ducere in cibo et potu et vestitu, an cum aliis communem. 3° Utrùm debuerit abjectè vivere in hoc mundo, an in divitiis et honore. 4° Utrùm debuerit secundùm legem vivere.

ARTICULUS I.

Utrùm conveniens fuerit Christum inter homines conversari.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non debuerit inter homines conversari, sed solitariam vitam agere. Oportebat enim quòd Christus sua conversatione non solùm se hominem ostenderet esse, sed etiam Deum. Sed Deum non convenit cum hominibus conversari; dicitur enim *Dan.*, II : « Exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio. » Et Philosophus dicit in I. *Politicæ*, quòd « ille qui solitarius vivit, aut est bestia (si scilicet propter sævitiam hoc faciat), aut est Deus, » si hoc faciet propter contemplan-

(1) De his etiam infrà, in hac eadem quæst., art. 2, tum in corp., tum ad 3; et 2, 2, qu. 25, art. 6, ad 5.

voue ainsi à la contemplation de la vérité. Il ne convenoit donc pas que le Christ conversât avec les hommes.

2° Le Christ a dû mener ici-bas la vie la plus parfaite. Or telle est la vie contemplative, comme il a été démontré II, II, quest. CLXXXII, art. 4; et la vie contemplative consiste surtout dans la solitude, selon cette parole *Ose.*, II, 14 : « Je la conduirai dans la solitude, et je lui parlerai au cœur. » Donc il paroît que le Christ eût dû mener la vie solitaire.

3° La vie du Christ devoit être uniforme, par la raison qu'on a dû toujours voir en lui ce qu'il y a de plus parfait. Or parfois le Christ se retiroit dans la solitude et s'éloignoit de la foule; ce qui fait dire à Remigius *Super Matth.*, V : « Nous lisons dans l'Evangile que le Seigneur a eu trois sortes de refuge, une barque, la montagne, le désert; il gagnoit l'un ou l'autre quand il étoit accablé par la multitude. » Donc il eût toujours dû mener la vie solitaire.

Mais le prophète, *Baruch* III, 38, nous dit ainsi le contraire : « Puis il a été vu sur la terre, et il a conversé avec les hommes. »

(Conclusion. — Le Christ étant venu dans ce monde pour faire connoître la vérité, pour sauver les pécheurs, et pour que nous eussions par lui un libre accès auprès de son Père, il convenoit qu'il menât une vie commune; il a voulu néanmoins mener aussi parfois la vie solitaire, afin de nous donner l'exemple de l'une et de l'autre.)

La vie du Christ devoit s'accorder avec la fin qu'il s'étoit proposée en s'incarnant, c'est-à-dire en venant dans le monde. Or le premier but de son incarnation, c'est de manifester la vérité aux hommes, comme il le dit lui-même *Joan.*, XVIII, 37 : « Je suis né et je suis venu au monde pour rendre témoignage à la vérité. » Il ne devoit donc pas se cacher en menant une vie solitaire, mais plutôt se produire en public, en exerçant le mi-

---

dam veritatem. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens Christum inter homines conversari.

2. Præterea, Christum dum in carne mortali vixit, debuit perfectissimam vitam ducere. Perfectissima autem vita est contemplativa, ut in II. parte habitum est (seu 2, 2, qu. 182, art. 4). Ad vitam autem contemplativam maximè competit solitudo, secundùm illud *Oseæ*, II : « Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus. » Ergo videtur, quòd Christus debuerit solitariam vitam ducere.

3. Præterea, conversatio Christi debuit esse uniformis; quia semper in eo debuit apparere id quod optimum est. Sed quandoque Christus solitaria loca quærebat, turbas declinans; unde Remigius dicit *super Matth.* : « Tria refugia legitur Dominus habuisse, navim, montem et desertum; ad quorum alterum quotiescumque à turbis comprimebatur, conscendebat. » Ergo et semper debuit solitariam vitam agere.

Sed contra est, quod dicitur *Baruch.*, III : « Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. »

(Conclusio. — Cùm Christus in hunc mundum venerit, ut veritatem manifestaret, et ut peccatores salvos faceret, et per ipsum haberemus accessum ad Deum, decuit ut socialem vitam in mundo duceret; solitariam tamen duxit ad tempus, ut utriusque vitæ exemplum daret.)

Respondeo dicendum, quòd conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundùm quam venit in mundum. Venit autem in mundum primò quidem, ad manifestandum veritatem, sicut ipse dicit *Joan.*, XVIII : « In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. » Et ideo non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum pro-

nistère de la prédication. Aussi disoit-il à ceux qui vouloient le retenir, *Luc.* IV, 43 : « Il faut que j'annonce aussi le royaume de Dieu aux autres cités, c'est pour cela que j'ai été envoyé. » Il est venu, en second lieu, pour délivrer les hommes du péché, comme le dit clairement l'Apôtre I *Tim.* I, 15 : « Le Christ Jésus est venu dans ce monde pour sauver les pécheurs. » Et de là ce que dit saint Chrysostôme : « Bien que se tenant dans un même endroit, le Christ eût pu attirer tous les hommes à lui et les réunir autour de sa parole, il ne l'a pas néanmoins voulu, afin de nous enseigner par son exemple, que nous devons aller à la recherche de celui qui périt, comme le pasteur va chercher la brebis égarée, comme le médecin se transporte auprès du malade. » Il est enfin venu, afin que par lui nous ayons un libre accès auprès de son Père, comme il est dit *Rom.*, V; et pour cela il falloit qu'il conversât familièrement avec les hommes et leur inspirât la confiance d'aller à lui. Voilà pourquoi il est dit *Matth.*, IX, 10 : « Il arriva que Jésus étant à table dans une maison, il y vint un grand nombre de publicains et de pécheurs qui mangèrent avec lui et ses disciples. » Ce que saint Jérôme commente en ces termes : « Ils voyoient un publicain revenu de ses péchés à une vie meilleure, obtenant le pardon par la pénitence; et, à cette vue, ils ne désespèrent pas eux-mêmes de leur salut (1). »

Je réponds aux arguments : 1° C'est par son humanité que le Christ a voulu manifester sa divinité. En conversant donc avec les hommes,

(1) Attaquée par les scribes et les pharisiens, la vie de notre divin Rédempteur l'a été dans toute la suite des siècles par les incrédules et les impies, qui se sont constitués les ennemis de l'éternelle Rédemption. De plus, cette vie renferme des mystères et des enseignements qui échappent à la pensée de la plupart des chrétiens, c'est-à-dire de ceux qui sont par état ses imitateurs et ses disciples. Enfin, le caractère général de la vie humaine embrassée par le Verbe incarné, et chacune même de ses actions devoient nécessairement avoir leur cause, leur principe et leur règle dans les vues de la Sagesse infinie, qui n'est autre que le Verbe lui-même. Il ne se pouvoit donc pas que cette vie ne fut étudiée dans tous ses actes, présentée sous tous ses aspects, défendue contre toutes les attaques, par les interprètes des

---

cedere, publicè prædicando. Unde *Luc.*, IV, dixit illis qui volebant eum detinere : « Quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum. » Secundò, venit ad hoc ut homines à peccato liberaret, secundùm illud I. *ad Timoth.*, I : « Christus Jesus venit in hunc mundum, peccatores salvos facere. » Et ideo, ut Chrysostomus dicit (1), « licet in eodem loco manendo, posset Christus ad se omnes attrahere, ut ejus prædicationem audirent; non tamen hoc fecit, præbens nobis exemplum, ut perambulemus et requiramus pereuntem, sicut pastor ovem perditam, et medicus accedit ad infirmum. » Tertiò, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur *Rom.*, V; et ideo conveniens fuit ut, familiariter cum hominibus conversando, omnibus fiduciam daret ad se accedendi. Unde dicitur *Matth.*, IX : « Factum est discumbente eo in domo, ecce multi publicani et peccatores venientes discumbebant cum Jesu et discipulis ejus. » Quod exponens Hieronymus dicit : « Videbant publicanum à peccatis ad meliora conversum, locum invenisse pœnitentiæ; et ob id etiam ipsi non desperant salutem. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus per humanitatem suam voluit manifestare divinitatem. Et ideo, conversando cum hominibus (quod est proprium hominis), manifestavit om-

(1) Super verba ex *Luc.*, IV.

comme un homme qu'il étoit, il s'est montré Dieu par sa prédication, ses miracles, la justice et la pureté de sa vie.

2° Absolument parlant, la vie contemplative est supérieure à cette vie active qui se borne aux actions extérieures, a-t-il été dit II, II, quest. CLXXXII, art 4, et quest. CLXXXVIII, art. 6. Mais la vie active qui a pour objet de transmettre aux autres par la prédication et l'enseignement le fruit de la contemplation, l'emporte sur la vie qui n'est que contemplative; car elle suppose une contemplation déjà bien grande. C'est pour cela que le Christ a choisi une telle vie.

3° Les actions du Christ sont une leçon pour nous. Pour enseigner donc aux prédicateurs qu'ils ne doivent pas toujours se produire en public, le Seigneur a voulu se retirer quelquefois de la foule. Et c'est ce qu'il a fait, voyons-nous, pour trois raisons : d'abord, pour prendre un repos nécessaire au corps ; et de là ce que nous lisons, *Marc.*, VI, 31 : « Le Seigneur dit à ses disciples : Venez à l'écart dans un lieu solitaire, et reposez-vous un peu. Car une grande multitude venoit et revenoit sans cesse, si bien qu'on ne leur laissoit pas même le temps de manger. » En second lieu, pour vaquer à la prière ; ce que nous voyons, *Luc.*, VI, 12 : « Il arriva dans ces jours que Jésus s'en alla sur la montagne pour prier, et il passa la nuit dans ses entretiens avec Dieu. » Sur quoi saint Ambroise dit : « Ainsi par son exemple il nous forme aux préceptes de la vertu. » Pour nous enseigner, enfin, à fuir la faveur humaine ; et voilà pourquoi, sur cette parole, *Matth.*, V : « Jésus voyant la foule se retira sur la montagne, » saint Chrysostôme dit : « En s'éloignant ainsi des villes et des places publiques, pour aller sur la montagne et dans la soli-

Livres saints, les apologistes du christianisme et les auteurs ascétiques de tous les temps. Saint Thomas puise largement, selon sa coutume, dans les travaux de ceux qui l'ont devancé. L'ordre dans lequel il reproduit et résume leurs considérations, ne pouvoit manquer de rendre plus accessibles et plus profitables à ceux qui l'ont suivi, tous ces trésors épars de la tradition chrétienne.

---

nibus suam divinitatem, prædicando, et miracula faciendo, et innocenter et justè inter homines conversando.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in II. parte dictum est (seu 2, 2, qu. 182, art. 4 et qu. 188, art. 6), vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quæ occupatur circa corporales actus. Sed vita activa secundùm quam aliquis prædicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quæ solùm est contemplativa; quia talis vita præsupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.

Ad tertium dicendum, quòd actio Christi fuit nostra instructio. Et ideò, ut daret exemplum prædicatoribus, quòd non semper se daret in publicum, ideo quandoque Dominus se à turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria : quandoque quidem, propter corporalem quietem; unde *Marc.*, VI, dicitur quòd Dominus dixit discipulis : « Venite seorsum in desertum locum, et requiescite pusillùm. Erant enim qui veniebant et redibant multi, et nec spatium manducandi habebant. » Quandoque verò causa orationis; unde dicitur *Luc.*, VI : « Factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei. » Ubi ait Ambrosius, quòd « ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. » Quandoque verò, ut doceret favorem humanum vitare; unde super illud *Matth.*, V : « Videns Jesus turbas, ascendit in montem, » dicit Chrysostomus : « Per hoc quod non in civitate et foro, sed in monte et solitudine fecit erudivit

tude, il nous apprend à ne rien faire par ostentation, à décliner l'agitation et le bruit, quand il s'agit surtout de délibérer sur des choses nécessaires.»

ARTICLE II.

Le Christ eût-il dû mener une vie austère dans ce monde?

Il paroît que le Christ auroit dû mener dans ce monde une vie d'austérité. 1° Il prêcha la perfection de la vie, encore plus que Jean. Or celui-ci mena une vie austère pour exciter les hommes à la perfection en leur donnant un tel exemple ; car il est dit, *Matth.*, III, 4 : « Jean portoit un vêtement fait de poils de chameau, il avoit autour des reins une ceinture de cuir, et il vivoit de sauterelles et de miel sauvage. » En commentant ce texte, saint Chrysostôme dit, *Homil.* X : « Il étoit merveilleux de voir un corps humain supporter de telles souffrances; et cela même attiroit davantage les Juifs. » A plus forte raison donc une vie austère auroit-elle convenu au Christ.

2° L'abstinence a la continence pour but; aussi est-il dit, *Ose.*, IV, 10 : « Ils mangeront et ne seront pas rassasiés ; ils se livreront à la fornication et ne s'en détourneront pas. » Or le Christ a observé la continence et enseigne aux autres à la garder, quand il dit, *Matth.*, XIX, 12 : « Il y en a qui se sont faits volontairement eunuques pour le royaume des cieux; qui peut comprendre cela, le comprenne. » Donc il paroît que le Christ auroit dû mener une vie austère et l'imposer à ses disciples.

3° C'est une chose digne de risée de commencer par une vie sévère, pour se relâcher ensuite de cette sévérité; à celui qui agit ainsi on peut appliquer la parole de l'Evangile, *Luc.*, XIV, 30 : « Cet homme a commencé à bâtir et il n'a pu achever. » Or le Christ commença après son

---

nos, nihil ad ostentationem facere, et tumultibus abscedere, et maximè cum de necessariis disputare oportet. »

ARTICULUS II.

Utrùm Christus austeram vitam in hoc mundo ducere debuerit.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus debuerit austeram vitam ducere in hoc mundo. Christus enim multo magis prædicavit perfectionem vitæ, quàm Joannes. Sed Joannes austeram vitam duxit, ut suo exemplo homines ad perfectionem vitæ provocaret; dicitur enim *Matth.*, III, quòd « ipse Joannes habebat vestimentum de pilis camelorum, et zonam pelliceam circa lumbos suos; esca autem ejus erant locustæ et mel sylvestre. » Quod exponens Chrysostomus (Hom. X. *in Matth.*), dicit : « Erat mirabile in humano corpore, tantam patientiam videre; quod et Judæos magis attrahebat. » Ergo videtur quòd multò magis Christum decuerit austeritas vitæ.

2. Præterea, abstinentia ad continentiam ordinatur; dicitur enim *Osee*, IV : « Comedent et non saturabuntur; fornicati sunt, et non cessaverunt. » Sed Christus continentiam et in se servavit, et aliis servandam proposuit, cùm dixit *Matth.*, XIX : « Sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum cœlorum; qui potest capere, capiat. » Ergo videtur quòd Christus in se et in suis discipulis austeritatem vitæ servare debuerit.

3. Præterea, ridiculum videtur ut aliquis districtiorem vitam incipiat, et ab ea in laxiorem revertatur; potest enim dici contra eum quod habetur *Luc.*, XIV . « Hic homo cœpit ædificare et non potuit consummare. » Christus

(1) De his etiam infrà, qu. 4[illegible], art. 4 ad 1.

baptême à mener un genre de vie très-austère, en se retirant dans le désert et en jeûnant pendant quarante jours et quarante nuits. Il ne convenoit donc pas qu'il revînt à la vie commune après un tel début.

Mais l'Evangile nous dit ainsi le contraire, *Matth.*, XI, 19 : « Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant. »

(Conclusion. — Puisqu'il convenoit que le Christ conversât avec les hommes, il convenoit évidemment aussi qu'il se conduisît dans le boire et le manger d'une manière commune et ordinaire.)

Ainsi que nous venons de le dire, la fin que le Christ se proposoit dans son incarnation exigeoit qu'il conversât avec les hommes, et non qu'il embrassât une vie solitaire. Or celui qui converse avec les autres doit se conformer à leur genre de vie, comme l'Apôtre le dit de lui-même, I. *Corinth.*, IX, 22 : « Je me suis fait tout à tous. » Il convenoit donc que le Christ se comportât dans le boire et le manger comme le commun des hommes. De là ce que dit saint Augustin, *Contra Faust.*, XVI, 30 : « Il a été dit de Jean qu'il ne mangeoit ni ne buvoit, parce qu'il ne se conformoit pas à cet égard aux usages des Hébreux. Si le Seigneur ne s'y étoit pas conformé, il n'auroit pas été dit de lui, par comparaison avec son précurseur, qu'il ne mangeoit ni ne buvoit (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le Seigneur a donné dans sa vie l'exemple de la perfection dans toutes les choses qui par elles-mêmes appartiennent au salut. Or l'abstinence dans le boire et le manger n'est pas une chose qui appartienne par elle-même au salut, d'après cette parole, *Rom.*, XIV, 17 : « Le royaume de Dieu ne consiste ni dans le boire ni dans le

(1) L'Evangile a mis plus d'une fois en relief l'extrême différence, ou plutôt l'entière opposition qui existoit entre les deux genres de vie suivis par Jésus-Christ et Jean-Baptiste. Ce contraste reparoît fréquemment dans les auteurs ecclésiastiques. Les raisons qu'ils en donnent se réduisent presque toutes à ce qu'en dit notre saint docteur. Les enseignements qu'ils en déduisent, soit par rapport à l'état du peuple juif lors de la venue du Messie, soit par rapport à l'instruction des hommes en général, est un sujet d'étude non moins utile qu'intéressant et varié.

---

autem districtissimam vitam incœpit post baptismum, manens in deserto et jejunans quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Ergo videtur non fuisse congruum quòd post tantam vitæ districtionem ad communem vitam rediret.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XI : « Venit Filius hominis manducans et bibens. »

(Conclusio. — Cùm conveniens fuerit ut cum hominibus Christus conversaretur, perspicuum est decuisse omnino ut in cibo et potu communiter se sicut alii haberet.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut dictum est), congruum erat Incarnationis fini, ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet, secundùm illud Apostoli I. *ad Cor.*, IX : « Omnibus omnia factus sum. » Et ideo convenientissimum fuit ut Christus in cibo et potu communiter se sicut alii haberet. Unde Augustinus dicit *Contra Faustum* (lib. XVI, cap. 30), quòd « Joannes dictus est non manducans, neque bibens, quia illo victu quo Judæi utebantur, non utebatur. Hoc ergo nisi Dominus uteretur, non ejus comparatione, manducans bibensque diceretur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quæ per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinentia cibi et potus, non per se pertinet ad salutem, secundùm illud *Rom.*, XIV : « Non est regnum Dei esca et

manger. » Et dans ses *Questions évangéliques* exposant cette parole, *Matth.*, XI : « La sagesse a été justifiée par ses propres enfants, » saint Augustin dit : « Les saints apôtres avoient bien compris que le royaume de Dieu ne consiste ni dans le boire ni dans le manger, mais plutôt dans le courage à tout souffrir, eux qui ne se laissent ni enorgueillir par l'abondance ni abattre par la pauvreté. » Ailleurs, *De Doct. Christ.*, III, 12, le même saint dit : « Dans toutes les choses de ce genre, ce n'est pas l'usage qui est un péché, c'est l'affection désordonnée de celui qui use. » Du reste l'une et l'autre de ces deux vies est permise et louable : on peut rompre avec les coutumes des hommes, afin de garder l'abstinence ; on peut rester en société avec ses semblables et garder la vie commune. Voilà pourquoi le Seigneur a voulu donner aux hommes l'exemple de ces deux sortes de vie. Jean, comme le remarque saint Chrysostôme, « n'avoit en sa faveur que sa vie et sa justice ; tandis que le Christ avoit le témoignage de ses miracles. Il laisse donc à Jean cet éclat spécial du jeûne, et, suivant une voie différente, il ne craint pas de s'asseoir à la table des publicains, il mange et il boit, comme dit l'Evangile. »

2° C'est par l'abstinence surtout que les autres hommes parviennent à pratiquer la vertu de continence ; le Christ par sa vertu divine avoit établi en lui-même et dans ses disciples l'entière domination de l'esprit sur la chair. Les pharisiens et les disciples de Jean jeûnoient, mais non les disciples du Christ, comme on le voit, *Matth.*, IX. Sur cela Bède dit : « Jean ne boit ni vin ni liqueur fermentée ; ne disposant d'aucune puissance supérieure à la nature, il trouve un accroissement de mérite dans l'abstinence. Quant au Seigneur, comme il avoit par nature le pouvoir de remettre les péchés, pourquoi se seroit-il éloigné de ceux qu'il pouvoit rendre plus purs que les hommes mêmes adonnés à l'abstinence (1) ? »

(1) A ce sujet saint Jérôme avoit encore dit, dans son commentaire de saint Matthieu : « Le

---

potus. » Et Augustinus dicit in lib. *De Quæstion. Evang.*, (lib. II, cap. 11, dicit), exponens illud XI : *Matth.*, « Justificata est sapientia à filiis suis quia scilicet sancti Apostoli intellexerunt regnum Dei non esse in esca et potu, sed in æquanimitate tolerandi, quos nec copia sublevat, nec deprimit egestas. » Et in III. *De doctrina Christiana* (cap. 12), dicit, quòd « in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. » Utraque autem vita est licita et laudabilis ; ut scilicet aliquis à communi consortio hominum segregatus, abstinentiam servet ; et ut in societate aliorum positus, communi vita utatur. Et ideo Dominus voluit utriusque vitæ exemplum dare hominibus. Joannes autem (sicut Chrysostomus præter vitam et justitiam ; Christus autem et à miraculis testimonium habebat. Dimittens ergo Joannem jejunio fulgere, ipse contraria incessit via, ad mensam intrans. Publicanorum, et manducans et bibens. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut alii homines per abstinentiam consequuntur virtutem continendi, ita etiam Christus in se et in suis discipulis per virtutem suæ divinitatis carnem comprimebat. Unde, sicut *Matth.*, IX, dicitur, Pharisæi et discipuli Joannis jejunabant, non autem discipuli Christi. Quod exponens Beda dicit, quòd « Joannes vinum et siceram non bibit ; quia illi abstinentia meritum augeri cui potentia nulla naturæ. Dominus autem, cui naturaliter suppetebat delicta donare, cur eos declinaret,

3° Saint Chrysostôme dit encore, *Homil.* XIII : « Pour que vous sachiez quel bien c'est que le jeûne, quel bouclier contre les assauts du diable, et combien après le baptême on doit s'appliquer au jeûne et fuir la sensualité, il a jeûné lui-même, non qu'il en eût besoin, mais pour notre instruction. Mais il n'a pas depassé dans le jeûne les limites marquées par les exemples de Moïse et d'Elie, pour n'inspirer aucun doute sur la vérité de sa chair. » Sous le rapport mystique, voici l'explication de saint Grégoire, *Homil.* XVI : « Le nombre de quarante est religieusement observé dans le jeûne, suivant l'exemple donné par le Christ ; c'est que la vertu du décalogue trouve son accomplissement dans les quatre livres du saint Evangile, et le nombre dix combiné avec le nombre quatre produit celui de quarante. On pourroit dire encore que ce corps mortel se compose de quatre éléments, et que ses appétits nous font résister aux préceptes du Seigneur, lesquels nous ont été transmis dans le décalogue. » Saint Augustin dit, *Quæst.* LXXXIII, 81 : « Toutes les règles de la sagesse se réduisent à connoître le Créateur et la créature. Or le Créateur est Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit. La créature est en partie invisible; ainsi l'ame, par exemple, et à celle-là convient le nombre trois, puisqu'il nous est ordonné d'aimer Dieu de trois manières, de tout notre cœur, de toute notre ame et de tout notre esprit. La créature est visible en partie, tel est le corps; et à celui-ci convient le nombre quatre, à raison du chaud, de l'humide, du froid et du sec, qui se combinent en lui. Ainsi donc le nombre dix, qui représente la discipline toute entière, multiplié par le nombre quatre, c'est-à-dire par le nombre que nous avons attribué au corps, produit le nombre quarante. Voilà pourquoi le temps que nous

Seigneur alloit s'asseoir à la table des pécheurs, pour avoir une occasion de les éclairer et de donner une nourriture spirituelle à ceux qui lui présentoient des aliments corporels. En définitive, quoiqu'il soit fréquemment dit qu'il se rendoit à de semblables invitations, il n'est pas question d'autre chose que des enseignements ou des exemples qu'il donnoit dans ces circonstances. Nous y voyons également, et l'humilité qui ne dédaigne pas d'aller vers les pécheurs, et la puissance de la doctrine, qui se manifeste dans leur conversion. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit *super Matth.* (Hom. XIII), « ut discas quàm magnum bonum est jejunium, et quale scutum est adversus diabolum, et quoniam post baptismum non lasciviæ, sed jejunio intendere oportet, et ipse jejunavit, non eo indigens, sed nos instruens. Non autem ultra processit jejunando, quàm Moyses et Helias, ne incredibilis videretur carnis assumptio. » Secundùm mysterium autem, ut Gregorius dicit (Hom. XVI. *in Evang.*), « quadragenarius numerus exemplo Christi in jejunio custoditur; quia virtus decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur; denarius enim quater ductus, in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cujus voluptates præceptis dominicis contraimus, quæ per decalogum sunt accepta. » Vel, secundùm Augustinum in lib. LXXXIII, *Quæst.* (qu. 81), « omnis sapientiæ disciplina est Creatorem creaturamque cognoscere : Creator est Trinitas, Pater et Filius et Spiritus Sanctus; creatura verò partim est invisibilis, sicut anima, cui ternarius numerus attribuitur; diligere enim Deum tripliciter jubemur, ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente; partim visibilis, sicut corpus, cui quaternarius debetur, propter calidum, humidum, frigidum et siccum. Denarius ergo numerus, qui totam insinuat disciplinam, quater ductus, id est, numero qui corpori tribuitur, multiplicatus, quadragenarium conficit numerum. Et ideo

passons dans les gémissements et les larmes est consacré par ce dernier nombre. » On comprend pourquoi le Christ, après le jeûne et le désert, est revenu à la vie commune ; c'est là le genre de vie qui convient à celui qui doit transmettre aux autres le résultat de ses propres contemplations; et telle étoit aussi la vie que le Christ devoit embrasser, se livrer d'abord lui-même à la contemplation, puis descendre à la vie active et se mettre en rapport avec les hommes. De là ce que Bède ajoute encore : « Le Christ a jeûné, pour que vous respectiez le précepte ; il a mangé avec les pécheurs, pour qu'en voyant les effets de sa grace vous reconnoissiez son pouvoir. »

ARTICLE III.

Le Christ a-t-il dû mener une vie pauvre?

Il paroît que le Christ n'auroit pas dû mener une vie pauvre. 1° Le Christ auroit dû choisir le genre de vie qui est préférable à tous les autres. Or c'est celui d'une heureuse médiocrité entre la pauveté et les richesses, selon cette prière du Sage, *Prov.*, XXX, 8 : « Ne m'imposez ni la mendicité ni les richesses, accordez-moi seulement ce qui est nécessaire à ma subsistance. » Donc le Christ auroit dû mener une vie moyenne et non une vie pauvre.

2° Les richesses extérieures doivent servir au corps, soit pour le couvrir, soit pour l'alimenter. Or le Christ mena dans ses habits et sa nourriture un genre de vie commun et conforme à l'usage de ceux avec qui il vivoit. Il paroît donc qu'il eût dû avoir le même genre de vie par rapport aux richesses et à la pauvreté, et non embrasser une pauvreté extrême.

3° Le Christ exhorta spécialement les hommes à suivre l'exemple de

---

tempus quo ingemiscimus et dolemus, quadragenario numero celebratur. » Nec tamen incongruum fuit ut Christus, post jejunium et desertum, ad communem vitam rediret ; hoc enim convenit vitæ secundùm quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christus dicitur assumpsisse, ut primò contemplationi vacet, et postea ad publicum actionis descendat, aliis convivendo. Unde et Beda dicit *super Marc.*, II (ut suprà) : « Jejunavit Christus, ne præceptum violares ; manducavit cum peccatoribus, ut gratiam cernens, agnosceres potestatem. »

ARTICULUS III.

Utrùm Christus in hoc mundo debuerit pauperem vitam ducere.

Ad tertium sic procéditur (1). Videtur quòd Christus in hoc mundo non debuerit pauperem vitam ducere. Christus enim debuit eligibilissimam vitam assumere. Sed eligibilissima vita est quæ est mediocris inter divitias et paupertatem ; dicitur enim *Prov.*, XXX : « Mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria. » Ergo Christus non debuit pauperem vitam ducere, sed moderatam.

2. Præterea, exteriores divitiæ ad usum corporis ordinantur quantum ad victum et vestitum. Sed Christus in victu et vestitu communem vitam duxit, secundùm modum aliorum, quibus convivebat. Ergo videtur quòd in divitiis et paupertate communem modum vivendi servare debuerit, et non uti maxima paupertate.

3. Præterea, Christus maximè homines invitavit ad exemplum humilitatis, secundùm

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55, ad argum. 12 ; et *Opusc.*, XVIII, cap. 15, *De perfectione vitæ spiritualis ;* ut et iterum *Opusc.*, XX, *De regimine principum*, lib. III, cap. 15.

son humilité, *Matth.*, XI, 29 : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. » Or l'humilité se recommande surtout dans les riches; et de là ce que l'Apôtre dit à son disciple, I. *Tim.*, ult., 17 : « Commande aux riches de ce siècle de n'avoir pas une haute opinion d'eux-mêmes. » Donc il paroît que le Christ n'auroit pas dû mener une vie pauvre.

Mais l'Evangile dit, au contraire, *Matth.*, VIII, 20 : «Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête; » c'est comme s'il disoit, selon saint Jérôme : « Pourquoi voulez-vous me suivre à cause des richesses et des avantages du siècle, puisque ma pauvreté est telle que je n'ai pas même un humble réduit et que je ne repose que sous un toit étranger ? » Et sur cette autre parole du Sauveur, *Matth.*, XVII : « Afin de ne pas les scandaliser, va à la mer..., » le même docteur ajoute : « Ce texte entendu simplement est un sujet d'édification pour le lecteur, puisqu'il y voit que le Seigneur étoit tellement pauvre qu'il n'avoit pas de quoi payer le tribut pour lui-même et pour ses apôtres. »

(Conclusion. — Le Christ a voulu mener une vie pauvre sur la terre, soit parce que cela convenoit au ministère de la prédication, soit pour nous faire participer à ses richesses spirituelles, soit enfin pour qu'on ne pût attribuer sa prédication à la cupidité.)

Il convenoit que le Christ menât sur la terre une vie pauvre, et cela pour plusieurs raisons : 1° Parce que cela s'accorde avec le ministère de la prédication ; et il déclare lui-même qu'il est venu pour remplir un tel ministère, *Marc.*, I, 38 : « Allons dans les bourgades et les villes voisines afin que j'y prêche aussi ; car c'est pour cela que je suis venu. » Les prédicateurs de la parole sainte doivent, en effet, pour se consacrer entièrement à ce ministère, être complètement délivrés du soin des choses temporelles; et la possession des richesses repousse une telle liberté. Aussi le Seigneur lui-même dit-il à ses apôtres quand il les envoie prêcher, *Matth.*, X, 9 : « N'ayez en votre possession ni or ni argent. » Et les

---

illud *Matth.*, XI : « Discite à me, quia mitis sum et humilis corde. » Sed humilitas maximè commendatur in divitibus ; unde dicitur I. *ad Timoth.*, ult. : « Divitibus hujus sæculi præcipe non altum sapere. » Ergo videtur quòd Christus non debuerit ducere pauperem vitam.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, VIII : « Filius hominis non habet ubi caput reclinet ; » quasi dicat, secundùm Hieronymum : « Cur me propter divitias et sæculi lucra cupis sequi, cùm tantæ sim paupertatis, ut nec hopistiolum quidem habeam, et tecto utar non meo ? » Et super illud *Matth.*, XVII : «Ut non scandalizemus eos, vade ad mare, » dicit Hieronymus : « Hoc simpliciter intellectum ædificat auditorem, dum auditt tantæ Dominum fuisse paupertatis, ut unde tributa pro se et Apostolo redderet, non habuerit. »

(Conclusio. — Pauperem in hoc mundo vitam Christus duxit, tum quia hoc prædicationis officio conveniebat, tum ut spirituales divitias nobis elargiretur, tum denique ne ejus prædicatio cupiditati ascriberetur.)

Respondeo dicendum, quòd Christum decuit in hoc mundo pauperem vitam ducere : primò quidem, quia hoc erat congruum prædicationis officio, propter quod venisse se dicit *Marc.*, I : « Eamus in proximos vicos, et civitates, ut et ibi prædicem; ad hoc enim veni. » Oportet enim prædicatores verbi, ut omnino vacent prædicationi, omnino à sæcularium rerum cura esse absolutos; quod facere non possunt qui divitias possident. Unde et ipse Dominus Apostolos ad prædicandum mittens, dicit eis *Matth.*, X : « Nolite possidere aurum neque

apôtres eux-mêmes disent, *Act.*, VI, 2 : « Il n'est pas juste que nous laissions la parole de Dieu pour le service des tables (1). » 2° De même que le Christ a pris sur lui notre mort corporelle afin de nous donner la vie de l'ame, de même il a voulu souffrir la pauvreté corporelle pour nous communiquer les richesses spirituelles, selon cette parole de saint Paul, II. *Corinth.*, VIII, 9 : « Vous savez la grace que Notre-Seigneur Jésus-Christ vous a faite, il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par son indigence. » 3° Il n'a pas voulu des richesses, de peur qu'on n'attribuât sa prédication à la cupidité; c'est ce que dit saint Jérôme sur le texte de saint Matthieu cité plus haut : « Si les disciples du Sauveur avoient possédé les richesses, on eût pu dire qu'ils prêchoient, non pour procurer le salut des hommes, mais pour leur propre avantage personnel; » raisonnement qu'on peut également appliquer au Christ. 4° C'est pour faire mieux éclater sa puissance divine, en la manifestant dans l'abjection de la pauvreté; et de là ce qui est dit dans le sermon prononcé au concile d'Ephèse par Théodore d'Ancyre : « Il a choisi ce qu'il y avoit de plus pauvre et de plus abject, ce qu'il y avoit de plus humble et de plus obscur aux yeux des hommes, pour qu'il fût bien évident que l'univers avoit été transformé par la vertu divine; c'est pour cela qu'il a voulu avoir une mère pauvre et une patrie plus pauvre encore, il a voulu vivre dans l'indigence; et voilà ce que la crèche vous apprend. »

Je réponds aux arguments : 1° La surabondance des richesses et la mendicité sont également à fuir par ceux qui veulent vivre selon la vertu, en tant qu'elles sont des occasions de péché; car l'abondance donne

(1) Pour mieux saisir la portée et l'application des principes invoqués dans cette thèse, il faut avoir présents à la mémoire les développements dans lesquels l'auteur est entré, vers la fin de la seconde partie de la *Somme*, en traitant du vœu de pauvreté dans les ordres religieux, à propos de ceux en particulier qui ont pour objet spécial le ministère de la prédication. La même observation peut s'appliquer à ce qui vient d'être dit concernant la vie de notre

---

argentum. » Et ipsi Apostoli dicunt, *Act.*, VI : « Non est æquum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis. » Secundò, quia sicut mortem corporalem assumpsit, ut nobis vitam largiretur spiritualem, ita corporalem paupertatem sustinuit, ut nobis divitias spirituales largiretur, secundùm illud II. *ad Cor.*, VIII : « Scitis gratiam Domini nostri Jesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, ut illius inopia vos divites essetis. » Tertiò, ne si divitias haberet, cupiditati ejus prædicatio ascriberetur; unde Hieronymus dicit *super Matthæum* (1) : « Quòd si discipuli ejus divitias habuissent, viderentur non causa salutis hominum, sed causa lucri prædicare. » Et eadem ratio est de Christo. Quartò, ut tantò major virtus divinitatis ejus ostenderetur, quantò per paupertatem videbatur abjectior; unde dicitur in quodam sermone (2) Ephesini Concilii : « Omnia paupera et vilia elegit, omnia mediocria et plurimis obscura, ut divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum; propterea pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam, egens fuit pecuniis; et hoc tibi exponit præsepe. »

Ad primum ergo dicendum, quòd superabundantia divitiarum et mendicitas, vitanda videntur ab his qui volunt vivere secundùm virtutem, in quantùm sunt occasiones peccandi; abundantia namque divitiarum est superbiendi

(1) Super illud, *nolite possidere aurum*, ex *Matth.*, X.

(2) Scilicet in Sermone quem Theodorus Ancyranus habuit de Natali Domini, et qui jam suprà, qu. 28, art. 2, et qu. 35, art. 7, indicatus est.

lieu à l'orgueil, et la mendicité peut tenter de vol, de mensonge ou même de parjure. Mais comme le Christ étoit impeccable, il ne devoit pas fuir ces choses pour le même motif qui les faisoit fuir à Salomon. Et toutefois la mendicité n'est pas toujours une occasion de vol ou de parjure, comme Salomon paroît l'insinuer au même endroit; celle qui n'est pas volontaire offre seule ce danger, pour la fuir l'homme vole et se parjure trop souvent. Il n'en est pas ainsi de la pauvreté volontaire; et c'est celle-là que le Christ a choisie.

2° On peut mener une vie commune dans le boire et le manger, non-seulement quand on possède des richesses, mais encore en recevant le nécessaire des mains de riches charitables ou de femmes dévouées. C'est ce qui a eu lieu par rapport au Christ, puisqu'il est dit, *Luc.*, VIII, que des femmes saintes suivoient le Christ et le servoient de leurs biens. Car, comme le remarque saint Jérôme réfutant les erreurs de Vigilance, c'étoit dans l'usage des Juifs, et il n'y avoit en cela rien de répréhensible d'après les mœurs antiques de cette nation, que les femmes fournissent de leurs propres biens la nourriture et le vêtement à ceux qui les instruisoient. Mais comme cela pouvoit être un sujet de scandale parmi les Gentils, Paul déclare qu'il repoussa de tels soins. On comprend de la sorte que la vie commune puisse exister sans cette sollicitude qui est un obstacle au ministère de la prédication; il n'en seroit plus ainsi de la possession réelle des richesses.

3° Celui qui est pauvre par nécessité n'a pas une humilité bien méritoire; mais celui qui est volontairement pauvre, comme le fut Jésus-Christ, montre par là même qu'il est profondément humble.

divin Sauveur : rien de plus propre à éclairer cette discussion que les considérations émises au même endroit sur les divers genres de vie auxquels peuvent être appelés ceux qui aspirent à la perfection chrétienne.

---

occasio; mendicitas autem est occasio furandi et mentiendi, aut etiam perjurandi. Quia vero Christus peccati capax non erat, propter hanc causam ex qua Salomon hoc vitabat, Christo vitanda non erant. Neque tamen quælibet mendicitas est furandi et perjurandi occasio, ut ibidem Salomon subdere videtur, sed sola illa quæ est contraria voluntati, ad quam vitandam homo furatur et perjurat; sed paupertas voluntaria hoc periculum non habet. Et talem paupertatem Christus elegit.

Ad secundum dicendum, quòd communi vita uti quantum ad victum et vestitum, potest aliquis, non solum divitias possidendo, sed etiam à mulieribus et divitibus necessaria accipiendo. Quod etiam circa Christum factum est; dicitur enim *Luc.*, VIII, quòd mulieres quædam sequebantur Christum, quæ ministrabant ei de facultatibus suis. Ut enim Hieronymus dicit *Contra Vigilantium*, consuetudinis Judaicæ fuit, nec ducebatur in culpam more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum atque vestitum præceptoribus suis ministrarent. Sed quia hoc scandalum facere poterat in nationibus, Paulus se abjecisse commemorat. Sic ergo communis victus poterat esse sine sollicitudine impediente prædicationis officium; non autem divitiarum possessio.

Ad tertium dicendum, quòd in eo qui ex necessitate pauper est, humilitas non multùm commendatur; sed in eo qui voluntariè pauper est (sicut fuit Christus) ipsa paupertas est maximæ humilitatis indicium.

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il vécu selon la loi?

Il paroît que le Christ n'a pas vécu selon la loi. 1° La loi défendoit de rien faire le jour du sabbat, à l'exemple même de Dieu, qui se reposa de son œuvre le septième jour. Or le Christ guérit un homme le jour du sabbat, et lui ordonna d'emporter son lit. Donc il paroît qu'il n'a pas vécu selon la loi.

2° Le Christ a fait ce qu'il a enseigné, selon cette parole, *Act.* I, 1 : « Jésus commença à faire et puis il enseigna. » Or il enseigne, *Matth.*, XV, que « ce qui entre par la bouche ne souille pas l'homme; » et cela est contraire au précepte de la loi, qui déclare un homme impur lorsqu'il mange de certains animaux ou qu'il les touche, *Levit.*, XI. Donc il paroît qu'il n'a pas lui-même vécu selon la loi.

3° On doit juger de la même manière celui qui fait et celui qui consent, comme l'Apôtre le dit, *Rom.*, I, 32 : « Sont dignes de mort, non-seulement ceux qui font de telles actions, mais encore ceux qui y consentent. » Or le Christ donne son consentement à ses disciples alors qu'ils agissent contre la loi en prenant et froissant des épis le jour du sabbat, puisqu'il les excuse, comme on le voit, *Matth.*, XII. Donc il paroît que le Christ n'a pas vécu selon la loi.

Mais il déclare lui-même le contraire, *Matth.*, V, 17 : « Ne pensez pas que je sois venu détruire la loi ou les prophètes. » Saint Chrysostôme expose ainsi cette parole, *Homil.* XVI : « Il a accompli la loi, d'abord, en

---

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus in hac vita secundum legem conversatus fuerit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non fuerit conversatus secundùm legem. Lex enim præcipiebat ut nihil operis in sabbato fieret; sicut Deus die septimo requievit ab omni opere quod patrarat. Sed ipse in sabbato curavit hominem, et ei mandavit ut tolleret lectum suum. Ergo videtur quòd non fuerit secundùm legem conversatus.

2. Præterea, eadem Christus fecit et docuit, secundùm illud *Act.*, I : « Cœpit Jesus facere et docere. » Sed ipse *Matth.*, XV, docuit quòd « omne quod intrat in os, non coinquinat hominem; » quod est contra præceptum legis, quæ per esum et contactum quorumdan animalium dicebat hominem immundum fieri, ut patet *Levit.*, XI. Ergo videtur quòd ipse non fuerit secundùm legem conversatus.

3. Præterea, idem judicium videtur esse facientis et consentientis, secundùm illud *Rom.*, I : « Non solum illi qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus (2). » Sed Christus consensit discipulis suis solventibus legem, in hoc quod sabbato spicas vellebant, excusando eos, ut habetur *Matth.*, XII. Ergo videtur quòd Christus non conversatus fuerit secundùm legem.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, V : « Nolite putare quoniam veni solvere legem, aut Prophetas. » Quod exponens Chrysostomus dicit : « Legem implevit, primò quidem, nihil

(1) De his etiam suprà, qu. 37, per totam quæst.; et infrà, qu. 47, art. 2, ad 1; ut et III, *Sent.*, dist. 14, qu. 3, art. 6, ad 3; et rursus IV, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3; et *Opusc.*, LX, cap. 15.

(2) Supple *digni sunt morte*, ut præmittit ibidem vers. 32, post varia crimina recensita, quæ in reprobum sensum dati commiserunt.

ne faisant rien de contraire à ses dispositions, puis, en justifiant les hommes par la foi, ce que la loi ne pouvoit faire en vertu de la lettre. »

(Conclusion. — Le Christ a vécu dans ce monde conformément aux préceptes de la loi, pour donner ainsi son approbation aux institutions Mosaïques, pour les consommer en lui-même par une telle obéissance, et pour ôter aux Juifs tout prétexte de calomnie.)

Le Christ a vécu en tout d'une manière conforme aux préceptes de la loi. C'est pour cela qu'il a voulu être circoncis; car la circoncision est comme un engagement public que l'on prend d'accomplir toute la loi, selon cette parole de l'Apôtre, *Galat.*, V, 3 : « Je déclare à tout homme qui se fait circoncire, qu'il contracte l'obligation d'accomplir la loi tout entière. » Or si le Christ a voulu vivre selon la loi, c'est, en premier lieu, pour donner son approbation à cette loi ancienne; en second lieu, pour la consommer et la terminer par une telle obéissance, montrant ainsi qu'il en étoit le terme et le but; troisièmement, pour ôter aux Juifs tout prétexte de calomnie; enfin, pour délivrer les hommes de la servitude de la loi, selon ce que dit encore l'Apôtre, *Galat.*, IV, 4 : « Dieu a envoyé son Fils soumis à la loi, pour qu'il délivrât ceux qui vivoient sous l'empire de la loi (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Sur ce point le Seigneur montre qu'il n'a pas transgressé la loi, par une triple raison : 1° Parce que le précepte de la sanctification du sabbat interdit, non une œuvre divine, mais les

(1) Nous avons montré dans une note antérieure comment Jésus-Christ avoit accompli la loi, au lieu d'en relâcher les liens, ainsi qu'il le déclare lui-même dans l'Evangile. Il l'a accomplie de deux manières, avons-nous dit à la suite des saints docteurs, en l'observant et en la perfectionnant. Or, d'après saint Jean Chrysostôme, *Super Matth.*, homil. XVI, c'est en nous justifiant par la foi que Jésus-Christ perfectionne et réalise pleinement la loi ancienne. Le but ultérieur de cette loi étoit au fond la justification des hommes; c'est à ce dernier résultat qu'elle tendoit par toutes ses prescriptions et toutes ses cérémonies, par l'esprit surtout qu respiroit sous l'écorce de la lettre et par la signification évidemment prophétique de toutes ses parties. Mais ce but, la loi ne pouvoit l'atteindre par elle-même, comme l'expose si bien l'apôtre saint Paul; le Fils de Dieu fait homme pouvoit seul nous y conduire par la foi. C'est donc encore en nous et par nous qu'il accomplit la loi de Moïse.

---

transgrediendo legalium, secundò justificando per fidem, quod lex per litteram facere non valebat. »

(Conclusio. — Christus secundùm legis præcepta in hoc mundo conversatus est, ut legem veterem approbaret, eamque observando, in seipso consummaret, et Judæis columniandi occasionem subtraheret.)

Respondeo dicendum, quòd Christus in omnibus secundùm legis præcepta conversatus est. In cujus signum etiam voluit circumcidi; circumcisio enim est quædam protestatio legis implendæ, secundùm illud *Galat.*, V : « Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ. » Voluit autem Christus secundùm legem conversari : primò quidem, ut legem veterem approbaret; secundò, ut eam observando, in seipso consummaret et terminaret, ostendens quòd ad ipsum erat ordinata; tertiò, ut Judæis occasionem calumniandi subtraheret; quartò, ut homines à servitute legis liberaret, secundùm illud *Galat.*, IV : « Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus super hoc se excusat à trangressione legis tripliciter : uno quidem modo, quia per præceptum de sanctificatione sabbati, non interdicitur opus divinum, sed opus humanum;

œuvres humaines ; car si Dieu s'est arrêté le septième jour dans l'œuvre de la création, il ne cesse pas pour cela d'agir dans la conservation et le gouvernement des êtres. Or, quand le Christ accomplissoit des miracles, c'est une œuvre divine qu'il faisoit; aussi dit-il lui-même, *Joan.*, V, 17 : « Mon Père ne cesse d'agir et j'agis de même. » 2° Il se justifie encore parce que ce précepte ne défend pas les œuvres qui sont de nécessité de salut, de salut même corporel; n'a-t-il pas dit, *Luc.*, XIII, 15 : « Quel est celui de vous qui le jour du sabbat ne délie pas son bœuf ou son âne, pour le mener boire? » et plus loin XIV, 5 : « Quel est celui d'entre vous dont le bœuf ou l'âne seroit tombé dans un puits, et qui ne le retireroit pas aussitôt le jour du sabbat? » Or il est manifeste que les œuvres miraculeuses opérées par le Christ avoient pour objet le salut de l'ame ou celui du corps. 3° Ce précepte ne défend pas les œuvres qui appartiennent au culte divin; et de là ce que dit encore le Sauveur, *Matth.*, XII, 5 : « N'avez-vous pas lu dans la loi que les prêtres dans le temple méconnoissent le sabbat, et sont néanmoins sans péché? » et ailleurs, *Joan.*, VII, 23 : « Un homme est circoncis le jour du sabbat. » Si le Christ ordonna au paralytique d'emporter son lit le jour du sabbat, cela même appartenoit au culte divin, puisque c'étoit là rendre gloire à la puissance de Dieu. Il est donc évident que le Christ ne violoit pas le sabbat, bien que les Juifs le lui ait reproché en disant, *Joan.*, IX, 16 : « Cet homme n'est pas envoyé de Dieu, puisqu'il n'observe pas le sabbat (1). »

2° Le Christ a voulu montrer par ces paroles que l'homme ne contracte aucune impureté dans son ame par l'usage d'une nourriture quelconque, à n'en considérer que la nature et à moins qu'un aliment n'ait une signification spéciale. Or lorsque dans la loi certains aliments sont déclarés

(1) Toutes ces difficultés avoient eté présentées et résolues déjà, avec plus de force et d'étendue, au sujet du troisième précepte du décalogue. Après avoir étudié la loi de la sanctification du dimanche et la nature des œuvres interdites en ce jour, notre maître avoit ré-

---

quamvis enim Deus die septimo cessaverit à novis creaturis condendis, semper tamen operatur in rerum conservatione et gubernatione. Quòd autem Christus miracula faciebat, erat operis divini; unde ipse dicit *Joan.*, V : « Pater meus usque modò operatur, et ego operor; » Secundò, excusat se per hoc quod illo præcepto non prohibentur opera quæ sunt de necessitate salutis, etiam corporalis; unde ipse dicit *Luc.*, XIII : « Unusquisque vestrum sabbato non solvit bovem suum aut asinum à præsepio, et ducit adaquare? » et infrà XIV : « Cujus vestrum asinus, aut bos in puteum cadet, et continuò extrahet illum die sabbati? » Manifestum est autem, quòd opera miraculorum quæ Christus faciebat, ad salutem corporis et animæ pertinebant. Tertiò, quia illo præcepto non prohibentur opera quæ pertinent ad Dei cultum; unde dicitur *Matth.*, XXII : « An non legistis in lege, quia sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt? » et *Joan.*, VII, dicitur, quòd « circumcisionem accipit homo in sabbato. » Quod autem Christus paralytico mandavit ut lectum suum sabbato portaret, ad cultum Dei pertinebat, id est, ad laudem virtutis divinæ. Et sic patet quòd sabbatum non solvebat, quamvis hoc ei Judæi falsò objicerent, dicentes *Joan.*, IX : « Non est hic homo à Deo, qui sabbatum non custodit. »

Ad secundum dicendum, quòd Christus voluit ostendere per hæc verba, quòd homo non redditur immundus secundùm animam ex usu ciborum quorumcumque secundùm suam naturam, sed solùm secundùm quamdam significationem. Quando autem in lege quidam cibi

impurs, c'est à raison d'une telle signification ; et saint Augustin exprime la même pensée, *Contra Faust.*, VI, 7 : « Demande-t-on si le porc et l'agneau sont purs de leur nature, nous répondons que toute créature de Dieu est bonne ; mais d'après une signification déterminée, l'agneau est pur et le porc impur. »

3° Quand les disciples pressés par la faim prenoient et broyoient des épis le jour du sabbat, ils ne transgressoient pas le précepte à cause du besoin où ils étoient ; tout comme David ne l'avoit pas transgressé quand il mangea, sous l'impulsion de la même nécessité, des pains sanctifiés et dont il lui étoit défendu de manger, I. *Reg.*, XXI, 4.

QUESTION XLI.

De la tentation subie par le Christ.

Sur ce sujet nous avons à examiner quatre choses : 1° La convenance même de la tentation à l'égard du Christ ; 2° Le lieu ; 3° Le temps ; 4° Le mode et l'ordre de cette tentation.

pondu aux objections que nous voyons reparoître ici. On peut donc, au besoin, recourir à ce qui a été dit alors, soit pour l'interprétation de la loi elle-même, soit pour déterminer la valeur et la portée des exemples donnés par le Sauveur ou des actions qu'il autorise dans ses disciples.

---

dicuntur immundi, hoc est per quamdam significationem ; unde Augustinus dicit *Contra Faustum* (lib. VI, cap. 7) : « Si de porco et agno requiratur, utrùm natura mundus est, dicimus quia omnis creatura Dei bona est ; quadam verò significatione, agnus mundus, porcus immundus est. »

Ad tertiùm dicendum, quòd etiam discipuli quando esurientes, spicas sabbato vellebant, à transgressione legis excusantur, propter necessitatem famis ; sicut et David non fuit transgressor legis quando propter famis neccessitatem comedit sanctos panes, quos ei edere non licebat I. *Reg.*, XXI, vers. 4.

QUÆSTIO XLI.

De tentatione Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de tentatione Christi.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm fuerit conveniens Christum tentari. 2° De loco tentationis. 3° De tempore. 4° De modo et ordine tentationis.

ARTICLE I.

Convenoit-il que le Christ fût tenté?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que le Christ fût tenté. 1° Tenter c'est faire une expérimentation ; ce qui n'a lieu que par rapport à une chose inconnue. Or la vertu du Christ étoit une chose connue, même des démons; car il est dit, *Luc.*, IV, 41 : « Il ne permettoit pas aux démons de parler, parce qu'ils n'ignoroient pas qu'il étoit le Christ. » Donc il paroît qu'il ne convenoit pas au Christ d'être tenté.

2° Le Christ étoit venu pour dissoudre les œuvres du diable, comme il est dit, I. *Joan.*, III, 8 : « Le Fils de Dieu a paru dans ce monde pour détruire les œuvres du diable. » Or celui qui doit détruire une œuvre ne doit pas évidemment la souffrir. Donc il paroît répugner que le Christ ait souffert d'être tenté par le diable.

3° Il y a trois sortes de tentation, de la chair, du monde et du diable. Or le Christ ne fut tenté ni par la chair, ni par le monde. Donc il n'auroit pas dû non plus être tenté par le diable.

Mais le contraire nous est montré en fait, *Matth.*, IV, 1 : « Jésus fut conduit par l'Esprit dans le désert, pour y être tenté par le diable. »

(Conclusion. — Le Christ a voulu être tenté, soit pour nous offrir son exemple et son secours contre les tentations, soit pour nous apprendre comment nous pourrions les surmonter.)

Le Christ a voulu être tenté pour plusieurs raisons : 1° Pour nous donner son secours contre les tentations; ce qui fait dire à saint Grégoire *in Evang.*, homil. XVI : « Notre Rédempteur pouvoit assurément consentir à être tenté, lui qui étoit venu pour être mis à mort; il convenoit, en effet, qu'il vainquît nos tentations par les siennes propres, tout comme

---

ARTICULUS I.

Utrùm conveniens fuerit Christum tentari.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Christum tentari non conveniebat. Tentare enim est experimentum sumere; quod quidem non fit nisi de re ignota. Sed virtus Christi erat nota etiam dæmonibus; dicitur enim *Luc.*, IV, quòd « non sinebat dæmones loqui, quia sciebant eum esse Christum. » Ergo videtur quòd non decuerit Christum tentari.

2. Præterea, Christus ad hoc venerat ut opera diaboli dissolveret, secundùm illud I. *Joann.*, III : « In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli. » Sed non est ejusdem dissolvere opera alicujus et ea pati. Et ita videtur inconveniens fuisse quòd Christus pateretur se tentari à diabolo.

3. Præterea, triplex est tentatio, scilicet à carne, à mundo, et à diabolo. Sed Christus non fuit tentatus nec à carne, nec à mundo. Ergo nec etiam debuit tentari à diabolo.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, IV : « Ductus est Jesus à Spiritu in desertum, ut tentaretur à diabolo. »

(Conclusio. — Christus ut nobis contra tentationes exemplum et auxilium præstaret, et qualiter eas superare valeremus instrueret, tentari voluit.)

Respondeo dicendum, quòd Christus tentari voluit : primò quidem, ut nobis contra tentationes auxilium ferret; unde Gregorius dicit in Homilia XVI : « Non erat indignum Redemptori nostro, quòd tentari voluit, qui venerat occidi; justum quippe erat ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut

(1) De his etiam *Opusc.*, LX, cap. 11.

il devoit triompher de notre mort par sa mort. » 2° Il vouloit par là nous inspirer la prudence, pour que nul de nous, tout saint qu'il croiroit être, ne se berce d'une fausse sécurité, se regardant comme à l'abri de la tentation; et c'est pour cela qu'il a voulu être tenté après son baptême, par la raison que, dit saint Hilaire, *super Matth.*, can. III, « les tentations du démon s'accumulent sur ceux de nous qui ont été sanctifiés; une telle victoire est celle qu'il désire le plus. » Voilà pourquoi il est dit *Eccl.*, II, 1 : « Mon Fils, en entrant au service de Dieu tenez-vous dans la justice et dans la crainte, et préparez votre ame à la tentation. » 3° Il a voulu en cela nous donner l'exemple, afin de nous enseigner à vaincre les tentations; ce qui fait dire à saint Augustin, *De Trin.*, IV, 13 : « Le Christ a voulu s'exposer aux tentations du diable, pour être encore notre médiateur dans la victoire à remporter contre les tentations, et cela par son exemple aussi bien que par son secours. » 4° Il a voulu nous inspirer la confiance en sa miséricorde; et de là ce que dit saint Paul, *Hebr.*, IV, 15 : « Nous n'avons pas un pontife qui ne puisse compatir à nos infirmités; il a été tenté en toutes choses, comme nous, moins le péché (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit, *De civit. Dei.*, IX, 21 : « Le Christ n'a été connu des démons qu'autant qu'il l'a voulu; ils n'ont pas vu en lui la vie éternelle, ils ont seulement entrevu sa puissance par quelques effets temporels. » Et de là ils ont pu conjecturer que le Christ étoit le Fils de Dieu. Mais comme, d'un autre côté, ils voyoient

(1) Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu subir la tentation de la même manière et pour les mêmes motifs qu'il a daigné se soumettre à la souffrance. Il est venu dans l'infirmité de la chair pour être notre modèle, en même temps que pour expier nos péchés. Voici comment s'exprime à cet égard saint Hilaire : « Si le Seigneur éprouve la faim, ce n'est pas que la privation de nourriture produise en lui son effet ordinaire; mais cette vertu divine qu'un jeûne de quarante jours n'avoit nullement ébranlée, abandonne l'homme aux impressions de sa foible nature. Car ce n'est pas par la puissance de Dieu, c'est par la chair de l'homme que le diable devoit être vaincu. » Puis vient la pensée citée dans ce corps d'article.

---

mortem nostram venerat sua morte superare. » Secundò, propter nostram cautelam, ut nullus, quantumcumque sanctus, se æstimet securum et immunem à tentatione; unde et post baptismum tentari voluit; quia, sicut Hilarius dicit *super Matth.* (1), « in sanctificatis nobis maximè diaboli tentamenta grassantur; quia victoria magis est ei exoptata de sanctis. » Unde et *Eccles.*, II, dicitur : « Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in justitia et timore, et præpara animam tuam ad tentationem. » Tertiò, propter exemplum, ut scilicet nos instrueret qualiter diaboli tentationes vincamus; unde Augustinus dicit in IV. *De Trinit.* (cap. 13), quòd « Christus diabolo se tentandum præbuit, ut ad superandas tentationes ejus mediator esset, non solum per adjutorium, verum etiam per exemplum. » Quartò, ut nobis fiduciam de sua misericordia largiretur; unde dicitur *Hebr.*, IV : « Non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia, pro similitudine, absque peccato. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in IX. *De Civit. Dei* (cap. 21), « Christus tantum innotuit dæmonibus, quantum voluit, non per id quod est vita æterna, sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta; » ex quibus quamdam conjecturam habebant Christum esse Filium Dei. Sed quia rursus

(1) Sive paulò aliter, ut can. III videre est : *Tentatur statim post baptismum, tentatione sua indicans in sanctificatis nobis* (annon fortassè *novis*), *maximè diaboli tentamenta grassari, etc.*

en lui les signes de l'infirmité humaine, ils n'étoient pas certains de sa divinité. Et c'est pour cela que le diable a voulu le tenter. Nous voyons cela, *Matth.*, IV, puisque l'Evangéliste nous dit que le tentateur s'approcha du Christ quand celui-ci eut faim; sur quoi saint Hilaire dit : « Le diable n'eût pas osé tenter le Christ si par cette impression de la faim il n'avoit pas reconnu en lui les traces de l'infirmité humaine. » On voit encore cela dans la manière dont il le tente, puisqu'il lui dit : « Si tu es le Fils de Dieu.... » Saint Ambroise commente ainsi cette parole : « Que signifie ce début, si ce n'est que le diable savoit bien que le Fils de Dieu devoit venir sur la terre; mais il ignoroit qu'il dût venir dans une telle infirmité corporelle (1). »

2° Le Christ étoit sans doute venu pour détruire les œuvres du diable, mais plutôt en souffrant de sa part et de la part de ses membres, qu'en agissant contre eux par sa toute-puissance; c'est un combat de justice, et non de pouvoir, qu'il venoit leur livrer, selon la remarque de saint Augustin, *De Trin.*, XIII, 13 : « Le diable devoit être vaincu, non par la puissance de Dieu, mais par sa justice. » Dans la tentation du Christ il faut donc considérer, et ce qu'il a fait de sa propre volonté, et ce qu'il a souffert de la part du diable. C'est de son propre mouvement qu'il s'est exposé à la tentation; et de là ce qui est dit, *Matth.*, IV : « Jésus fut conduit dans le désert par l'Esprit, pour y être tenté par le diable. » L'Esprit, comme l'observe saint Grégoire, c'est ici l'esprit même de Dieu; en sorte qu'il faut entendre par là que « son propre esprit amène le Sauveur là où l'esprit malin le rencontrera pour le tenter. » Mais il permet que le diable le prenne pour le porter successivement sur le pinacle du temple et sur une montagne élevée. Et il ne faut pas s'étonner, ajoute le même docteur,

(1) Plus loin, en traitant des miracles du Christ, l'auteur reviendra sur cette connoissance incertaine, incomplète et conjecturale que les démons avoient de la personne du Sauveur. Nous verrons mieux alors ce qu'il faut penser des hommages qu'ils lui rendent et en même temps des persécutions qu'ils lui suscitent.

---

in eo quædam signa humanæ infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant eum esse Filium Dei. Et ideo eum tentare voluit. Et hoc significatur *Matth.*, IV, ubi dicitur quòd postquam esuriit accessit Tentator ad eum; quia, ut Hilarius dicit, « tentare Christum diabolus non fuisset ausus, nisi in eo per esuritionis infirmitatem, quæ sunt hominis recognosceret. » Et hoc etiam patet ex ipso modo tentandi, cùm dixit : « Si Filius Dei es. » Quod exponens Ambrosius (lib. IV. *in Luc.*), dicit : « Quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei Filium esse venturum, sed venisse per hanc infirmitatem corporis non putabat. »

Ad secundum dicendum, quòd Christus venerat dissolvere opera diaboli, non potestativè agendo, sed magis ab eo et ejus membris patiendo, ut sic diabolum vinceret justitia, non potestate, sicut Augustinus dicit XIII. *De Trinit.* (cap. 13), quòd « diabolus non potentia Dei, sed justitia superandus fuit. » Et ideo circa tentationem Christi considerandum est, quid propria voluntate fecit, et quid à diabolo passus fuit. Quod enim tentatori se offerret, fuit propriæ voluntatis; unde dicitur *Matth.*, IV : « Ductus est Jesus in desertum à Spiritu, ut tentaretur à diabolo. » Quod Gregorius intelligendum dicit de Spiritu sancto « ut scilicet illuc eum Spiritus suus duceret, ubi eum ad tentandum spiritus malignus inveniret. » Sed à diabolo passus est, ut assumeretur, vel suprà pinnaculum templi, vel etiam in montem excelsum valde. Nec est mirum (ut Gregorius di-

« que le Christ permette au diable de le transporter au haut d'une montagne, lui qui permettra aux membres du diable de l'attacher à une croix (1). » Il ne faut pas croire d'ailleurs qu'il ait été enlevé par le diable comme malgré lui; « il le suivoit, selon la remarque d'Origène, vers le lieu de la tentation, comme un athlète marche volontairement au combat. »

3° Le Christ, comme le dit l'Apôtre, a voulu être tenté en toutes choses, mais sans péché; et la tentation qui vient de l'ennemi peut, en effet, exister sans péché, puisqu'elle consiste seulement dans la suggestion extérieure; tandis que la tentation qui vient de la chair ne peut pas être sans péché, puisqu'une telle tentation se produit par la délection et la concupiscence. Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIX, 4 : « Il y a toujours quelque péché quand la concupiscence de la chair s'élève contre l'esprit. » C'est ce qui nous explique que le Christ ait voulu être tenté par l'ennemi, mais non par la chair.

ARTICLE II.

Le Christ devoit-il être tenté dans le désert?

Il paroît que le Christ n'auroit pas dû être tenté dans le désert. 1° C'est pour nous donner l'exemple, a-t-il été dit, que le Christ a voulu être tenté. Or l'exemple doit évidemment être placé sous les yeux de ceux au profit de qui il est donné. Donc le Christ n'auroit pas dû être tenté dans le désert.

(1) Les expressions mêmes du pieux et savant Pontife sont assez remarquables pour mériter d'être rapportées textuellement : « Quand il est dit qu'un Dieu fait homme est enlevé et transporté par le diable, notre ame repousse une telle pensée, nos oreilles frémissent de l'entendre. Ces choses néanmoins ne nous sembleront plus incroyables si nous les comparons à d'autres qui se sont accomplies en lui. Le diable est, à n'en pas douter, le chef de tous les méchants et ceux-ci sont les membres d'un tel chef. Est-ce que Pilate n'étoit pas le membre du diable? Et les Juifs, ces implacables persécuteurs de Jésus, et les soldats qui le crucifièrent, ne l'étoient-ils pas également? Faut-il donc s'étonner s'il a permis au diable lui-même de le transporter au sommet d'une montagne?... »

---

cit), « si se ab illo permisit in montem duci, qui se pertulit etiam à membris ipsius crucifigi. » Intelligitur autem à diabolo assumptus, non quasi ex necessitate, sed quia (ut Origenes dicit *super Luc.*), « sequebatur eum ad tentationem, quasi athleta sponte procedens. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, Christus in omnibus tentari voluit absque peccato. Tentatio autem quæ est ab hoste, potest esse sine peccato, quia fit per solam exteriorem suggestionem. Tentatio autem quæ est à carne, non potest esse sine peccato; quia hujusmodi tentatio fit per delectationem et concupiscentiam. Et sicut Augustinus dicit lib. XIX. *De Civit.* (cap. 4), « nonnullum peccatum est quando caro concupiscit adversus spiritum. » Et ideo Christus tentari voluit ab hoste, sed non à carne.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus in deserto tentari debuerit.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd Christus non debuerit tentari in deserto. Christus enim tentari voluit propter exemplum nostrum, ut dictum est. Sed exemplum debet manifestè proponi illis qui sunt per exemplum informandi. Non ergo debuit in deserto tentari.

2° Saint Jean Chrysostôme dit, *super Matth.*, homil. XIII : « Le diable est surtout ardent à la tentation contre ceux qu'il trouve seuls; il tente la femme au commencement, parce qu'il la trouve éloignée de l'homme. » D'où il suit qu'en allant dans le désert pour y être tenté, le Christ s'est lui-même exposé à la tentation. Puis donc qu'il a voulu être tenté pour nous donner l'exemple, il paroît que nous devons nous aussi nous exposer à la tentation; ce qui néanmoins est une chose dangereuse, puisque nous devons fuir les occasions d'être tentés.

3° La seconde tentation du Christ, au rapport de l'Evangile, c'est quand il est emporté par le diable vers la Cité sainte et placé sur le pinacle du temple. Or cela ne se passoit pas dans le désert. Donc ce n'est pas dans le désert seulement qu'il a été tenté.

Mais l'Evangile nous dit ainsi le contraire, *Marc.*, I, 13 : « Jésus étoit dans le désert quarante jours et quarante nuits, et il étoit tenté par le diable. »

(Conclusion. — Il convenoit que le Christ fût tenté dans le desert, puisqu'il devoit rappeler de l'exil l'homme chassé du paradis et rejeté dans le désert de ce monde.)

Le Christ, avons-nous dit avec saint Grégoire, s'est offert de lui-même à la tentation du diable, tout comme il s'est volontairement offert aux mains des agents du diable pour être mis à mort par eux; sans cela le diable n'eût jamais osé venir à lui. Or celui-ci attaque plus volontiers celui qu'il trouve seul; car, comme il est dit, *Eccli.*, IV, 12, « quelqu'un peut prévaloir contre un seul, deux lui résistent. » Aussi le Christ s'est-il transporté dans le désert comme sur le champ du combat, afin d'y être tenté par le diable. « C'est à dessein, dit saint Ambroise, que le Christ se

---

2. Præterea, Chrysostomus dicit *super Matth.* (Homil. XIII), quòd « tunc maximè instat diabolus ad tentandum, cùm viderit solitarios; unde et in principio mulierem tentavit, sine viro (1) eam inveniens. » Et sic videtur per hoc quod in desertum ivit ut tentaretur, quòd tentationi se exposuit. Cùm ergo ejus tentatio sit nostrum exemplum, videtur quòd etiam alii debeant se ingerere ad tentationes suscipiendas; quod tamen videtur esse periculosum, cum magis tentationum occasiones vitare debeamus.

3. Præterea, *Matth.*, IV, ponitur secunda Christi tentatio, qua diabolus Christum assumpsit in sanctam Civitatem, et statuit eum super pinnaculum templi. Quod quidem non erat in deserto. Non ergo tentatus est solùm in deserto.

Sed contra est, quòd dicitur *Marc.*, I, quòd « erat Jesus in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur à Satana (2). »

(Conclusio. — Christum decuit in deserto tentari, ut hominem de Paradiso in desertum ejectum, de exilio liberaret.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, Christus propria voluntate se diabolo exhibuit ad tentandum, sicut etiam propria voluntate membris ejus se exhibuit ad occidendum; alioquin diabolus venire ad eum non auderet. Diabolus autem magis attentat aliquem, cùm est solitarius; quia, ut dicitur *Eccles.*, IV, « si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei. » Et inde est quòd Christus in desertum exivit quasi ad campum certaminis, ut ibi à diabolo tentaretur. Unde Ambrosius dicit *super Luc.*, quòd « Christus agebatur in

(1) Seu *seorsim à viro solam* (μόνως καὶ χωρὶς ἀνδρὸς οὖσαν), ut *Genes.*, III, patet in vers. 6.

(2) Sicut et *Luc.*, IV, vers. 2 : *Agebatur à Spiritu in desertum diebus quadraginta, et tentabatur à diabolo.*

rend au désert, il va provoquer le diable ; car si celui-ci ne l'avoit pas attaqué, le Sauveur n'auroit pas vaincu pour moi. » Le même docteur donne d'autres raisons de ce fait : « Il y a là un mystère, il veut délivrer Adam de l'exil, (Adam qui avoit été chassé du paradis et rejeté dans le désert du monde ;) il y a là une leçon, et nous y voyons que le diable porte envie à ceux qui tâchent de s'élever à un plus grand bien. »

Je réponds aux arguments : 1° C'est par la foi que le Christ est proposé pour exemple à tous les hommes, selon cette parole de saint Paul, *Hebr.*, XII, 2 : « Ayant devant les yeux Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi. » Or la foi vient par l'ouïe, comme le dit le même apôtre, *Rom.*, X, et non par la vue ; bien mieux, il est dit, *Joan.*, X, 29 : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. » Donc, pour que la tentation du Christ nous servît d'exemple, il n'étoit pas nécessaire que les hommes en fussent témoins, il suffisoit qu'elle leur fût rapportée.

2° On distingue deux occasions de tentation : l'une vient de la part de l'homme, ce qui a lieu quand l'homme se tient en quelque sorte dans le voisinage du péché et n'en fuit pas les occasions. Or c'est là ce qu'il faut éviter, selon la recommandation faite à Loth, *Genes.*, XIX, 17 : « Ne restez dans aucun des pays qui entourent Sodome. » L'autre vient de la part du diable, qui porte incessamment envie à ceux qui veulent s'élever à un plus grand bien, comme nous venons de le dire avec saint Ambroise ; et c'est là une tentation que nous ne devons pas éviter. Voilà pourquoi saint Chrysostôme (l'auteur de l'*Œuvre inachevée*) dit *sup. Matth.*, hom. V : « Ce n'est pas seulement le Christ qui est conduit par l'Esprit dans le désert, mais encore tous les enfants de Dieu qui possèdent l'Esprit saint ; car ils n'aiment pas à demeurer oisifs, ils se sentent toujours poussés par ce même esprit à entreprendre quelque grande œuvre ; ce qui est bien être dans le désert, par rapport au diable, d'abord, puisqu'il ne trouve

---

desertum consilio, ut diabolum provocaret ; nam nisi ille certasset (scilicet diabolus), non iste mihi vicisset, » id est Christus. Adfert autem et alias rationes, dicens hoc Christum « fecisse mysterio, ut Adam de exilio liberaret (qui scilicet de Paradiso in desertum ejectus est), et exemplo, ut ostenderet nobis diabolum ad meliora tendentibus invidere. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus proponitur omnibus in exemplum per fidem, secundùm illud *Hebr.*, XII : « Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Jesum. » Fides autem, ut dicitur *Rom.*, X, est ex auditu, non autem ex visu ; quinimo *Joan.*, X, dicitur : « Beati qui non viderunt et crediderunt. » Et ideo ad hoc quòd tentatio Christi esset nobis in exemplum, non oportuit quòd ab hominibus videretur, sed sufficiens fuit quòd hominibus narraretur.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est tentationis occasio : una quidem, ex parte hominis, putà cum aliquis se peccato propinquum facit, occasiones peccandi non evitans ; et talis occasio tentationis est vitanda, sicut dictum est de Loth, *Genes.*, XIX : « Ne steteris in omni regione circa Sodomam. » Alia vero tentationis occasio est ex parte diaboli, qui « semper invidet ad meliora tendentibus, » ut Ambrosius dicit (ubi suprà). Et talis tentationis occasio non est vitanda ; unde dicit Chrysostomus *super Matth.*, quòd « non solum Christus ductus est in desertum à Spiritu, sed omnes Filii Dei habentes Spiritum sanctum ; non enim sunt contenti sedere otiosi, sed Spitus sanctus urget eos aliquod magnum apprehendere opus ; quod est esse in deserto, quantum ad diabolum ; quia non est ibi injustitia in qua diabolus delectatur. Omne etiam bonum

pas là l'injustice, dans laquelle il se plaît. Toute bonne œuvre est encore un désert par rapport à la chair et au monde, puisqu'elle ne sauroit être selon la volonté de ces deux ennemis du bien (1). » Or donner au diable une telle occasion de nous tenter, n'est pas une chose périlleuse, c'est plutôt là le conseil de l'Esprit saint, auteur de toute œuvre parfaite, et l'envie du diable n'y trouve que secondairement l'occasion de nous attaquer.

2° Plusieurs prétendent que toutes les tentations dirigées contre le Sauveur eurent lieu dans le désert. Suivant les uns, le Christ fut conduit dans la Cité sainte, non en réalité, mais par une vision de l'imagination. Selon les autres, la Cité sainte elle-même, ou le ville de Jérusalem, est ici désignée comme un désert, comme ayant été abandonnée de Dieu. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à de telles explications; saint Marc dit que le Christ étoit tenté dans le désert par le diable, et non qu'il étoit uniquement tenté dans le désert.

ARTICLE III.

La tentation du Christ a-t-elle dû venir après son jeûne?

Il paroît que la tentation du Christ n'auroit pas dû venir après son jeûne. 1° Il a été dit dans la question précédente, art. 2, que le Christ n'avoit pas dû mener une vie austère. Or il n'est pas de plus grande austérité que de passer quarante jours et quarante nuits sans prendre de nourriture; car c'est ainsi que s'entend le jeûne du Sauveur dans le dé-

(1) Cette pensée nous paroît manquer de naturel et de solidité; cela suffiroit pour nous faire croire qu'elle n'est pas de saint Jean Chrysostôme, alors même qu'il ne nous seroit pas déjà démontré par des preuves extrinsèques qu'elle est d'un autre auteur. Voici du reste comment il s'exprime lui-même sur ce sujet, *Super Matth.*, homil. XIII : « C'est pour notre instruction que le seigneur se laisse conduire dans le désert et qu'il entre en lutte avec le diable; tout homme baptisé doit apprendre par là à ne pas se laisser ébranler, comme d'une chose étrange et inattendue, mais plutôt à combattre avec courage, quand après le baptême il éprouve des tentations encore plus grandes qu'auparavant. Si vous avez été revêtu des armes spirituelles, ce n'est pas pour que vous demeuriez dans l'inaction, c'est pour que vous ayiez à vous en servir dans les rudes combats de la vie. »

---

opus est desertum quantum ad carnem et mundum; quia non est secundùm voluntatem carnis et mundi. » Talem autem occcasionem tentationis dare diabolo, non est periculosum; quia magis est consilium Spiritus sancti, qui est perfecti operis auctor, quàm impugnatio diaboli invidentis.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dicunt omnes tentationes factas fuisse in deserto. Quorum quidam dicunt, quòd Christus ductus est in sanctam Civitatem, non realiter, sed secundum imaginariam visionem. Quidam autem dicunt, quod etiam ipsa civitas sancta (id est, Hierusalem) *desertum* dicitur, quia erat derelicta à Deo. Sed hoc non est necessarium, quia Marcus dicit quòd in deserto tentabatur à diabolo, non autem dicit quòd solum in deserto.

ARTICULUS III.

Utrùm Christi tentatio debuerit esse post jejunium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Christi tentatio non debuerit esse post jejunium. Dictum est enim suprà (qu. 40, art. 2), quòd Christum non decebat conversationis austeritas. Sed maximæ austeritatis fuisse videtur quòd quadraginta diebus et quadraginta noctibus nihil comederit; sic enim intelligitur quadraginta diebus et noctibus jejunasse, quia scilicet in « illis diebus nullum omnino cibum sumpsit, »

sert, comme le dit saint Grégoire, *ubi supra*. Donc il paroît que la tentation du Christ n'auroit pas dû être précédée d'un tel jeûne.

2° Il est écrit *Marc.*, I, 13 : « Il étoit dans le désert quarante jours et quarante nuits, et il étoit tenté par Satan. » Or il jeûna pendant ce même espace de temps. Donc ce n'est pas après, mais pendant son jeûne, que le Christ fût tenté par le diable.

3° Le Christ n'est dit dans l'Evangile avoir jeûné qu'une fois. Or c'est plus d'une fois qu'il a été tenté par le diable, selon cette parole, *Luc.*, IV, 13 : « Après avoir épuisé toutes ses tentations, le diable se retira de lui pour un temps. » Par conséquent, si le jeûne n'a pas précédé la seconde tentation, il n'eût pas dû non plus précéder la première.

Mais le contraire repose sur l'autorité de l'Evangile, *Matth.*, IV, 2 : « Quand il eut jeûné quarante jours et quarante nuits, il éprouva la faim, et alors le tentateur s'approcha de lui. »

(Conclusion. — C'est avec raison que le Christ a voulu être tenté après son jeûne; c'est un exemple et une leçon qu'il nous donnoit; il nous apprend par là que nous devons nous tenir dans l'humilité quand nous remarquons quelque bien en nous-mêmes.)

Si le Christ a voulu être tenté après son jeûne, on peut en donner plusieurs raisons : 1° C'est un exemple qu'il nous donnoit; car, comme c'est un devoir pour tous de se prémunir contre les tentations, le jeûne qu'il a fait avant d'être tenté, nous apprend que c'est là une arme dont nous devons nous couvrir contre les traits de l'ennemi; aussi, parmi « les armes de justice » énumérées par l'Apôtre, II. *Corinth.*, VI, voyons-nous figurer le jeûne. 2° Il vouloit nous montrer que les hommes adonnés à cette pratique de pénitence sont exposés aux attaques du démon comme

---

ut Gregorius dicit (ubi suprà). Ergo non videtur quòd debuerit hujusmodi jejunium tentationi præmittere.

2. Præterea, *Marc.*, I, dicitur quòd « erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur à Satana. » Sed quadraginta diebus et quadraginta noctibus jejunavit. Ergo videtur, quòd non post jejunium, sed simul dum jejunaret, sit tentatus à diabolo.

3. Præterea, Christus non legitur nisi semel jejunasse. Sed non solùm semel fuit tentatus à diabolo; dicitur enim *Luc.*, IV, quòd « consummatâ omni tentatione, diabolus recessit ab illo usque ad tempus. » Sicut ergo secundæ tentationi non præmisit jejunium, ita nec primæ præmittere debuit.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, IV : « Cùm jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit, et tunc accessit ad eum tentator. »

(Conclusio. — Convenienter Christus post jejunium tentari voluit, ad exemplum et instructionem nostram, ut humiles esse discamus, cùm in nobis aliquid boni esse conspicimus.)

Respondeo dicendum, quòd convenienter Christus post jejunium tentari voluit : Primò quidem, propter exemplum, quia cùm omnibus (sicut dictum est) immineat se contra tentationes tueri, per hoc quòd ipse ante tentationem futuram jejunavit, docuit quòd per jejunium nos oportet contra tentationes armari; unde « inter arma justitiæ » Apostolus jejunia connumerat, II. *ad Cor.*, VI (1). Secundò, ut ostenderet quòd etiam jejunantes diabolus aggreditur ad tentandum, sicut alios qui bonis

(1) Sic enim ibi, vers. 4 : *Exhibeamus nos sicut Dei ministros in multa patientia, in vigiliis, in jejuniis, etc.* Tum deinde paulò post : *Per arma justitiæ à dextris et sinistris, etc.*

tous ceux qui font une bonne œuvre quelconque (1). Voilà pourquoi le Christ est tenté après son jeûne, aussi bien qu'après son baptême ; ce qui fait dire à saint Chrysostôme, *super Matth.*, homil. XIII : « Pour que vous sachiez quel bien c'est que le jeûne, quel bouclier contre les traits du diable, et pour que vous appreniez aussi que le baptême doit être suivi, non de la mollesse et du relâchement, mais du jeûne et de l'austérité, le Christ a jeûné, quoiqu'il n'eût aucun besoin du jeûne, pour notre instruction. » 3° Après le jeûne vint la faim, et c'est cette impression corporelle qui inspire au diable l'audace d'attaquer le Christ, comme nous l'avons dit plus haut. « Quand le Seigneur éprouva la faim, dit saint Hilaire, *ubi supra*, ce ne fut ni par surprise ni par impossibilité d'échapper à ce besoin, c'est qu'il voulut simplement abandonner l'homme à sa propre nature ; car ce n'est pas par Dieu même, c'est par notre foible chair que le diable devoit être vaincu. » Saint Chrysostôme fait en outre cette remarque, *Homil.* XIII : « Il n'a pas prolongé son jeûne plus que ne l'avoient fait Moïse et Elie, pour qu'on ne pût pas douter qu'il eût pris une véritable chair humaine. »

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, une vie trop austère ne convenoit pas au Christ, puisqu'il devoit traiter familièrement avec les hommes en leur prêchant l'Evangile. Mais nul ne doit entrer dans le ministère de la prédication sans s'être préalablement purifié et perfectionné dans la vertu, conformément à ce qui est dit du Christ, *Act.*, I, 1 : « Jésus commença à faire, puis il enseigna. » Voilà pourquoi le Christ embrasse les austérités aussitôt après le baptême : il nous enseigne par là qu'on ne doit s'engager dans le ministère de la prédication qu'après avoir dompté sa chair, selon cette parole de l'Apôtre, I *Corinth.*, IX, 27 :

(1) Deux importantes leçons résultent donc pour nous de ce que notre divin modèle a voulu être soumis à la tentation aussitôt après son jeûne dans le désert : la première, c'est que ni le jeûne le plus rigoureux ni la plus haute sainteté ne mettent l'homme à l'abri de la tenta-

---

operibus vacant. Et ideo, sicut post baptismum, ita post jejunium Christus tentatur; unde Chrysostomus dicit *super Matth.* (Hom. XIII): « Ut discas quàm magnum bonum est jejunium, et quale scutum est adversùs diabolum, et quoniam post baptismum non lasciviæ, sed jejunio intendere oportet, ideo Christus jejunavit, non jejunio indigens, sed nos instruens. » Tertiò, quia post jejunium secuta est esuries, quæ dedit diabolo audaciam eum aggrediendi, sicut dictum est : « Cùm autem esuriit Dominus, » ut Hilarius dicit *super Matth.* (ubi suprà), « non fuit ex surreptione inediæ, sed naturæ suæ hominem deriliquit; non enim erat à Deo diabolus, sed à carne vincendus. » Unde etiam, ut Chrysostomus dicit, « non ultrà processit in jejunando, quàm Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Christum non decuit conversatio austerioris vitæ, ut se communem exhiberet illis quibus prædicavit. Nullus autem debet assumere prædicationis officium, nisi priùs fuerit purgatus et in virtute perfectus, sicut de Christo dicitur *Act.*, I, quòd « cœpit Jesus facere et docere. » Et ideo Christus statim post baptismum austeritatem vitæ assumpsit, ut doceret post carnem edomitam, oportere alios ad prædicationis officium transire, secundùm illud Apostoli (1) : « Cas-

(1) Nimirum I. *ad Cor.*, IX, vers. 27, ubi significantiùs græcè ὑπωπιάζω per metaphoram à livoribus facici quas percussio pugnorum facit.

« Je châtie mon corps et je le réduits en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres je ne sois moi-même réprouvé. »

2° On peut entendre par ce texte de saint Marc que le Christ passa quarante jours et quarante nuits au désert dans l'exercice du jeûne. Et quand l'Evangéliste ajoute qu'il était tenté par le diable, cela ne veut pas dire pendant le même espace de temps, mais bien après, puisque saint Matthieu dit que lorsque le Sauveur eût jeûné quarante jours et quarante nuits il eût faim, et c'est de là, comme nous venons de le dire, que le diable prend occasion de le tenter. Cette autre parole de saint Marc : « Et les anges le servoient, » doit être entendue d'après celle-ci de saint Matthieu : « Alors le diable le laissa, et les anges s'approchèrent de lui et le servoient. » Quand ce dernier évangéliste dit : « Et il étoit avec les bêtes, » il veut nous donner à entendre par là, selon la remarque de saint Chrysostôme, ce qu'étoit le désert où le Christ fut tenté, un désert inhabitable pour les hommes et que les bêtes seules peuplaient. Bède pense néanmoins qu'il faut entendre par-là que le Seigneur fut tenté pendant les quarante jours et les quarante nuits de son jeûne ; ce qui ne s'applique pas à cette triple tentation, extérieure et visible, rapportée par saint Luc et saint Matthieu, et qui manifestement n'eut lieu qu'à l'issue du jeûne ; mais cela s'applique à divers autres genres d'attaques que le diable auroit dirigées contre le Christ dans le temps même de son jeûne (1).

3° A ces mots de l'Evangéliste : « Le diable se retira de lui pour un un temps, » saint Ambroise ajoute : « Plus tard il revint, non pour le

tion ; et la seconde, c'est que la pratique du jeûne et de la mortification est la meilleure préparation au combat et la plus sûre défense contre les traits empoisonnés et les attaques incessantes de l'ennemi.

(1) Origène avoit longtemps auparavant exprimé la même pensée ; et c'est dans ce grand commentateur des saintes Ecritures, que le vénérable Bède l'a sans doute puisée. Les actions les plus saintes, les plus austères exercices de la piété, la contemplation la plus sublime elle-

---

tigo corpus meum et in servitutem redigo, ne fortè cùm aliis prædicavero, ipse reprobus efficiar. »

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud Marci potest sic intelligi, quòd « erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, » quibus scilicet jejunavit. Quod autem dicitur : « Et tentabatur à Satana, » intelligendum est, non in illis quadraginta diebus et quadraginta noctibus, quibus jejunavit, sed post illos, eo quod Matthæus dicit, quòd « cùm jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit ; » ex quo sumpsit tentator occasionem accedendi ad ipsum. Unde et quod subditur : « Et angeli ministrabant ei, » consecutivè intelligendum esse ostenditur ex hoc quod *Matth.*, IV, dicitur : « Tunc reliquit eum diabolus, » scilicet post tentationem, « et ecce angeli accesserunt et ministrabant ei. » Quod verò interponit Matthæus : « Eratque cum bestiis, » inducitur, secundùm Chrysostomum, ad ostendendum quale erat desertum, quia scilicet erat invium hominibus, et bestiis plenum. Tamen, secundùm expositionem Bedæ, Dominus tentabatur quadraginta diebus et quadraginta noctibus, sed hoc intelligendum est non de illis tentationibus visibilibus quas narrant Matthæus et Lucas, quæ manifestè factæ sunt post jejunium, sed de quibusdam aliis impugnationibus, quas fortè illo jejunii tempore Christus est à diabolo passus.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Ambrosius dicit *super Luc.*, « recessit diabolus à Christo usque ad tempus, qui postea non tentaturus,

tenter, mais pour le combattre ouvertement; » ce qui eut lieu dans le temps de la passion. Et cependant on pourroit dire que dans ce temps le diable paroît avoir tenté le Christ de tristesse et de haine contre le prochain, tout comme dans le désert il l'avoit tenté de gourmandise et d'idolâtrie.

ARTICLE IV.

L'ordre et le mode de la tentation du Christ ont-ils été convenables?

Il paroît qu'il n'en est pas ainsi. 1° Le diable ne tente que pour faire tomber dans le péché. Or le Christ n'auroit pas péché si pour apaiser sa faim il avoit changé les pierres en pain, pas plus qu'il ne pécha plus tard quand il multiplia les pains pour nourrir la multitude affamée. Donc ce n'étoit pas là une tentation.

2° Nul ne conseille jamais le contraire de ce qu'il se propose. Or le diable, en plaçant le Christ sur le pinacle du temple, vouloit évidemment le tenter d'orgueil ou de vaine gloire. C'est donc à tort qu'il lui conseille de se jeter en bas; car c'est là le contraire de ce que veut l'orgueil ou la vaine gloire, qui n'aspire qu'à monter.

3° Une seule tentation ne peut convenablement avoir qu'un seul péché pour objet. Or la tentation qui eut lieu sur la montagne avoit pour objet deux péchés, la cupidité et l'idolâtrie. Donc il y a dans cette tentation quelque chose qui n'est pas dans l'ordre.

4° Les tentations se rapportent au péché, comme à leur fin. Or il y a

même n'excluent pas toujours les humiliantes révoltes de la nature, les terribles assauts du démon. C'est même alors qu'il semble quelquefois redoubler d'insolence et d'ardeur pour fatiguer la vertu, s'il ne peut espérer de la vaincre. Quelles furent néanmoins les tentations dont Jésus-Christ fut assailli durant le cours de sa prière et de son jeûne? « C'est ce que nous ne pouvons savoir, répond Origène : et peut-être nous demeurent-elles cachées, sont-elles passées sous silence, ajoute-t-il, parce qu'elles étoient trop grandes pour que la parole pût les exprimer. »

---

sed apertè pugnaturus advenit, » tempore scilicet passionis. Et tamen per illam impugnationem videbatur Christum tentasse de tristitia et odio proximorum, sicut in deserto de delectatione gulæ et contemptu Dei per idololatriam.

ARTICULUS IV.

Utrùm fuerit conveniens ordo et modus tentationis Christi.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuit conveniens tentationis modus et ordo. Tentatio enim diaboli ad peccandum inducit. Sed si Christus subvenisset corporali fami convertendo lapides in panem, non peccasset; sicut non peccavit, cùm panes multiplicavit (quod non fuit minus miraculum), ut turbæ esurienti subveniret. Ergo videtur quòd nulla fuerit illa tentatio.

2. Præterea, nullus persuasor convenienter suadet contrarium ejus quod intendit. Sed diabolus statuens Christum supra pinnaculum templi, intendebat eum de superbia seu vana gloria tentare. Ergo inconvenienter persuadet ei ut se mittat deorsum; quod est contrarium superbiæ vel vanæ gloriæ, quæ semper quærit ascendere.

3. Præterea, una tentatio conveniens est ut sit de uno peccato. Sed in tentatione quæ fuit in monte, duo peccata persuasit, scilicet cupiditatem et idololatriam. Non ergo conveniens videtur fuisse tentationis modus.

4. Præterea, tentationes ad peccata ordinan-

(1) De his etiam *Opusc.*, LX, cap. 11.

sept péchés capitaux, comme on l'a démontré I, II, quest. LXXXIV, art. 4, et le Christ n'a été tenté que de trois péchés, qui sont la gourmandise, la vaine gloire et la cupidité. Donc il y a quelque chose qui fait défaut dans une telle tentation.

5° Après avoir triomphé de tous les vices, il nous reste encore à vaincre la vaine gloire ou l'orgueil, parce que « ce vice tend même des embûches aux bonnes œuvres pour les anéantir, » comme le dit saint Augustin dans sa Règle. C'est donc à tort que saint Matthieu place la tentation de cupidité la dernière, celle qui eut lieu sur la montagne, et la tentation de vaine gloire sur le pinacle du temple, la seconde, si l'on considère surtout que saint Luc suit un ordre opposé.

6° Saint Jérôme, dans son commentaire de saint Matthieu dit : « Le but que le Christ s'est proposé, c'est de vaincre le diable par son humilité, et non par sa puissance. » Donc il n'eût pas dû le repousser avec cette parole de commandement et de reproche : « Retire-toi, satan. »

7° La narration évangélique paroît renfermer quelque chose de faux ; car il ne semble pas possible que le Christ ait été placé sur le pinacle du temple sans qu'il ait été vu ; il n'est pas en outre de montagne tellement élevée que de son sommet on puisse apercevoir le monde entier, et que de la sorte tous les royaumes de la terre aient été montrés au Christ. La tentation se trouve donc là rapportée d'une manière défectueuse.

Mais le contraire repose sur l'autorité de la sainte Ecriture.

(Conclusion. — La triple tentation du Sauveur au désert est retracée par les Evangélistes dans un ordre convenable.)

La tentation qui vient de l'ennemi a lieu par manière de suggestion, comme nous l'avons dit plus haut, d'après saint Grégoire. Or une chose n'est pas suggérée à tous de la même manière; elle l'est à chacun suivant la nature et le mode de ses affections. Le diable ne commence pas à tenter

---

tur. Sed septem sunt vitia capitalia, ut in II. part. habitum est (1). Non autem tentavit nisi de tribus, scilicet gula, vana gloria et cupiditate. Non ergo videtur sufficiens tentationis modus fuisse.

5. Præterea, post victoriam omnium vitiorum, remanet homini tentatio superbiæ vel vanæ gloriæ; quia superbia « etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant, » sicut dicit Augustinus. Inconvenienter ergo Matthæus ultimam ponit tentationem cupiditatis in monte, mediam autem inanis gloriæ in templo, præsertim cùm Lucas ordinet è converso.

6. Præterea, Hieronymus dicit *super Matth.*, quòd « propositum Christi fuit diabolum humilitate vincere, non potestate. » Ergo non imperiosè et objurgando eum repellere debuit, dicens : « Vade retrò, Satana. »

7. Præterea, narratio Evangelii videtur falsum continere ; non enim videtur possibile quòd Christus supra pinnaculum templi statui potuerit, quin ab aliis videretur ; neque aliquis mons tam altus invenitur, ut inde totus mundus inspici possit, ut sic ex eo potuerint Christo omnia regna mundi ostendi. Inconvenienter ergo videtur descripta Christi tentatio.

Sed contra est Scripturæ sacræ auctoritas.

(Conclusio. — Convenienti ordine ab Evangelistis descripta est Domini trina in deserto tentatio.)

Respondeo dicendum, quòd tentatio quæ est ab hoste, fit per modum suggestionis, ut Gregorius dicit (ubi suprà). Non autem eodem modo potest aliquid omnibus suggeri, sed unicuique suggeritur aliquid ex his circa quæ est affectus. Et ideo diabolus hominem spiritualem non sta

(1) Nempe 1, 2, qu. 84, art. 4, ubi enumerantur et assignantur ex professo.

un homme spirituel par les péchés les plus graves ; il commence au contraire par les plus légers, pour avancer ensuite par degrés. Aussi, sur cette parole de *Job*, XXXIX : « Ils pressent la bataille de loin, il entend la harangue des chefs et les cris de l'armée, » saint Gregoire fait cette remarque *Moral.* XXXI, 17 : « C'est à bon droit qu'il est parlé de la harangue des chefs et des cris confus de l'armée ; car les premières fautes pénètrent dans une ame séduite sous une apparence de raison ; puis les innombrables péchés qui suivent, entraînent l'ame à toutes sortes de folies, l'assourdissant comme par des clameurs bestiales. » C'est là ce que le diable observa dans la tentation du premier homme : d'abord il le sollicita par l'attrait du fruit défendu, *Genes.*, III, 1 : « Pourquoi Dieu vous a-t-il prescrit de ne pas manger de tous les fruits du paradis? » Après cela il le tenta de vaine gloire : « Vos yeux seront ouverts. » Enfin il le poussa au comble de l'orgueil : « Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal(1). » Il suit encore le même ordre dans la tentation qu'il dirige contre le Christ : Il le tente, en premier lieu, sur une chose que les hommes les plus avancés dans la spiritualité désirent eux-mêmes, savoir, la nourriture nécessaire à la vie ; il lui présente ensuite une séduction dont les hommes spirituels ne savent pas toujours se défendre, et qui est d'agir en certaines choses par ostentation, ce qui rentre dans la vaine gloire ; il s'efforce, en dernier lieu, de l'entraîner à une tentation qui ne sauroit avoir de prise sur les hommes spirituels et que les hommes charnels peuvent seuls écouter, savoir : le désir des richesses et de la gloire mondaine poussé jusqu'au mépris de Dieu. Voilà pourquoi dans les deux premières tentations il lui dit encore : « Si tu es le Fils de Dieu ; » mais il ne le lui dit plus à la troisième, parce qu'elle ne sauroit, comme les deux premières, convenir aux hommes spirituels, enfants de Dieu par adop-

(1) L'idée de ce rapprochement entre la tentation de nos premiers parents dans le paradis terrestre et celle de Jésus-Christ dans le désert, il est possible que notre maître l'ait empruntée

---

tim tentat de gravibus peccatis; sed paulatim à levioribus incipit, ut postmodum ad graviora perducat. Unde Gregorius, XXXI. *Moral.*, exponens illud *Job*, XXXIX : « Procul odoratur bellum, exhortationem ducum et ululatum exercitûs, » dicit : « Benè duces exhortari dicti sunt, exercitus ululare, quia prima vitia deceptæ menti quasi sub quadam ratione se ingerunt; sed innumera quæ sequuntur, dum hanc ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore confundunt. » Et hoc idem diabolus observavit in tentatione primi hominis; nam primò sollicitavit mentem primi hominis de ligni vetiti esu, dicens, *Genes.*, III : « Cur præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi? » Secundò, de inani gloria, cùm dixit : « Aperientur oculi vestri. » Tertiò, perduxit tentationem ad extremam superbiam, cum dixit : « Eritis sicut dii, scientes bonum et malum. » Et hunc etiam tentandi ordinem servavit in Christo. Nam primò, tentavit ipsum de eo quod appetunt quantumcumque spirituales viri, scilicet de sustentatione corporalis naturæ per cibum; secundò, processit ad id quo spirituales viri quandoque deficiunt, ut scilicet aliqua ad ostentationem operentur, quod pertinet ad inanem gloriam; tertiò, perduxit tentationem ad id quod jam non est spiritualium virorum, sed carnalium, scilicet ut divitias et gloriam mundi concupiscant usque ad contemptum Dei. Et ideo in primis duabus tentationibus dixit : « Si Filius Dei es; » non autem in tertia, quæ non potest convenire spiritualibus viris, qui sunt per adoptionem filii Dei, sicut

tion. Or le Christ repousse toutes ces tentations par des paroles de la loi, et non par la manifestation de sa puissance, « afin de procurer par-là un plus grand honneur à l'homme, et d'infliger un plus rude châtiment à son adversaire, puisqu'ainsi l'ennemi du genre humain subissoit une défaite qui ne sembloit pas venir de Dieu, mais de l'homme, » selon l'admirable pensée de saint Léon, pape, *Quadrag.* serm. I (1).

Je réponds aux arguments : 1° User du néceesaire pour sustenter sa vie, ce n'est pas un péché de gourmandise; mais faire quelque chose de désordonné dans un tel but, c'est ce qui peut revenir à ce vice. Or ce seroit un désordre que, dans le but seul de sustenter le corps, on voulût se procurer de la nourriture par un miracle, dans le cas où l'on pourroit avoir recours à des moyens humains. Le Seigneur donne une nourriture miraculeuse aux enfants d'Israël pendant qu'ils traversent le désert, privés ainsi de toute autre ressource. C'est de la même manière et pour le même motif, que le Christ nourrit miraculeusement la foule dans le désert. Mais quand il s'agit de lui-même, il pouvoit apaiser sa faim par d'autres moyens que par un miracle, en vivant comme Jean-Baptiste, par

à saint Grégoire, *Homil.* XVI. Mais la gradation qu'il établit entre les tentations est toute différente. Celle que présente saint Grégoire repose sur la triple concupiscence dont parle l'apôtre saint Jean. Nous allons la voir développer par le dernier des Pères de l'Eglise.

(1) Un autre Pére de l'Eglise ajoute que le Fils de Dieu a voulu être tenté par le diable et le vaincre dans son humanité, pour que nous n'eussions plus à faire qu'à un ennemi déjà vaincu et affoibli par ses défaites. Bossuet fait admirablement ressortir l'ordre et la gradation des victoires remportées par le Sauveur, *Elévat.*, XXIII, 3 : « Le Sauveur étant pressé de la faim selon la foiblesse de la chair qu'il avoit prise, le diable profita de cette occasion pour le tenter : Si vous êtes le Fils de Dieu, ordonnez que ces pierres se changent en pain; ou comme l'exprime saint Luc : dites à cette pierre qu'elle se change en pain ! Etrange tentation, de vouloir persuader au Sauveur, qu'il se montrât le Fils de Dieu, et fît preuve de sa puissance, pour satisfaire aux goûts et aux besoins de la chair. Entendons que c'est là aussi le premier appât du monde : il nous attaque par les sens, il étudie les dispositions de nos corps et nous fait tomber dans ce piége. Telle est donc la première tentation, qui est celle de la sensualité.

» La seconde tentation, ainsi qu'elle est rapportée par saint Matthieu, est d'enlever Jésus-Christ dans la cité sainte, et le mettre sur le haut du temple, en lui disant : Si vous êtes le Fils de Dieu, jetez-vous en bas; car il est écrit : que les anges ont reçu un ordre de Dieu pour vous garder dans toutes vos voies, ils vous porteront daas leurs mains, de peur que vos pieds ne se heurtent contre une pierre. Nous éprouvons cette tentation, lorsque séduits par nos sens, sans craindre notre foiblesse, nous nous jetons, comme dans un précipice, dans l'occasion du péché, sous l'espérance téméraire d'un secours extraordinaire et miraculeux. C'est

---

duæ primæ. His autem tentationibus Christus restitit testimoniis legis, non potestate virtutis, « ut hoc ipso et plus hominem honoraret, et adversarium plus puniret, cùm hostis generis humani non quasi à Deo, sed quasi ab homine vinceretur, » sicut dicit Leo Papa (Serm. I. *Quadrages.*).

Ad primum ergo dicendum, quòd uti necessariis ad sustentationem, non est peccatum gulæ; sed quòd ex desiderio hujus sustentationis homo aliquid inordinatum faciat, ad vitium gulæ pertinere potest. Est autem inordinatum quòd aliquis, ubi potest recursus haberi ad humana subsidia, pro solo corpore sustentando, miraculosè sibi cibum quærere velit. Unde et Dominus filiis Israel miraculosè manna præbuit in deserto, ubi aliunde cibus haberi non poterat. Et similiter Christus in deserto turbas pavit miraculosè, ubi aliter cibi haberi non poterant. Sed Christus ad subveniendum fami, poterat aliter sibi providere quàm miracula faciendo, sicut et Joannes Baptista fecit (ut legitur *Matth.*,

exemple, ou bien en se rendant à quelque endroit voisin. Le diable étoit donc persuadé que le Christ pécheroit, dans le cas où étant simplement homme, il essaieroit de faire un miracle pour apaiser sa faim.

2° Souvent c'est par l'humilité extérieure qu'on cherche la vaine gloire, celle du moins qui a pour objet les biens spirituels. De là ce que dit saint Augustin *Serm. Dom.*, II. 19 : « Il est à remarquer que ce n'est pas seulement dans la pompe et l'éclat des choses corporelles, mais que c'est même dans des habits sales et grossiers, qu'on rencontre l'orgueil. » C'est donc pour persuader au Christ de chercher la gloire spirituelle, que le diable lui conseille de se jeter du haut du temple en bas.

3° C'est un péché de désirer les richesses et les honneurs du monde, quand on les désire d'une manière désordonnée. Or ce désordre de l'appétit se manifeste surtout dans les actions malhonnêtes que l'on commet pour acquérir de tels biens. Aussi, non content de vouloir exciter en lui la cupidité des richesses et des honneurs, le diable lui impose-t-il pour condition qu'il lui rendra les honneurs divins, ce qui est le plus grand des crimes, et contre Dieu même. Et il ne lui dit pas seulement : « Si tu m'adores; » mais il ajoute : « Si te prosternant à terre..... » Ce dont saint Ambroise nous donne ainsi la raison : « L'ambition porte en elle-même son danger; afin de dominer sur les autres, elle se fait d'abord elle-même esclave ; elle apprend à se courber obséquieusement, afin d'obtenir les honneurs, et tandis qu'elle prétend s'élever, elle s'abaisse. » On peut

ce qui arrive à tous les pécheurs, lorsqu'ils méprisent les précautions qui font éviter les périls où l'on a souvent succombé : ce qui est tenter Dieu de la manière la plus insolente.

» La troisième tentation vient directement flatter l'orgueil. Le démon nous élève sur une montagne, d'où il nous découvre tous les empires du monde, qu'il promet de nous donner, si nous l'adorons.

» Voilà comme il flatte la sensualité, la témérité et l'ambition; et voyez comme il sait prendre son temps : il attaque par le manger celui qui est comme épuisé par un long jeûne ; il porte à une téméraire confiance en Dieu, celui qui vient de la contenter par le sacrifice d'un jeûne si agréable; et dans une preuve de vertu si étonnante, il tente, par l'ambition de commander à tout le monde, celui qui se commandant si hautement à lui-même, mérite de voir le monde entier à ses pieds, et gouverné par ses ordres. »

III), vel etiam ad loca proxima properando. Et ideo reputabat diabolus, quòd Christus peccaret, si ad subveniendum fami miracula facere attentaret, si esset purus homo.

Ad secundum dicendum, quòd per humilitatem exteriorem frequenter quærit aliquis gloriam, qua exaltetur circa spiritualia bona. Unde Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte* (lib. II, cap. 19) : « Animadvertendum est, non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam. » Et ad hoc significandum diabolus Christo suasit, ut ad quærendum gloriam spiritualem, corporaliter mitteret se deorsum.

Ad tertium dicendum, quòd divitias et honores mundi appetere peccatum est, quando hujusmodi inordinatè appetuntur. Hoc autem præcipuè manifestatur ex hoc quòd pro hujusmodi adipiscendis homo aliquid inhonestum facit. Et ideo non fuit contentus diabolus persuadere cupiditatem divitiarum et honorum; sed induxit ad hoc quòd propter hujusmodi adipiscenda Christus eum adoraret, quod est maximum scelus, et contra Deum. Nec solùm dixit : « Si adoraveris me, » sed addit : « Si cadens; » quia, ut dicit Ambrosius, « habet ambitio domesticum periculum, ut enim dominetur aliis priùs servit, et curvatur obsequio ut honore donetur; et dum vult esse sublimior,

voir aussi que dans les tentations précédentes, le diable s'efforce d'amener le Christ d'un péché à un autre ; du désir de la nourriture à la vaine satisfaction d'opérer un miracle superflu ; du désir de la gloire, à la pensée de tenter Dieu par un acte téméraire.

4° Saint Ambroise nous fournit ici la réponse : « L'Ecriture ne diroit pas que le diable se retira de lui après avoir épuisé toutes ses tentations, si dans les trois choses énumérées ne se trouvoit la matière de tous les délits ; car les causes des tentations sont les mêmes que celles des cupidités, et celles-ci se réduisent à trois, les plaisirs charnels, le désir de la gloire et celui du pouvoir (1). »

5° Saint Augustin dit *De Cons. Evang.*, II, 16 : « On ne sait laquelle de ces deux tentations a précédé l'autre; a-t-il d'abord vu du haut de la montagne tous les royaumes de la terre, pour être ensuite porté sur le pinacle du temple, ou bien, est-ce dans l'ordre contraire que les choses ont eu lieu? Peu importe au fond; ce qu'il y a de manifeste, c'est que le Christ a subi l'une et l'autre de ces deux tentations. » Si les Evangélistes les ont rapportées dans un ordre différent, c'est peut-être pour nous faire voir qu'on peut aller de la vaine gloire à la cupidité, et réciproquement.

6° Quand le Christ subit l'injure de la tentation, quand le diable lui dit : « Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas, » il ne ressent pas de trouble, il ne fait pas de reproches. Mais quand le diable voulant usurper les honneurs divins, lui adresse ces mots : « Je te donnerai toutes ces choses, si te prosternant à terre, tu m'adores, » le Sauveur est indigné et il le repousse par cette parole : « Retire-toi, Satan. » Il nous apprend ainsi par son exemple à supporter avec égalité d'ame les injures qui nous sont personnelles, et à ne pas même supporter d'entendre les injures faites à Dieu.

(1) C'est l'explication que nous venons de lire dans Bossuet et qui avoit également été donnée par saint Grégoire; c'est celle qui a prévalu chez la plupart des commentateurs.

---

fit remissior. » Et similiter etiam in præcedentibus tentationibus, ex appetitu unius peccati in aliud peccatum inducere est conatus; sicut ex desiderio cibi conatus est inducere in vanitatem sine causa miracula faciendi, et ex cupiditate gloriæ conatus est inducere ad tentandum Deum per præcipitium.

Ad quartum dicendum, quòd (sicut dicit Ambrosius *super Luc.*), « non dixisset Scriptura quòd consummatâ omni tentatione, diabolus recessit ab illo, nisi in tribus præmissis esset omnium materia delictorum; quia causæ tentationum causæ sunt cupiditatum, scilicet carnis oblectatio, spes gloriæ, et aviditas potentiæ. »

Ad quintum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De consensu Evangelist.* (lib. II, cap. 16), « incertum est quid priùs factum sit, utrùm regna terræ priùs demonstrata sint ei, et postea in pinnaculum templi locatus sit; an hoc priùs, illud postea; nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit. » Videntur autem Evangelistæ diversum ordinem tenuisse, quia quandoque ex inani gloria venitur ad cupiditatem, quandoque è converso.

Ad sextum dicendum, quòd Christus cùm passus fuisset tentationis injuriam, dicente sibi diabolo : « Si Filius Dei es, mitte te deorsum, » non est turbatus, nec diabolum increpavit. Quando verò diabolus Dei sibi usurpavit honorem, dicens : « Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me, » exasperatus est, et repulit eum dicens : « Vade, Satana; » ut nos illius discamus exemplo nostras quidem injurias æquanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre.

7° Saint Chrysostôme, l'auteur de l'*Œuvre inachevée*, fait cette remarque : « Peut-être le diable transporta-t-il le Christ sur le pinacle du temple avec l'intention qu'il fût vu de tous; tandis que le Christ, à l'insu même du diable, se cachoit à tous les yeux. » Quand il est dit : « Il lui montra tous les royaumes de la terre et leur gloire, » il ne faut pas entendre par-là qu'il lui ait réellement montré ces royaumes, leurs cités, leurs peuples, leur or et leur argent; mais il lui montroit du doigt les diverses parties de la terre où ces royaumes étoient situés, et par la parole il lui en exposoit la gloire et la grandeur. Origène prétend qu'il lui faisoit voir alors comment par le moyen des différents vices il régnoit lui-même sur tout l'univers.

QUESTION XLII.

De l'enseignement du Christ.

Tel est l'objet qui se présente ici à notre étude; et sur cela quatre questions à résoudre: 1° Le Christ a-t-il dû prêcher uniquement aux Juifs, et ne devoit-il pas aussi prêcher aux Gentils? 2° Devoit-il en prêchant aux Juifs éviter de les troubler? 3° Devoit-il prêcher en public ou en particulier? 4° Par la parole, ou bien encore par des écrits? Quant au temps où il commença à enseigner, nous en avons parlé plus haut, en traitant de son baptême.

Ad septimum dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit (1), « forsitan diabolus, quantum ad se, sic Christum assumebat in pinnaculum templi, ut ab omnibus videretur; ipse autem nesciente diabolo sic agebat, ut à nemine videretur. » Quod autem dicit : « Et ostendit ei omnia regna mundi, et gloriam eorum, » non est intelligendum quòd videret ipsa regna, vel civitates eorum, vel populos, vel aurum, vel argentum; sed partes terræ in quibus unumquodque regnum vel civitas posita est, diabolus Christo digito demonstrabat, uniuscujusque regni honores et statum verbis exponebat; vel, secundùm Origenem, ostendit ei quomodo ipse per diversa vitia regnabat in mundo.

QUÆSTIO XLII.

De doctrina Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de doctrina Christi. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm Christus debuerit prædicare solùm Judæis, an etiam Gentilibus. 2° Utrùm in sua prædicatione debuerit turbationem Judæorum vitare. 3° Utrùm debuerit prædicare publicè vel occultè. 4° Utrùm debuerit docere solùm verbo, vel etiam scripto. De tempore autem, quo docere incœpit, suprà dictum est, cùm de baptismo ejus ageretur.

(1) Non Chrysostomus verus, Homil. XIII jam toties notata, sed sub ejus nomine ascititius auctor operis imperfecti, Homil. V. in *Matth.*

ARTICLE I.

Le Christ n'a-t-il dû prêcher qu'aux Juifs et ne devoit-il pas aussi prêcher aux Gentils?

Il paroît que le Christ ne devoit pas se contenter de prêcher aux Juifs, mais qu'il auroit dû encore prêcher aux Gentils. 1° Il étoit écrit *Isa.*, XLIX, 6 : « C'est peu que vous soyez mon serviteur pour ranimer les tribus d'Israël, et réparer les ruines de Jacob; je vous ai donné pour lumière aux nations, afin que vous alliez porter mon salut jusqu'aux extrémités de la terre. » Or c'est par sa doctrine que le Christ a répandu la lumière et opéré le salut. Donc ce n'étoit pas assez pour lui de prêcher aux Juifs, mais il falloit encore qu'il prêchât aux Gentils.

2° Il est dit dans l'Evangile *Matt.*, VII, 29 : « Il les enseignoit comme ayant puissance.» Mais la doctrine éclate avec une puissance plus grande quand elle s'adresse à ceux qui n'en ont jamais rien entendu, tels qu'étoient les Gentils; et de là ce que dit l'Apôtre *Rom.*, XV, 20 : « J'ai prêché cet Evangile là où le nom du Christ étoit inconnu, afin de ne pas bâtir sur le fondement d'autrui. » Donc le Christ auroit dû prêcher aux Gentils plutôt que de prêcher aux Juifs.

3° L'instruction qui s'adresse à un grand nombre est évidemment plus utile que celle qui s'adresse à un seul. Or le Christ a daigné instruire quelques étrangers, comme la Samaritaine *Joan.*, IV, et la Chananéenne, *Matth.*, XV. Donc à bien plus forte raison, auroit-il dû, ce semble, faire entendre sa doctrine à la multitude des Gentils.

Mais le Seigneur lui-même dit ainsi le contraire *Matth.*, XV, 24 : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » Or il est dit

---

ARTICULUS I.

Utrùm conveniens fuerit Christum Judæis, et non Gentilibus prædicare.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non solùm Judæis, sed etiam Gentilibus debuerit prædicare. Dicitur enim *Isai.*, XLIX : « Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Israel, et fæces Jacob convertendas; dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ. » Sed lumen et salutem Christus præbuit per suam doctrinam. Ergo videtur parum fuisse si solùm Judæis, et non Gentilibus prædicavit.

2. Præterea, sicut dicitur *Matth.*, VII (2), « erat docens eos sicut potestatem habens. » Sed major potestas doctrinæ ostenditur in instructione illorum qui penitus nihil audierunt, quales erant Gentiles; unde Apostolus dicit, *ad Rom.*, XV : « Sic prædicavi Evangelium hoc, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum ædificarem. » Ergo multò magis Christus prædicare debuit gentibus quàm Judæis.

3. Præterea, utilior est instructio multorum quàm unius. Sed Christus aliquos Gentilium instruxit, sicut mulierem Samaritanam, *Joan.*, IV, et Chananæam, *Matth.*, XV. Ergo videtur quòd multò fortiùs Christus debuerit multitudini gentium prædicare.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XV : « Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domûs Israel. » Sed *Rom.*, X, dicitur :

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 3, in exposit. lit. sive textûs.

(2) Et similiter *Marc.*, I, vers. 22, iisdem verbis, ac *Matth.*, VII, v. 29 sive ult.; aliter autem *Luc.*, IV, v. 32, expressiori significatione : *In potestate erat sermo ipsius.*

Rom., X, 15 : « Comment prêcheront-ils s'ils ne sont envoyés? » Donc ce n'est qu'aux Juifs que le Christ devoit prêcher(1).

(CONCLUSION. — Il convenoit que le Christ, soit par lui-même, soit par ses Apôtres, du moins au commencement, prêchât uniquement aux Juifs, afin de bien montrer que par sa venue les promesses anciennement faites aux Juifs étoient accomplies.)

Cela convenoit pour plusieurs raisons : 1° Afin de montrer que par la venue du Christ se trouvoient accomplies les promesses anciennement faites aux Juifs, et non aux Gentils; ce qui fait dire à l'Apôtre *Rom.*, XV, 8 : « Je dis que Jésus-Christ a rempli son ministère à l'égard du peuple circoncis, (c'est-à-dire qu'il a été l'apôtre et le prédicateur de la nation juive,) pour faire éclater la vérité de Dieu, en confirmant les promesses faites à nos pères. » 2° Pour montrer que l'avènement du Christ émanoit de Dieu; car « les choses qui viennent de Dieu sont bien ordonnées, » comme nous l'avons vu plus d'une fois dans l'Apôtre *Rom.*, XIII, 1. Ici l'ordre légitime exigeoit que, les Juifs étant plus rapprochés de Dieu par sa foi et son culte, la doctrine du Christ leur fût d'abord annoncée, et que par eux elle fût ensuite transmise aux Gentils. C'est ainsi que dans les hiérarchies célestes, les anges supérieurs transmettent aux inférieurs les illuminations divines. Aussi, sur cette parole du Sauveur : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël, » saint Jérôme fait cette remarque : « Il ne veut pas dire par-là qu'il ne soit aussi envoyé pour les Gentils, mais seulement qu'il l'est d'abord aux enfants d'Israël. » A cela se rapporte cette prophétie *Isa.*, ult., 19 : « Du nombre de ceux qui auront été sauvés, (c'est-à-dire des Juifs) j'en enverrai aux nations, et ils leur annonceront ma gloire. » 3° Le Christ évitoit ainsi de donner aux Juifs ma-

(1) Il ne s'agit pas dans cette thèse, comme il est aisé de le voir déjà, il ne s'agira pas non plus dans les thèses suivantes, du fond même de la doctrine enseignée par le Christ. Ce que l'auteur s'est uniquement proposé, c'est d'expliquer l'ordre et la marche que le divin Institu-

---

« Quomodo prædicabunt nisi mittantur? » Ergo Christus non debuit prædicare nisi Judæis.

(CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut Christus tam per se quàm per apostolos suos, saltem in principio, Judæis solis prædicaret, ut per suum adventum promissiones olim Judæis factas impleri ostenderet.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit prædicationem Christi, tam per ipsum quàm per apostolos, à principio solis Judæis exhiberi : Primò quidem, ut ostenderet per suum adventum impleri promissiones antiquitus factas Judæis, non autem Gentilibus; unde Apostolus dicit, *Rom.*, XV : « Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis (id est Apostolum et prædicatorem Judæorum), propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum. » Secundò, ut ejus adventus ostenderetur esse à Deo; « quæ enim à Deo sunt, ordinata sunt, » ut dicitur *Rom.*, XIII. Hoc autem debitus ordo exigebat, ut Judæis qui Deo erant propinquiores per fidem et cultum unius Dei, priùs doctrina Christi proponeretur, et per eos transmitteretur ad gentes; sicut etiam in cœlesti hierarchia per superiores angelos ad inferiores divinæ illuminationes deveniunt. Unde super illud *Matth.*, XV : « Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domûs Israel, » dicit Hieronymus : « Non hoc dicit, quin et ad gentes missus sit, sed quòd primùm ad Israel missus est. » Unde et *Isai.*, ult., dicitur : « Mittam ex eis qui salvati fuerunt (scilicet ex Judæis) ad gentes, et annuntiabunt gloriam meam gentibus. » Tertiò, ut Judæis auferret calumniandi mate-

tière à calomnie; et voilà pourquoi sur cette parole de l'Evangile *Matth.*, X : « N'allez pas dans la voie des Nations, » le même saint Jérôme dit : « Il falloit que l'avènement du Christ fût d'abord annoncé aux Juifs, pour qu'il ne leur fût pas même possible de dire qu'ils avoient rejeté le Seigneur, parce qu'il avoit envoyé ses Apôtres aux Gentils et aux Samaritains (1). » 4° C'est par la victoire de sa croix que le Christ a mérité la puissance et la domination sur les Gentils; et de là ce qui est dit *Apoc.*, II, 26 : « Celui qui aura remporté la victoire, je lui donnerai la puissance sur les Nations, comme je l'ai moi-même reçue de mon Père; » et *Philip.*, II, 8 : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la croix; aussi Dieu l'a-t-il exalté de telle sorte que tout genou fléchit au nom de Jésus et que toute langue le confesse. » Il ne voulut donc pas avant sa passion que sa doctrine fût prêchée aux Gentils; ce n'est qu'après avoir souffert qu'il dit à ses disciples, *Matth.*, ult., 16 : « Allez, enseignez toutes les nations. » C'est pour cela qu'à l'approche de sa passion, quelques Gentils ayant voulu le voir, comme il est dit *Joan.*, XII, 24, il répondit : « Si le grain de froment tombant dans la terre ne meurt pas, il demeure seul; mais s'il vient à mourir, il rapporte un fruit abondant. » Sur quoi saint Augustin remarque : « Le Sauveur se comparoit au grain comme devant mourir par l'infidélité des Juifs, et se multiplier par la foi de tous les peuples. »

Je réponds aux arguments : 1° C'est par ses disciples que le Christ a voulu devenir la lumière et le salut des nations, puisque c'est par eux qu'il a fait connoître aux nations sa vérité.

teur des hommes a suivis dans son enseignement, soit par rapport à ceux qui ont dû les premiers recueillir sa parole, soit par rapport au degré de publicité que sa doctrine devoit d'abord recevoir, soit enfin pour ce qui regarde la forme sous laquelle cette même doctrine fût transmise par le Verbe incarné à ceux qu'il en avoit constitués les dépositaires et les dispensateurs.

(1) Cet ordre dans la prédication avoit encore été providentiellement déterminé, ajoute le même saint Jérôme, « afin que, les Juifs venant à repousser la lumière de l'Evangile, les apôtres eussent une légitime raison, aux yeux même de leurs ennemis, de transporter cette divine lumière aux Nations. » Ce qui nous rappelle la parole si profonde et si sage que ces

---

riam; unde super illud *Matth.*, X : « In viam gentium ne abieritis, » dicit Hieronymus : « Oportebat primùm adventum Christi nuntiari Judæis, ne justam haberent excusationem, dicentes, ideo se Dominum rejecisse, quia ad gentes et Samaritanos apostolos miserit. » Quartò, quia Christus per crucis victoriam, meruit potestatem et dominium super gentes; unde dicitur *Apocal.*, II : « Qui vicerit, dabo illi potestatem super gentes, sicut et ego accepi à Patre meo; » et *Philip.*, II, dicitur quòd « quia factus est obediens usque ad mortem crucis, Deus exaltavit illum, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, et omnis lingua ei confiteatur. » Et ideo ante passionem suam noluit gentibus prædicari suam doctrinam; sed post passionem dixit discipulis, *Matth.*, ult. : « Euntes docete omnes gentes. » Propter quod, ut legitur *Joan.*, XII, cùm imminente passione quidam Gentiles vellent Jesum videre, respondit : « Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. » Et, sicut Augustinus dicit ibidem (Tract. LI), « se dicebat granum mortificandum in infidelitate Judæorum, et multiplicandum in fide omnium populorum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus fuit in lumen et salutem gentium per discipulos suos, quos ad prædicandum gentibus misit.

2° Accomplir une chose par les autres plutôt que par soi-même, bien loin d'être un signe de foiblesse, est au contraire celui d'un pouvoir plus élevé : le Christ a donc surtout fait éclater la puissance divine qu'il possédoit en lui-même, par celle qu'il donne à ses disciples d'enseigner toutes les nations avec une telle efficacité, qu'ils ont converti à leur divin Maître ceux qui n'avoient jamais auparavant entendu parler de lui. Or la puissance du Christ dans l'enseignement peut être considérée, soit par rapport aux miracles par lesquels il confirmoit sa doctrine, soit par rapport à l'efficace de persuasion donnée à ses discours, soit encore par rapport à l'autorité de sa parole ; on sent en l'entendant que la loi elle-même lui est soumise, comme dans cette formule qu'il aimoit à employer : « Et moi je vous dis... ; » soit enfin par rapport à l'autorité que lui donnoit la rectitude et l'inaltérable pureté de sa vie (1).

3° De même que le Christ ne devoit pas dès le commencement annoncer indifféremment sa doctrine aux Gentils et aux Juifs, afin que le peuple choisi, au milieu duquel il étoit né, pût conserver son rang; de même ne devoit-il pas repousser entièrement les Gentils, de peur que l'espoir du salut ne leur fût enlevé. Aussi reçut-il individuellement quelques-uns des Gentils, à raison de l'excellence de leur foi et de leur piété.

ARTICLE II.

Le Christ devoit-il éviter de troubler les Juifs dans ses prédications?

Il paroît que le Christ auroit dû prêcher aux Juifs sans leur causer aucun trouble. 1° Selon la parole de saint Augustin *De agone christ.*, cap.

premiers prédicateurs de la foi adressèrent plus tard aux opiniâtres enfants d'Israël : « Puisque vous vous jugez vous-mêmes indignes de ce bienfait, nous nous tournons vers les Gentils. »

(1) A cette dernière considération se rattache ce que dit le vénérable Bède sur la puissance avec laquelle le Christ enseignoit, au témoignage de l'Evangile : « La parole du docteur est investie de la puissance quand il accomplit lui-même ce qu'il enseigne aux autres. » Le pieux auteur ajoute : « C'est spécialement et principalement le Seigneur Jésus, qui a parlé dans la puissance, par la raison qu'il n'a jamais rien fait par une coupable infirmité. Son enseignement

---

Ad secundum dicendum, quòd non est minoris potestatis, sed majoris, facere aliquid per alios, quàm per seipsum. Et ideo in hoc maximè potestas divina in Christo monstrata est, quòd discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quæ nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi in docendo attenditur, et quantum ad miracula per quæ doctrinam suam confirmabat, et quantum ad efficaciam persuadendi, et quantum ad auctoritatem loquentis, quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret : « Ego autem dico vobis ; » et etiam quantum ad virtutem rectitudinis, quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Christus non debuit à principio indifferenter Gentilibus suam doctrinam communicare, ut Judæis tanquam primogenito populo deditus observaretur, ita etiam non debuit Gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis præcluderetur. Et propter hoc aliqui Gentilium particulariter sunt admissi, propter excellentiam fidei et devotionis eorum.

ARTICULUS II.

Utrum Christus debuerit Judæis sine eorum offensione prædicare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd Christus debuerit Judæis sine eorum offensione prædicare. Quia, ut Augustinus dicit in De

XI, « dans Jésus-Christ homme, le Fils de Dieu s'est proposé à nous comme le modèle de la vie. » Or pour nous c'est un devoir de ne jeter le trouble ni chez les fidèles, ni chez les infidèles, comme le prescrit l'apôtre saint Paul, I. *Corint.*, X, 32 : « Ne donnez aucun sujet de trouble, ni aux Juifs, ni aux Gentils, ni à l'Eglise de Dieu. » Donc il paroît également que le Christ auroit dû éviter de troubler les Juifs dans ses prédications.

2° Aucun homme sage ne fait une chose qui doit empêcher le succès de son œuvre. Or par-là même que le Christ troubloit les Juifs dans ses prédications, il suscitoit un obstacle à sa propre doctrine ; car il est dit *Luc.*, XI, que le Christ reprenant avec sévérité les Pharisiens et les Scribes, ceux-ci « commencèrent à l'attaquer d'une manière pressante, à l'accabler de questions, lui tendant des piéges, et cherchant à surprendre sur ses lèvres quelque parole qui pût leur devenir un chef d'accusation. » Il ne convenoit donc pas, semble-t-il, que le Christ troublât les Juifs par son enseignement.

3° L'Apôtre dit, I. *Tim.*, V, 1 : « Ne faites pas de durs reproches à celui qui est avancé en âge ; priez-le plutôt comme un père. » Or les prêtres et les princes des Juifs étoient les anciens de ce peuple. Donc il paroît qu'il n'eût pas fallu les attaquer par des reproches sévères.

Mais voici, au contraire, ce qui avoit été annoncé du Christ par le prophète, *Isa.*, VIII, 14 : « Il sera une pierre d'achoppement et de scandale pour les deux maisons d'Israël. »

(Conclusion. — Comme les Scribes, les Pharisiens et les princes des Juifs se posoient en adversaires du salut commun, le Seigneur devoit, sans égard au scandale qui pouvoit en résulter pour eux, enseigner publiquement la vérité et combattre de même leurs erreurs.)

étoit bien différent en cela de celui des Scribes. Ceux-ci transmettoient au peuple ce qu'ils trouvoient écrit dans la loi. Pour lui, il enseignoit comme étant l'auteur et le consommateur

---

De agone christiano (cap. 11), « in homine Jesu Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei. » Sed nos debemus vitare offensionem non solùm fidelium, sed etiam infidelium, secundùm illud I. *ad Cor.*, X : « Sine offensione estote Judæis et gentibus et Ecclesiæ Dei. » Ergo videtur quòd etiam Christus in sua doctrina offensionem Judæorum vitare debuerit.

2. Præterea, nullus sapiens debet facere, unde effectum sui operis impediat. Sed per hoc quòd suâ doctrinâ Christus Judæos turbavit, impediebatur effectus ejus doctrinæ; dicitur enim *Luc.*, XI, quòd cùm Dominus Pharisæos et Scribas reprehenderet, « cœperunt graviter insistere, et os ejus opprimere de multis, insidientes ei, et quærentes aliquid capere ex ore ejus, ut accusarent eum. » Non ergo videtur conveniens fuisse quòd eos in sua doctrina offenderet.

3. Præterea, Apostolus dicit, I. *ad Timoth.*, V : « Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem. » Sed sacerdotes et principes Judæorum erant illius populi seniores. Ergo videtur quòd non fuerint duris increpationibus arguendi.

Sed contra est, quòd *Isai.*, VIII, fuerat prophetatum, quòd Christus esset « in lapidem offensionis, et petram scandali duabus domibus Israel. »

(Conclusio. — Cùm Scribæ et Pharisæi, Judæorumque principes communi omnium adversarentur saluti, debuit Dominus, non obstante eorum offensione, publicè veritatem docere, et eorum redarguere errores.)

Le salut de la multitude doit passer bien avant la tranquillité de quelques personnes privées, quelles qu'elles soient. Quand donc certains individus s'opposent par leur malice au salut de la multitude, le prédicateur ou le docteur ne doit pas craindre de les attaquer, afin de pourvoir au salut commun. Or les Scribes, les Pharisiens et les princes des Juifs, faisoient grandement obstacle, par leur malice, au salut du peuple, soit parce qu'ils s'opposoient à la doctrine du Christ, sans laquelle il n'étoit pas de salut possible, soit parce qu'ils corrompoient le peuple par la dépravation de leurs mœurs. Aussi, le Seigneur, sans égard à l'offense qui pouvoit en résulter pour eux, enseignoit publiquement la vérité, objet de leur haine, et ne cessoit de leur reprocher leurs vices. Voilà pourquoi il est dit, *Matth.*, XV, que les disciples ayant présenté cette observation au Seigneur : « Savez-vous que les Juifs, en entendant cette parole, en ont été scandalisés, » le Maître leur répondit : « Laissez-les faire, ce sont des aveugles qui conduisent d'autres aveugles. Or si un aveugle en conduit un autre, ils tomberont tous les deux dans la fosse (1). »

Je réponds aux arguments : 1° On doit éviter d'offenser son prochain

de la loi elle-même, la modifiant, la complétant, la perfectionnant selon les vues de sa sagesse et les inspirations de son amour. » Cette dernière pensée avoit été magnifiquement exprimée par saint Jérôme, dans son commentaire de saint Matthieu, cap. 5.

(1) Jésus-Christ étoit la douceur même. Sa compassion pour les malheureux et sa miséricorde à l'égard des pécheurs ne connoissoient point de bornes. Il est resté dans l'esprit des générations comme la personnification même de l'amour divin. Et cependant nul n'ignore les sévères leçons et les terribles reproches qu'il adressoit aux Scribes et aux Pharisiens. Ce mélange de mansuétude et de sévérité est le caractère propre du christianisme, le trait distinctif des vrais ministres du Christ et spécialement des véritables prédicateurs de l'Evangile. A force de pleurer les péchés qu'on venoit de lui déclarer, saint Ambroise arrachoit des larmes aux pécheurs les plus endurcis; et le même saint Ambroise arrêtoit sur le seuil du temple le maître de l'univers, et luttoit avec une invincible énergie contre une femme dont l'orgueil égaloit la puissance. Saint Jean Chrysostôme protégeoit de son éloquence et de sa charité le ministre abattu, son implacable ennemi de la veille, venant s'abriter à l'ombre de l'autel chrétien; et le même génie, si généreux et si tendre, ne cessoit d'attaquer, au péril de sa tête, les débordements d'une cour impie et dissolue. Les mêmes faits se sont reproduits, dans des circonstances analogues, à toutes les époques de foi et de grandeur morale. Les ménagements pour les excès du pouvoir temporel, les ruses de la pensée humaine et l'orgueil des passions marquent toujours l'affoiblissement des idées et la décadence des mœurs.

Respondeo dicendum, quòd salus multitudinis est præferenda paci quorumcumque singularium hominum (1). Et ideo, quando aliqui suâ perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a prædicatore vel doctore, ad hoc quòd multitudinis saluti provideat. Scribæ autem et Pharisæi et principes Judæorum, suâ malitiâ plurimùm impediebant populi salutem, tum quia repugnabant Christi doctrinæ, per quam solam poterat esse salus, tum etiam quia pravis suis moribus vitam populi corrumpebant. Et ideo Dominus, non obstante offensione eorum, publicè veritatem docebat, quam illi oderant, et eorum vitia arguebat. Et ideo dicitur *Matt.*, XV, quòd discipulis Domino dicentibus : « Scis quia Judæi, audito hoc verbo, scandalizati sunt, » respondit : « Sinite illos, cæci sunt, et duces cæcorum. Cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt. »

Ad primum dicendum, quòd homo sic de-

(1) Quod etiam in Republica necessarium quoad salutem temporalem Aristoteles insinuat, *Polit.* lib. V, cap. 8, et in civitatibus passim observatur. Quantò magis quoad salutem spiritualem est æternam ?

dans ce sens, qu'il ne faut donner à personne une occasion de chute par une parole ou une action manquant de rectitude; mais « quand c'est la vérité qui devient une occasion de scandale, il vaut mieux supporter le scandale qu'abandonner la vérité, » comme s'exprime saint Grégoire, *Super Ezech.*, homil. VII.

2° En reprenant publiquement les scribes et les pharisiens. le Christ ne suscitoit pas des obstacles à son enseignement, mais en préparoit au contraire le succès ; car, leurs vices étant connus du peuple, ils avoient moins d'autorité sur lui, et pouvoient moins dès lors le détourner du Christ, ce qui étoit l'objet constant de leurs efforts.

3° Cette parole de l'Apôtre s'applique à ces vieillards qui non-seulement sont tels par l'âge et par l'autorité, mais qui le sont encore par la pureté de leurs mœurs, suivant cette parole, *Num.*, XI, 16 : « Réunissez-moi soixante-dix hommes parmi les anciens d'Israël, ceux que vous connoîtrez vous-mêmes pour être vraiment les anciens du peuple. » Mais si les vieillards font de leur autorité l'instrument de leur malice en péchant ouvertement, ils doivent également être réprimandés d'une manière manifeste et avec une grande sévérité ; c'est ainsi que Daniel disoit, *Dan.*, XIII, 52 : « O vous qui avez vieilli dans le mal.... »

ARTICLE III.

Le Christ eût-il dû enseigner publiquement tous les points de sa doctrine?

Il paroît que le Christ n'auroit pas dû enseigner publiquement tous les points de sa doctrine. 1° L'Evangile rapporte qu'il dit en particulier plusieurs choses à ses disciples, comme on le voit surtout dans le sermon de la cène ; d'où vient qu'il disoit lui-même, *Matth.*, X, 27 : « Ce que je

---

bet esse sine offensione omnibus, ut nulli det suo facto vel dicto minùs recto occasionem ruinæ; sed « cùm de veritate scandalum oritur, magis est sustinendum scandalum, quàm veritas relinquatur, » ut Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. VII).

Ad secundum dicendum, quòd per hoc quòd Christus publicè scribas et pharisæos arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum suæ doctrinæ; qui, cùm eorum vitia populo innotescebant, minus avertebatur à Christo propter verba scribarum et pharisæorum, qui semper doctrinæ Christi obsistebant.

Ad tertium dicendum, quòd illud verbum Apostoli est intelligendum de illis senioribus, qui non solùm ætate vel auctoritate, sed etiam honestate sunt senes, secundum illud *Num.*, XI : « Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel, quos tu nosti quòd senes populi sint. » Si autem auctoritatem senectutis in instrumentum malitiæ vertant, publicè peccando, sunt manifestè et acriter arguendi; sicut et Daniel dixit *Dan.*, XIII : « Inveterate dierum malorum, etc. »

ARTICULUS III.

Utrùm Christus omnia publicè docere debuerit.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non omnia publicè docere debuerit. Legitur enim multa seorsum discipulis dixisse, sicut patet in sermone Cœnæ (2); unde et *Matth.*, X, dixit : « Quod in aurem audistis

(1) De his etiam *Opusc.*, LX, cap. 14.

(2) Quem Joannes tam insigniter à cap. 13 usque ad 17 inclusivè describit ac recenset, planè divinum ac divinâ sapientiâ plenum, et sententiis ac mysteriis redundantem.

vous ai dit à l'oreille sera prêché sur les toits. » Donc il n'a pas tout enseigné publiquement.

2° Les profonds secrets de la sagesse ne doivent être révélés qu'aux parfaits, comme le dit l'Apôtre, I. *Corinth.*, II, 6 : « C'est parmi les parfaits que nous prêchons la sagesse. » Mais la doctrine du Christ renfermoit la sagesse la plus profonde. Il ne falloit donc pas la communiquer à la multitude, qui est toujours imparfaite.

3° Envelopper la vérité dans des paroles obscures, c'est la même chose que la tenir dans le silence. Or le Christ cachoit à la multitude sous l'obscurité de sa parole la vérité qu'il prêchoit ; car, « il ne leur parloit qu'en paraboles, » comme il est dit, *Matth.*, XIII, 34. Il eût donc également pu la tenir dans le silence.

Mais il s'est lui-même rendu le témoignage contraire, *Joan.*, XVIII, 20 : « Je n'ai rien enseigné en secret. »

(Conclusion. — Le Christ n'a jamais caché sa doctrine ni pour la dérober aux hommes, ni à cause du petit nombre de ceux qui l'entendoient ; il voiloit seulement, dans sa manière d'enseigner, certaines vérités plus hautes dont la foule n'étoit pas encore capable.)

Un enseignement peut être tenu dans le secret sous un triple rapport : en premier lieu, dans l'intention de celui qui enseigne, quand il ne veut pas communiquer sa doctrine au grand nombre, mais qu'il veut au contraire la lui tenir cachée. Et cela peut encore arriver de deux manières : d'abord, par un sentiment d'orgueilleuse envie, qui fait qu'un homme affecte la supériorité par sa science ; et c'est pour cela qu'il ne veut pas communiquer sa science aux autres. Or ce n'est pas là certes ce qui eut lieu dans le Christ, lui qui disoit longtemps auparavant par la bouche du Sage, *Sap.*, VII, 13 : « J'ai appris la sagesse sans déguisement, j'en fais part sans envie, et je ne cherche pas à cacher sa beauté. » Puis, cela peut arriver à raison des choses mêmes que l'on enseigne ; c'est la remarque

---

in cubilibus, prædicabitur in tectis. » Non ergo omnia publicè docuit.

2. Præterea, profunda sapientiæ non sunt nisi perfectis exponenda, secundum illud I. *ad Cor.*, II : « Sapientiam loquimur inter perfectos. » Sed doctrina Christi continebat profundissimam sapientiam. Non ergo erat imperfectæ multitudini communicanda.

3. Præterea, idem est veritatem aliquam occultare silentio, et obscuritate verborum. Sed Christus veritatem quam prædicabat, occultabat turbis obscuritate verborum ; « quia sine parabolis non loquebatur ad eos, » ut dicitur *Matth.*, XIII. Ergo pari ratione poterat occultare silentio.

Sed contra est, quod ipse dicit *Joan.*, XVIII : « In occulto loquutus sum nihil. »

(Conclusio. — Non fuit Christi doctrina occulta ex invidia docentis, neque propter paucitatem eorum quibus proponebatur, sed tantum quoad modum docendi, in quibusdam, quorum plebs promiscua capax non erat.)

Respondeo dicendum, quòd doctrina alicujus potest esse in occulto tripliciter : uno modo, quantum ad intentionem docentis, qui intendit suam doctrinam non manifestare multis, sed magis occultare. Quod quidem contingit dupliciter : quandoque, ex invidia docentis qui vult per suam scientiam excellere ; et ideo scientiam suam non vult aliis communicare. Quod in Christo locum non habuit, ex cujus persona dicitur *Sapient.*, VII : « Quam sine fictione didici, et sine invidia communico, et honestatem illius non abscondo. » Quandoque verò hoc

de saint Augustin, *Super Joan.*, tract. 96 : « Il est un mal qu'on doit craindre de faire connoître, même pour en éloigner, quand il doit blesser le sentiment de la pudeur. » Aussi est-il dit de la doctrine des hérétiques, *Prov.*, IX, 17 : « Les eaux furtives sont plus douces (1). » Or la doctrine du Christ n'est ni une doctrine d'erreur ni une doctrine d'impureté; et de là ce qu'il dit lui-même, *Marc.*, IV, 21 : « Une lampe est-elle allumée (c'est ici l'image de la pure et vraie doctrine) pour être placée sous le boisseau ? » En second lieu, une doctrine est tenue cachée quand on la propose seulement à un petit nombre d'hommes ; et sous ce rapport encore le Christ n'a point enseigné en secret, puisqu'il a proposé sa doctrine tout entière, ou bien au peuple réuni, ou bien à tous ses disciples. Là dessus voici comment s'exprime encore saint Augustin, *Ibid.*, tract. 113 : « Celui-là enseigne-t-il en secret qui parle devant un si grand nombre d'hommes, et qui surtout ne parle à quelques-uns qu'en leur enjoignant de transmettre sa parole à tous ? » Une doctrine, enfin, peut être appelée secrète eu égard à la manière dont elle est enseignée ; et sous ce rapport le Christ voiloit ou cachoit sa doctrine, se servant de paraboles pour annoncer les mystères spirituels ; car le peuple n'étoit encore ni capable ni digne de les entendre. Mieux valoit toutefois recevoir la doctrine enveloppée sous les voiles de ces paraboles spirituelles, que de ne la recevoir en aucune façon. Du reste, le Seigneur exposoit à ses disciples d'une manière claire et précise la vérité cachée sous ces emblèmes, afin que par eux cette vérité se transmît à des hommes capables à leur tour de la communiquer aux autres ; ainsi s'en explique l'Apôtre, II. *Tim.*, II, 2 (2) : « Ce que vous avez appris de moi devant un grand nombre de

(1) « Et le pain secret est plus agréable, » ajoute le texte sacré. Saint Grégoire, le vénérable Bède et la plupart des commentateurs, à leur exemple, ont vu dans ces paroles le portrait du génie de l'erreur et des perfides manœuvres de l'hérésie, cherchant toujours l'ombre et le mystère pour répandre dans les cœurs le poison de leurs doctrines.

(2) Le même Apôtre parle dans un autre endroit, de ces anciens philosophes qui retenoient la vérité de Dieu dans l'injustice, c'est-à-dire qui ne la communiquoient, et bien parcimonieusement encore, qu'à un petit nombre d'initiés ou d'adeptes. Jésus-Christ est venu, et

---

contingit propter inhonestatem eorum quæ docentur ; sicut Augustinus dicit super *Joan.*, tract. 96, quòd « quædam sunt mala quæ portare non potest qualiscumque pudor humanus. » Unde de doctrina hæreticorum dicitur *Proverb.* IX : « Aquæ furtivæ dulciores sunt. » Doctrina autem Christi non est neque de errore, neque de immunditia. Et ideo Dominus dicit *Marc.*, IV : « Numquid venit lucerna, » id est vera et honesta doctrina, « ut sub modio ponatur. » Alio modo, aliqua doctrina est in occulto, quia paucis proponitur ; et sic Christus etiam nihil docuit in occulto ; quia Christus omnem doctrinam suam vel turbæ toti proposuit, vel omnibus suis discipulis in communi. Unde Augustinus dicit super *Joan.*, tract. 113 : « Quis in occulto loquitur, qui coram tot hominibus loquitur, præsertim si hoc loquitur paucis, quod per eos vult innotescere multis. » Tertio modo, aliqua doctrina est in occulto, quantum ad modum docendi ; et sic Christus quædam turbis loquebatur in occulto, parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quæ capienda non erant idonei vel digni ; et tamen melius erat eis vel sic sub tegumento parabolarum spiritualium doctrinam audire, quam omnino ea privari. Harum tamen parabolarum apertam et nudam veritatem Dominus discipulis exponebat, per quos perveniret ad alios, qui essent idonei,

témoins, confiez-le à des hommes fidèles, qui soient eux-mêmes capables de l'enseigner aux autres. » C'est ce qui étoit figuré dans la loi, *Num.*, IV, où il est prescrit aux enfants d'Aaron d'envelopper avec soin les vases du sanctuaire, qui devoient être en cet état portés par les lévites.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Hilaire dit, *Super Matth.*, can. 10 : « Nous ne lisons pas que le Seigneur ait eu la coutume de tenir ses discours pendant la nuit et de transmettre sa doctrine dans les ténèbres; il est dit seulement que pour les hommes charnels ses discours sont enveloppés de ténèbres, et que sa parole n'est qu'une nuit obscure pour les infidèles. Le Christ veut donc que la doctrine qu'il nous a donnée soit professée et répandue avec la sainte liberté de la foi. » D'après saint Jérôme, c'est une simple comparaison que le Seigneur établit entre ce petit recoin de la Judée, où il enseigne lui-même sa doctrine, et le monde entier, où il doit la propager par ses apôtres.

2° Le Seigneur n'a pas manifesté dans sa doctrine toutes les profondeurs de sa sagesse, ni à la foule, ni à ses disciples eux-mêmes, puisqu'il leur dit, *Joan.*, XVI, 12 : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter en ce moment. » Quant à ce qu'il a cru devoir transmettre de sa sagesse, il l'a fait, non en secret, mais en public, bien qu'il ne fût pas toujours compris de tous ses auditeurs. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Sup. Joan.*, tract. 113 : « Quand le Seigneur dit, j'ai parlé ouvertement au monde, c'est comme s'il disoit, beaucoup m'ont entendu; et l'on pourroit dire toutefois qu'il ne parloit pas ouvertement, par la raison que la foule ne le comprenoit pas. »

3° Le Seigneur, est-il dit, parloit à la foule en paraboles, parce que la foule n'étoit ni digne ni capable de recevoir la vérité toute nue; il l'ex-

il a fait de la vérité, de la vérité tout entière, le patrimoine du genre humain; *docebit vos omnem veritatem.* Il en a popularisé les enseignements; ils ont été donnés depuis lors aux ignorants comme aux savants, aux pauvres comme aux riches. *pauperes evangelizantur.* C'est à bon droit que ce trait figure parmi les signes qui attestent la divinité du Christ.

---

secundum illud II. *ad Tim.*, II : « Quæ audisti à me per multos testes, hæc commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. » Et hoc signatum est *Num.*, IV, ubi mandatur quòd filii Aaron involverent vasa sanctuarii, quæ Levitæ involuta portarent.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Hilarius dicit super *Matth.*, can. 10, exponens illud verbum inductum, « non legimus Dominum solitum fuisse noctibus sermocinari, et doctrinam tradidisse in tenebris, sed hoc dicit quia omnis sermo ejus carnalibus tenebræ sunt, et verbum ejus infidelibus nox est. Itaque quod à se dictum est, cum libertate fidei et confessionis vult esse loquendum. » Vel, secundum Hieronymum, comparativè loquitur ; quia videlicet erudiebat eos in parvo Judææ loco, respectu totius mundi, in quo erat per Apostolorum prædicationem Doctrina Christi publicanda.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus non omnia profunda suæ sapientiæ sua doctrina manifestavit, non solum turbis, sed nec etiam discipulis, quibus dixit *Joan.*, XVI : « Adhuc multa habeo vobis dicere, quæ non potestis portare modo. » Sed tamen quodcumque dignum duxit aliis tradere de sua sapientia, non in occulto, sed palam proposuit, licet non ab omnibus intelligeretur. Unde Augustinus dicit *super Joan.*, tract. 113 : « Intelligendum est ita dixisse Dominum, palam locutus sum mundo, ac si dixisset, multi me audierunt;

posoit seulement à ses disciples. S'il est dit ailleurs qu'il ne leur parloit qu'en paraboles, cela s'applique seulement, selon saint Chrysostôme, au discours dont il s'agit au même endroit, puisque l'on voit souvent le Christ parler sans paraboles à la foule elle-même. D'après saint Augustin, cela signifie, non qu'il n'ait jamais rien dit en termes propres, mais bien qu'il n'a presque jamais tenu un discours où il n'ait glissé quelque parabole parmi des explications simples et directes.

ARTICLE IV.

Le Christ auroit-il dû transmettre sa doctrine par écrit?

Il paroît que le Christ auroit dû transmettre sa doctrine par écrit. 1° L'écriture a été inventée pour que la doctrine fût toujours présente à la pensée des hommes. Or la doctrine du Christ devoit être éternelle, selon ce qu'il a lui-même dit, *Luc.*, XXI, 33 : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. » Il paroît donc que le Christ eût dû laisser sa doctrine par écrit.

2° La loi ancienne étoit la figure anticipée du Christ, comme le dit l'Apôtre, *Hebr.*, X, 1 : « La loi portoit en elle l'image des biens à venir. » Or la loi ancienne fut écrite par Dieu même, selon cette parole, *Exod.*, XXIV, 22 : « Je vous donnerai deux tables de pierre avec la loi et les préceptes que j'ai écrits. » Donc il paroît que le Christ auroit dû lui aussi écrire sa doctrine.

3° Le Christ étoit venu « éclairer ceux qui étoient assis dans les ténèbres et les ombres de la mort, » *Luc.*, I, 79; il lui appartenoit donc

---

et rursus non erat palam, quia non intelligebant. »

Ad tertium dicendum, quòd turbis Dominus in parabolis loquebatur (sicut dictum est) quia non erant digni nec idonei nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. Quod autem dicitur quòd « sine parabolis non loquebatur eis, » secundum Chrysostomum (1), intelligendum est quantum ad illum sermonem, quamvis aliàs sine parabolis multa turbis locutus fuerit. Vel, secundum Augustinum, in lib. *De Quæstionibus Evang.*, hoc dicitur, non quia nihil propriè locutus est, sed quia nullum ferè sermonem explicavit ubi non per parabolam aliquid significaverit, quamvis in eo aliqua propriè dixerit.

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus debuerit doctrinam suam scripto tradere.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere. Scriptura enim inventa est ad hoc quòd doctrina commendetur memoriæ in futurum. Sed doctrina Christi duratura erat in æternum, secundum illud *Luc.*, XXI : « Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt (3). » Ergo videtur quòd Christus debuerit suam doctrinam scripto mandare.

2. Præterea, lex vetus in figura Christi præcessit, secundum illud *Hebr.*, X : « Umbram habens lex futurorum bonorum. » Sed lex vetus à Deo descripta fuit, secundum illud *Exod.*, XXIV : « Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem ac mandata quæ scripsi. » Ergo videtur quòd etiam Christus doctrinam suam scribere debuerit.

3. Præterea, ad Christum qui venerat « illuminare his qui in tenebris et umbra mortis sedent, » ut dicitur *Luc.*, pertinebat erroris occasiones excludere et viam fidei aperire. Sed hoc fecisset doctrinam suam scri-

(1) Ut Homil. XLVIII. in *Matth.*, statim ab initio videre est.

(2) De his etiam *ad Hebr.*, VIII, lect. 2.

(3) Ut vers. 33 videre est, similia quoque, *Matth.*, XXIV, vers. 35; ac eadem iisdem verbis *Marc.*, XIII, 31.

d'écarter les occasions d'erreur et de nous ouvrir le chemin vers la foi. C'est ce qu'il eût fait en écrivant sa doctrine; car saint Augustin dit, *De cons. Evang.*, I, 7 : « Plusieurs s'étonnent que le Seigneur n'ait rien écrit, de telle sorte que nous soyons dans la nécessité de croire à d'autres qui ont écrit sur lui. Cette question préoccupe surtout ceux d'entre les païens qui voudroient ne pas trouver le Christ en faute ni blasphémer ouvertement son nom, mais qui lui attribuent une très-haute sagesse en le considérant seulement comme un homme. Ceux-là reprochent à ses disciples d'accorder plus qu'il ne faut à leur maître, en prétendant qu'il est Fils de Dieu, le Verbe divin, par qui tout a été fait. » Puis le saint docteur ajoute : « Ils paroîtroient disposés à croire de lui tout ce qu'il en eût écrit lui-même, mais non ce que d'autres ont annoncé de lui selon leur propre pensée. » Donc il paroît que le Christ auroit dû transmettre sa doctrine par écrit.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est qu'il n'y a dans le canon des Ecritures aucun livre écrit par le Christ lui-même.

(Conclusion. — Il convenoit que la doctrine du Christ fût écrite par d'autres que par lui, à cause de l'excellence même, et du Docteur et de la doctrine.)

Il convenoit que le Christ n'écrivît pas sa propre doctrine : 1° A raison de sa dignité. Au maître le plus éminent appartient le plus éminent mode d'enseignement. Le Christ étant donc le maître par excellence, il lui convenoit de graver lui-même sa doctrine dans le cœur de ses auditeurs; d'où vient qu'il est dit, *Matth.*, VII, 16 : « Il les enseignoit comme ayant puissance. » Voilà pourquoi, parmi les Gentils eux-mêmes, Pythagore et Socrate, les plus éminents de tous leurs docteurs, n'ont voulu rien écrire (1). L'écriture, en effet, n'est qu'un moyen pour arriver à graver

(1) Il y a là quelque chose de saisissant, en effet, surtout en ce qui regarde Socrate, dont

---

bendo ; dicit enim Augustinus in I. *De consensu Evang.*, cap. 72, quòd « solet nonnullos movere, cur ipse Dominus nihil scripserit, ut aliis de illo scribentibus necesse sit credere. Hoc enim illi et maximè pagani quærunt, qui Christum culpare aut blasphemare non audent, eique tribuunt excellentissimam sapientiam, sed tamen tanquam homini. Discipulos verò ejus dicunt magistro suo amplius tribuisse quàm erat, ut eum Filium Dei dicerent, et Verbum Dei, per quod facta sunt omnia. » Et postea subdit : « Videntur parati fuisse hoc de illo credere, quod de se ipse scripsisset, non quod alii de illo pro suo arbitrio prædicassent, » Ergo videtur quòd Christus ipse doctrinam suam scripto tradere debuerit.

Sed contra est, quòd nulli libri ab eo scripti habentur in canone Scripturæ.

(Conclusio. — Conveniens fuit ut alii, non ipse Christus doctrinam suam scriberet, tum propter doctoris, tum etiam propter doctrinæ excellentiam.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit Christum doctrinam suam non scripsisse: Primò quidem, propter dignitatem ipsius. Excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinæ debetur. Et ideo Christo, tanquam excellentissimo doctori, hic modus competebat ut doctrimam suam auditorum cordibus imprimeret; propter quod dicitur *Matth.*, VII, quòd « erat docens eos sicut potestatem habens. » Unde etiam apud Gentiles, Pythagoras et Socrates, qui fuerunt excellentissimi doctores, nihil scribere voluerunt. Scriptura enim ordi-

une doctrine dans le cœur des hommes. 2° Ainsi le vouloit encore l'excellence de la doctrine enseignée par le Christ; car l'écriture ne sauroit en embrasser l'étendue, selon cette parole, *Joan.*, ult., 25 : « Il est beaucoup d'autres choses accomplies par le Christ; et si l'on vouloit les écrire en détail, le monde tout entier ne me sembleroit pas pouvoir contenir les livres qu'on écriroit. » Ce que saint Augustin explique ainsi : « Ce n'est pas que l'espace ne suffit à renfermer ces livres, c'est qu'ils dépasseroient la capacité de ceux qui devroient les lire. » Si le Christ avoit transmis sa doctrine par écrit, la pensée des hommes ne s'élèveroit pas touchant cette doctrine au-dessus de ces écrits mêmes. 3° Il falloit que la doctrine du Christ fut transmise à tous les hommes dans un ordre déterminé, c'est-à-dire en passant immédiatement de sa bouche à l'ame de ses disciples, et, soit par leur parole, soit par leurs écrits, au reste du genre humain. Ces instruments de sa miséricorde auroient été supprimés s'il avoit lui-même écrit sa doctrine. Or il est dit de la sagesse divine, *Prov.*, IX, 3 : « Elle a envoyé ses servantes pour appeler les hommes à la citadelle sacrée (1). » Il faut néanmoins savoir que plusieurs Gentils ont pensé, comme le rapporte saint Augustin, *De cons., Evang.*, I, 9, que le Christ avoit écrit certains livres renfermant des secrets magiques, en vertu desquels il faisoit ses miracles, bien que la discipline chrétienne condamne de tels moyens. « Et toutefois ceux qui prétendent avoir lu de semblables livres ne font nullement des œuvres analogues à celles que le Christ auroit opérées, d'après eux, au moyen de ces mêmes livres. C'est par un juste jugement de Dieu qu'ils errent ainsi, allant jusqu'à soutenir que ces livres

la vie et la mort portent, au sein du paganisme, comme un reflet anticipé de la vie et de la mort du divin Sauveur. Cette remarque a été faite plus d'une fois; mais nulle part, que nous sachions, il n'a été donné de cette similitude une raison aussi profonde que celle qu'en donne ici saint Thomas.

(1) Saint Athanase, lisant le mot *serviteurs*, au lieu de *servantes*, dans la version des Septante, y trouve une raison de plus d'appliquer ce texte aux apôtres. « Après sa résurrection, dit le grand évêque d'Alexandrie, le Seigneur envoie ses apôtres à tous les Gentils, plongés dans l'erreur ou l'ignorance, pour les appeler à la participation de sa lumière et de son amour. »

---

natur ad impressionem doctrinæ in cordibus auditorum, sicut ad finem. Secundò, propter excellentiam doctrinæ Christi, quæ litteris comprehendi non potest, secundum illud *Joan.*, ult. : « Sunt et alia multa quæ fecit Jesus; quæ si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos qui scribendi sunt libros. » Quos, sicut Augustinus dicit, tract. 124, in *Joan.*, « non spatio locorum credendum est mundum capere non posse, sed capacitate legentium comprehendi fortassè non possent. » Si autem Christus scripto doctrinam suam mandasset, nihil altius de ejus doctrina homines æstimarent, quam quod scriptura contineret. Tertiò, ut ordine quodam ab ipso doctrina ad omnes perveniret, dum ipse scilicet discipulos suos immediatè docuit, qui postmodum alios verbo et scripto docuerunt. Si autem ipsemet scripsisset, ejus doctrina immediatè ad omnes pervenisset. Unde et de sapientia Dei dicitur *Prov.*, IX, quòd « misit ancillas suas vocare ad arcem. » Sciendum tamen est, sicut Augustinus dicit in I. *De consensu Evang.*, cap. 9, aliquos Gentiles existimasse Christum quosdam libros scripsisse, continentes quædam magica quibus miracula faciebat, quæ disciplina Christiana condemnat : « Et illi tamen qui Christi libros tales se legisse affirmant, nulla talia faciunt, qualia illum libris talibus fecisse mirantur. Divino enim judicio sic errant,

ont été adressés sous forme de lettres à Pierre et à Paul, et cela parce qu'ils avoient vu en plusieurs endroits ces deux apôtres peints avec le Christ. Il ne faut pas s'étonner si des figures peintes ont fait illusion à ces artisans de mensonges, car enfin dans le temps où le Christ a vécu ici bas avec ses disciples, Paul n'étoit pas encore de leur nombre. »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit, *Ibid.* : « Le Christ est le chef de tous ses disciples, qui sont les membres de son corps mystique. Quand donc ils ont retracé par écrit ses actions et ses paroles, en vain prétendroit-on qu'il n'a pas écrit lui-même, puisque ses membres n'ont accompli que ce qui leur a été inspiré par la tête. Ce qu'il a voulu nous faire lire touchant ses actes et ses discours, il leur a commandé de l'écrire comme à ses propres mains. »

2° La loi ancienne, qui consistoit surtout dans des figures sensibles, pouvoit convenablement aussi être représentée par des caractères matériels. Mais la doctrine du Christ, qui est « la loi de l'esprit de vie » devoit être écrite, « non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais dans les cœurs comme dans des tables de chair, » ainsi que s'exprime l'Apôtre, II. *Corinth.*, III, 3.

3° Ceux qui n'ont pas voulu croire aux écrits des Apôtres concernant le Christ, n'auroient pas cru davantage à des écritures émanant du Christ lui-même, puisque, dans leur opinion, ce n'étoit que par des arts magiques qu'il opéroit ses miracles.

---

ut eosdem libros ad Petrum et Paulum dicant tanquam epistolari titulo prænotatos, eo quòd in plurimis locis simul eos cum Christo pictos viderunt. Nec mirum si à pingentibus fingentes decepti sunt; toto enim tempore quo Christus in carne mortali cum suis discipulis vixit, nondum erat Paulus discipulus ejus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in eodem lib., « omnibus discipulis suis tanquam membris sui corporis Christus caput est. Itaque cum illi scripserunt quæ ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quòd ipse non scripserit, quandoquidem membra ejus id operata sunt quod, dictante capite, cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam suis manibus imperavit. »

Ad secundum dicendum, quòd quia lex vetus in sensibilibus figuris dabatur, ideo etiam convenienter sensibilibus signis scripta fuit. Sed doctrina Christi, quæ est *lex spiritus vitæ*, scribi debuit « non atramento, sed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit II. *Corinth.*, III.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui Scripturæ Apostolorum de Christo credere noluerunt, nec ipsi Christo scribenti credidissent, ce quo opinabantur quòd magicis artibus facerent miracula

QUESTION XLIII.

Des miracles du Christ considérés en général.

Nous avons à traiter ici des miracles opérés par le Christ : en général, d'abord ; puis, de chaque genre de miracles en particulier; enfin, d'une manière toute spéciale de sa transfiguration.

Sur le premier point, quatre questions à résoudre : 1° Le Christ devoit-il faire des miracles? 2° Les a-t-il faits par la vertu divine? 3° Dans quel temps a-t-il commencé à faire des miracles? 4° A-t-il suffisamment manifesté sa divinité par ses miracles?

ARTICLE I.

Le Christ devoit-il faire des miracles?

Il paroît que le Christ n'auroit pas dû faire de miracles. 1° Les actions du Christ ont dû s'accorder avec sa parole. Or lui-même a dit *Matth.*, XII, 39 : « Cette génération perverse et adultère demande un signe, et il ne lui sera pas donné d'autre signe que celui du prophète Jonas. » Donc il n'auroit pas dû faire de miracles.

2° De même que le Christ, dans son second avènement, doit paroître « en grande puissance et majesté, » *Matth.*, XXIV, 30, de même, dans son premier avènement, il s'est montré humble et foible, selon ce qui avoit été prédit de lui *Isa.*, LIII, 3 : « Un homme de douleurs et qui con-

---

QUÆSTIO XLIII.

De miraculis à Christo factis in generali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de miraculis à Christo factis : et primò, in generali; secundò, in speciali de singulis miraculorum generibus ; tertiò, in particulari de transfiguratione ipsius.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm Christus debuerit miracula facere. 2° Utrùm fecerit ea virtute divina. 3° Quo tempore incœperit miracula facere. 4° Utrùm per miracula fuerit sufficienter ostensa ejus divinitas.

ARTICULUS I.

Utrùm Christus debuerit facere miracula.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus miracula facere non debuerit. Factum enim Christi verbo ipsius debuit concordare. Sed ipse dicit *Matth.*, XII : « Generatio mala et adultera signum quærit, et signum non dabitur ei, nisi signum Jonæ prophetæ. » Non ergo debuit miracula facere.

2. Præterea, sicut Christus in secundo adventu, venturus est *in virtute magna* (2) *et majestate*, ut dicitur *Matth.*, XXIV; ita in primo adventu venit in infirmitate, secundum illud *Isa.*, LIII : « Virum dolorum et scientem

(1) Vide etiam *Opusc.*, II, cap. 7; et *Opusc.*, III, cap. 135; et *Opusc.*, XI, cap. 17; et *Opusc.*, LX, cap. 15.

(2) Seu *cum virtute multa*, vers. 30; vel etiam ex græco, μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς, *cum potentia et gloria multa*.

noît l'infirmité. » Or les miracles sont un signe de puissance plutôt que de foiblesse. Donc il ne convenoit pas qu'il opérât de miracles dans son premier avènement.

3° Le Christ est venu pour sauver les hommes par la foi, selon cette parole de l'Apôtre, *Hebr.*, XII, 2 : « Portons les yeux sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi. » Or les miracles diminuent le mérite de la foi ; et de là ce que dit le Seigneur lui-même *Joan.*, IV, 48 : « Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croyez pas. » Donc il ne paroît pas que le Christ ait dû opérer des miracles.

Mais les ennemis eux-mêmes du Seigneur rendent ainsi témoignage du contraire, *Joan.*, XI, 47 : « Que faisons-nous en présence d'un homme qui opère tant de miracles? »

(Conclusion. — Comme il falloit que les hommes vissent d'une manière éclatante que Dieu étoit dans le Christ, non par la grace de l'adoption, mais par l'union hypostatique, et que sa doctrine venoit de Dieu, il convenoit que le Christ fît ici-bas des miracles.)

Dieu donne à l'homme le pouvoir de faire des miracles pour une double fin : d'abord et principalement, pour confirmer la vérité que cet homme enseigne; car les choses de la foi dépassant la portée de la raison humaine, elles ne peuvent pas être l'objet d'une démonstration ordinaire, il faut qu'elles soient prouvées par l'exhibition de la puissance divine ; de telle sorte qu'en voyant un homme faire des œuvres que Dieu seul peut faire, on demeure persuadé que sa parole vient aussi de Dieu, comme lorsqu'on voit aux mains de quelqu'un une lettre portant le sceau du roi, on croit sans hésiter que ce qui est renfermé dans cette lettre est l'expression de la volonté royale (1). En second lieu, le miracle a pour effet de montrer la présence de Dieu dans cet homme par la grace de l'Esprit

(1) Un miracle peut sans doute et doit même, oserons-nous ajouter, être un bienfait véritable, une œuvre de miséricorde et de bonté, comme l'ont été tous ceux que Jésus-Christ opéra

---

infirmitatem. » Sed operatio miraculorum magis pertinet ad virtutem quàm ad infirmitatem. Ergo non fuit conveniens quòd in primo adventu miracula faceret.

3. Præterea, Christus venit ad hoc ut homines salvaret per fidem, secundum illud *Hebr.*, XII : « Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum. » Sed miracula diminuunt meritum fidei; unde Dominus *Joan.*, IV, dicit : « Nisi signa et prodigia videritis, non creditis. » Ergo non videtur quòd Christus debuerit miracula facere.

Sed contra est, quòd ex persona adversariorum Dei dicitur *Joan.*, XI : « Quid facimus, quia hic homo multa signa facit? »

(Conclusio. — Cùm fuerit hominibus manifestandum, Deum esse in Christo non per adoptionis sed unionis gratiam, et ejus doctrinam esse à Deo, conveniens fuit ut in terris miracula faceret.)

Respondeo dicendum, quòd divinitus conceditur homini miracula facere propter duo : Primò quidem et principaliter, ad confirmandam veritatem quam aliquis docet; quia enim ea quæ sunt fidei, humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari; sed oportet quòd probentur per argumentum divinæ virtutis ; ut dum aliquis facit opera quæ solus Deus facere potest, credantur ea quæ dicuntur, esse à Deo; sicut cùm defert litteras annulo regis signatas, ere ex voluntate regis processisse quod in illis continetur ; secundò, ad ostendendam præsentiam Dei in homine per gratiam spiritus sancti;

Saint, si bien qu'en voyant un homme accomplir des œuvres divines, on est convaincu que Dieu habite en lui par la grace; d'où vient qu'il est dit *Galat.*, III, 5 : « Celui qui vous donne l'Esprit-Saint opère en vous des prodiges. » Or il falloit que les hommes vissent d'une manière éclatante que ces deux choses existoient éminemment dans le Christ, que, d'une part, Dieu étoit en lui par la grace, non de l'adoption, mais de l'union, et que, d'autre part, sa doctrine étoit surnaturelle et venoit de Dieu. Il étoit donc parfaitement dans l'ordre que le Christ opérât des miracles; aussi, dit-il lui-même *Joan.*, X, 38 : « Si vous ne voulez pas croire à ma parole, croyez à mes œuvres; » et antérieurement *Joan.*, V, 36 : « Les œuvres que mon Père m'a donné de faire, ce sont elles-mêmes qui rendent témoignage de moi.»

Je réponds aux arguments : 1° Quand le Sauveur dit : « Il ne leur sera pas donné d'autre signe que celui du prophète Jonas, » il faut entendre par-là, comme le dit saint Chrysostôme *in Matth.*, homil. LIV, que les Juifs « n'eurent pas alors le signe qu'ils demandoient, (un signe venu du ciel) et non absolument qu'il n'ait fait devant eux aucun signe. On pourroit encore dire qu'il faisoit des prodiges, non pour eux qu'il savoit être aussi insensibles que la pierre, mais pour la conversion des autres hommes. Ce n'est donc pas à eux, c'est aux autres qu'il offroit de tels signes. »

2° Bien que le Christ soit venu dans l'infirmité de la chair, ce dont sa passion est un témoignage, il est encore venu dans la vertu de Dieu, ce qui devoit être manifesté par des miracles.

sur la terre. Mais un miracle est avant tout un argument en faveur de la vérité, la preuve d'une doctrine. Or la force du miracle à cet égard, ou, comme parle l'école, la force prouvante du miracle gît dans la conviction universelle et irrésistible où les hommes sont, d'une part, que la puissance de faire des miracles n'appartient qu'à Dieu, et, de l'autre, que Dieu ne sauroit laisser une telle puissance tourner au triomphe de l'erreur. Au fond, rien de plus légitime ni de plus rationnel qu'une telle conviction; rien de plus simple ni de plus décisif qu'un tel argument à l'appui d'une parole. Si les hommes pouvoient être trompés dans leur confiance aux miracles, ils seroient en droit de dire, avec Hugues de Saint-Victor : « S'il y a erreur, mon Dieu, c'est vous-même qui nous avez déçus. » Non-seulement ils voient dans les miracles la preuve manifeste de la vérité qu'on leur annonce; mais ils y voient même un signe de la présence de la divinité dans l'homme qui dispose d'une semblable puissance, comme l'ajoute notre saint docteur. Ce qui ne prouve pas cependant que cet homme soit tou-

---

ut cum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam; unde dicitur *Gal.*, III : « Qui tribuit vobis Spiritum sanctum, operatur virtutes in vobis. » Utrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum, scilicet quòd Deus esset in eo per gratiam, non adoptionis, sed unionis, et quòd ejus supernaturalis doctrina esset à Deo. Et ideo convenientissimum fuit ut miracula faceret; unde ipse dicit *Joannis*, X : « Si mihi non vultis credere, operibus credite : » et *Joan.*, V : « Opera quæ dedit mihi Pater ut faciam, ipsa sunt quæ testimonium perhibent de me. »

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod dicit, « signum non dabitur ei nisi signum Jonæ prophetæ, » intelligendum est, ut Chrysostomus dicit, quòd tunc « non acceperunt tale signum quale petebant (scilicet de cœlo) non quòd nullum signum eis dederit; *vel quia* signa faciebat, non propter eos quos sciebat lapideos esse, sed ut alios emendaret. Et ideo non eis, sed aliis illa signa dabantur. »

Ad secundum dicendum, quòd licet Christus venerit in infirmitate carnis, quod manifestatur per passiones, venit tamen in virtute Dei, quod erat manifestandum per miracula.

3o Les miracles n'amoindrissent le mérite de la foi qu'à l'égard de ceux dont l'obstination n'admet pas ce qui est prouvé par les divines Ecritures, s'ils n'ont de plus la preuve des miracles. Mieux vaut encore néanmoins qu'ils soient convertis à la fois par des miracles, que de rester absolument dans leur infidélité, car il est dit, I. *Corinth.*, XIV, 22: « Les prodiges ont été présentés aux infidèles, » dans le but évidemment de les amener à la foi.

ARTICLE II.

Le Christ a-t-il opéré les miracles par la vertu divine?

Il paroît que le Christ n'a pas opéré les miracles par la vertu divine. 1o La vertu divine est toute puissante. Or il paroît que le Christ n'a pas eu la toute-puissance pour opérer des miracles; car il est dit de lui, *Marc.*, VI, 5: « Il ne pouvoit là (dans sa patrie) opérer aucun prodige. » Donc il paroît que le Christ n'a pas fait ses miracles par la vertu divine.

2o Il n'appartient pas à Dieu de prier. Or le Christ prioit quelquefois au moment d'opérer un miracle, comme on le voit dans la résurrection de Lazare, *Joan.*, XI, et dans la multiplication des pains, *Matth.*, XIV et XV. Donc il paroît qu'il n'a pas fait ses miracles par la vertu divine.

3o Ce qui est fait par la vertu de Dieu ne sauroit être opéré par la vertu d'aucune créature. Or les œuvres accomplies par le Christ pouvoient l'être également par la vertu d'une créature; et de là ce que disoient de lui les Pharisiens: « Il chasse les démons par Belzébuth, leur chef. » Donc il paroît que le Chrit d'a pas opéré ses miracles par la vertu divine.

jours en état de grace; car l'Evangile dit clairement que les miracles opérés ne sont pas un titre pour être admis dans le ciel. C'est encore là ce que notre maître a dit ailleurs.

Ad tertium dicendum, quòd miracula in tantum diminuunt meritum fidei, in quantum per hoc ostenditur duritia eorum qui nolunt credere ea quæ Scripturis divinis probantur, nisi per miracula. Et tamen melius est eis, ut vel per miracula convertantur ad fidem, quam quòd omnino in infidelitate permaneant; dicitur enim I. *ad Cor.*, XIV, quòd « signa data sunt infidelibus, » ut scilicet convertantur ad fidem.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus fecerit miracula divina virtute.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non fecerit miracula divina virtute. Virtus enim divina est omnipotens. Sed videtur quòd Christus non fuerit omnipotens in miraculis faciendis; dicitur enim *Marc.*, VI, quòd « non poterat ibi (scilicet in patria sua) virtutem ullam facere. » Ergo videtur quòd non fecerit miracula virtute divina.

2. Præterea, Dei non est orare. Sed Christus aliquando in miraculis faciendis orabat, ut patet in suscitatione. Lazari *Joan.*, XI, et in multiplicatione panum, ut patet *Matth.*, XIV, 15. Ergo videtur quòd non fecit miracula virtute divina.

3. Præterea, ea quæ virtute divina fiunt, non possunt virtute alicujus creaturæ fieri. Sed ea quæ Christus faciebat, poterant etiam fieri, virtute alicujus creaturæ; unde et pharisæi ei dicebant quòd « in Beelzebut principe dæmoniorum ejiciebat dæmonia. » Ergo videtur quòd Christus non fecit miracula virtute divina.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 15, qu. 1 art. 3; et dist. 16, qu. 1, art. 3, tum in tum ad 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 5, qu. 1, art. 1; et *Opusc.*, XI, corp., cap. 17.

Mais le Seigneur lui-même dit ainsi le contraire *Joan.*, XIV, 10 : « Le Père, qui demeure en moi, fait lui-même ces œuvres. »

(CONCLUSION. — Tous les miracles opérés par le Christ l'ont été par la vertu divine, puisque ce sont là de vrais miracles.)

Nous l'avons démontré dans la première partie quest. C, art. 9, les miracles ne peuvent être faits que par la vertu divine ; car Dieu seul peut changer l'ordre de la nature, et un tel changement est de l'essence même du miracle. Voilà pourquoi saint Léon, pape, écrivant à Flavien, s'exprime ainsi : « Il y a dans le Christ deux natures, l'une divine, qui brille par les miracles, et l'autre qui succombe sous les outrages. » Et néanmoins chacune d'elles agit avec la participation de l'autre, en tant que la nature humaine est l'instrument de l'action divine, et que l'action humaine, à son tour, reçoit sa puissance de la nature divine, comme nous l'avons établi quest. XIII, art. 3 (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ces mots, « il ne pouvoit opérer là aucun prodige, » ne doivent pas s'entendre de sa puissance absolue, mais doivent s'appliquer à des convenances relatives. Il ne convenoit pas, en effet, qu'il opérât des miracles parmi des incrédules ; et l'Evangéliste ajoute bien : « Il étoit dans l'étonnement à la vue de leur incrédulité. » C'est dans le même sens qu'il est dit *Genes.*, XVIII, 17 : « Pourrai-

(1) Il y a de vrais et de faux miracles. Ces derniers, qu'il faudroit plutôt nommer prestiges, sont dus, ou bien à l'intervention du démon, ou bien à l'intelligence de l'homme, qui présente comme un fait surnaturel aux yeux des ignorants, ce qui n'est que le résultat des forces naturelles. Nous avons vu dans la première partie de la *Somme*, quest. C, art. 9, comment les vrais miracles se distinguoient des faux. Un profond penseur chrétien, Blaise Pascal, nous fournit sur ce sujet des données précieuses, *Pensées*, XVI, 1 et 2 : « Il faut juger de la doctrine par les miracles ; il faut juger des miracles par la doctrine. La doctrine discerne les miracles, et les miracles discernent la doctrine. Tout cela est vrai ; mais cela ne se contredit pas.

Il y a des miracles qui sont des preuves certaines de la vérité ; il y en a qui ne sont pas des preuves certaines de la vérité. Il faut une marque pour les connoître, autrement ils seroient inutiles. Or ils ne sont pas inutiles, et sont au contraire fondements. Il faut donc que la règle qu'on nous donne soit telle, qu'elle ne détruise pas la preuve que les vrais miracles donnent de la vérité, qui est la fin principale des miracles....

Moïse en a donné une, qui est lorsque le miracle mène à l'idolâtrie, *Deut.*, XIII, 1, 2 et 3 ; et Jésus-Christ une : « Celui, dit-il, qui fait des miracles en mon nom, ne peut à l'heure

---

Sed contra est, quod Dominus dicit *Joan.*, XIV : « Pater in me manens, ipse facit opera. »

(CONCLUSIO. — Quæcumque Christus miracula fecit divina virtute facta fuere, cùm vera miracula fuerint.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in I. parte habitum est qu. 100, art. 9, miracula sola virtute divina fieri possunt ; quia solus Deus potest mutare naturæ ordinem, quod pertinet ad rationem miraculi. Unde Leo Papa dicit in Epist. *ad Flavianum*, quòd « cùm in Christo sint duæ naturæ, una earum est divina, quæ fulget miraculis; altera (scilicet humana), quæ succumbit injuriis. » Et tamen una earum agit cum communicatione alterius, in quantum scilicet humana natura est instrumentum divinæ actionis, et actio humana virtutem accipit à natura divina, sicut suprà habitum est qu. 13, art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod dicitur, « non poterat ibi ullam virtutem facere, » non est referendum ad potentiam absolutam, sed ad id quod potest fieri congruenter. Non enim congruum erat ut inter incredulos operaretur miracula; unde subditur : « Et mirabatur propter incredulitatem eorum. » Secundum quem modum dicitur *Gen.*, XVIII : « Num celare potero Abraham quæ gesturus

je cacher à Abraham ce que je dois faire? » et XIX, 22 : « Je ne pourrai rien faire jusqu'à ce que vous soyez entré dans ce lieu. »

2° Sur ce texte de saint Matthieu, XIV : « Ayant pris les cinq pains et les deux poissons, il leva les yeux au ciel, les bénit et les rompit, » saint Chrysostôme, *Homil.* L, fait cette réflexion : « Les hommes devoient croire que le Christ vient du Père et qu'il lui est égal. Pour établir donc l'une et l'autre de ces deux vérités, tantôt il fait des miracles par son propre pouvoir, tantôt il les accompagne d'une prière; c'est même dans les moindres miracles qu'il regarde le ciel, comme dans la multiplication des pains ; et dans les plus grands, que n'appartiennent qu'à Dieu, il agit de lui-même et par sa propre puissance, lorsqu'il remet les péchés, par exemple, ou qu'il ressuscite les morts. » S'il est dit *Joan.*, XI, qu'au moment de ressusciter Lazare il leva les yeux au ciel, ce n'est pas pour implorer un secours nécessaire, c'est pour donner l'exemple aux hommes, qu'il le fit; il le déclare lui-même : « J'ai dit cela à cause du peuple qui m'entoure, afin qu'ils croient que vous m'avez envoyé. »

3° Le Christ chassoit les démons d'une tout autre manière que les démons eux-mêmes ne peuvent se chasser entre eux. Quand un démon est chassé du corps d'un homme par un démon supérieur, il conserve son empire sur l'ame de cet homme; car le diable n'agit pas contre sa propre domination. Le Christ chassoit les démons non-seulement du corps, mais encore et surtout de l'ame. Aussi, quand les Pharisiens lui disent qu'il chasse les démons par la puissance même du démon, repousse-t-il victorieusement leur blasphème : d'abord, par la raison que satan ne se divise pas contre lui-même; puis, par l'exemple des autres qui chassoient aussi

même mal parler de moi, » *Marc.*, IX, 38. D'où il suit que quiconque se déclare ouvertement contre Jésus-Christ ne peut faire de miracles en son nom. Ainsi, s'il en fait, ce n'est point au nom de Jésus-Christ, et il ne doit pas être écouté....

Jamais, en la contention du vrai Dieu, ou de la vérité de la Religion, il n'est arrivé de miracle du côté de l'erreur, qu'il n'en soit aussi arrivé de plus grand du côté de la vérité. Toujours le vrai prévaut au miracle. »

---

sum? » et XIX : « Non potero facere quicquam, donec ingrediaris illuc. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit super illud *Matth.*, XIV : « Acceptis quinque panibus et duobus piscibus, aspiciens in cœlum benedixit et fregit, » oportebat credi de Christo quoniam à Patre est, et quod ei æqualis est. Et ideo « ut utrumque ostendat, nunc quidem cum potestate, nunc autem orans miracula facit; et in minoribus quidem respicit in cœlum, putà in multiplicatione panum, in majoribus autem, quæ sunt solius Dei, cum potestate à seipso agit, putà quando peccata dimisit, mortuos suscitavit. » Quod autem dicitur *Joan.*, XI, quòd in suscitatione Lazari oculos sursum levavit, non propter necessitatem suffragii, sed propter exemplum hoc fecit; unde dicit : « Propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti. »

Ad tertium dicendum, quòd Christus alio modo expellebat dæmones, quam virtute dæmonum expellantur. Nam virtute superiorum dæmorum ita dæmones à corporibus hominum expelluntur, quod tamen remanet dominium eorum quantum ad animam; non enim contra regnum suum diabolus agit. Sed Christus dæmones expellebat non solum à corpore, sed multo magis ab anima. Et ideo Dominus blasphemiam pharisæorum dicentium eum in virtute dæmoniorum dæmonia ejicere, reprobavit : primò quidem, per hoc quòd Satanas contra

les démons par le vertu de l'Esprit de Dieu ; en leur montrant, en outre, qu'il ne pouvoit chasser le démon à moins de l'avoir vaincu par la vertu divine ; en leur prouvant, enfin, qu'il n'y avoit aucun rapport entre lui et satan, ni dans les œuvres, ni dans le but poursuivi, puisque satan cherchoit à disperser ceux que le Christ réunissoit.

ARTICLE III.

Est-ce aux noces de Cana que le Christ commença à faire des miracles ?

Il paroît que le Christ n'a pas commencé à faire des miracles aux noces de Cana, en changeant l'eau en vin. 1° On lit dans le livre *de l'Enfance du Sauveur* que le Christ encore enfant fit un grand nombre de miracles. Or c'est seulement à l'âge de trente ou trente-un ans qu'il fit le miracle dont il s'agit ici. Donc il paroît qu'il n'a pas commencé par celui-là.

2° Le Christ faisoit ses miracles, a-t-il été dit, par la vertu divine. Or la vertu divine fut en lui dès l'instant de sa conception, puisque dès lors il fut Dieu et homme. Donc il paroît qu'il a fait des miracles dès le commencement de sa vie.

3° Après son baptême et sa tentation, le Christ commença à réunir des disciples, comme on le voit *Matth.*, IV et *Joan.*, I. Or les disciples se réunirent à lui à cause de ses miracles surtout ; ainsi, il est dit *Luc.*, IV, qu'il appela Pierre au moment où celui-ci étoit émerveillé de la pêche miraculeuse. Donc il paroît qu'il a fait d'autres miracles avant celui qu'il fit aux noces de Cana.

Mais l'Evangile nous dit ainsi le contraire *Joan.*, II, 11 : « Tel est le premier des miracles opéré par Jésus en Cana de Galilée. »

---

seipsum non dividitur; secundò, exemplo aliorum qui dæmonia ejiciebant per Spiritum Dei; tertiò, quia dæmonium expellere non posset, nisi ipsum vicisset virtute divina; quartò, quia nulla convenientia in operibus nec in effectu erat sibi et satanæ, cum Satanas dispergere cuperet quos Christus colligebat.

ARTICULUS III.

Utrùm Christus incœperit facere miracula in nuptiis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non incœperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum. Legitur enim in lib. *De infantia Salvatoris*, quòd Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Sed miraculum de conversione aquæ in vinum fecit in nuptiis tricesimo vel tricesimo primo anno suæ ætatis. Ergo videtur quòd non incœperit tunc miracula facere.

2. Præterea, Christus faciebat miracula secundum virtutem divinam. Sed virtus divina in eo à principio suæ conceptionis erat ; ex tunc enim fuit Deus et homo. Ergo videtur quòd à principio miracula fecerit.

3. Præterea, Christus post baptismum et tentationem cœpit discipulos congregare, ut legitur *Matth.*, IV et *Joan.*, I. Sed discipuli præcipuè congregati sunt ad ipsum propter miracula; sicut dicitur *Luc.*, IV, quòd Petrum vocavit obstupescentem propter miraculum quod fecerat in captura piscium. Ergo videtur quòd ante miraculum quod fecit in nuptiis, fecerit alia miracula.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, II : « Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilææ. »

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 44, in exposit. lit. sive textûs ; et *Opusc.*, XI, cap. 18 ; et *Joan.*, I, lect. 21, col. 1 ; et *Joan.*, II, lect. 1, fin. ; et *Joan.*, XV, lect. 5, fin.

(Conclusion. — Comme les miracles opérés par le Christ l'ont été pour confirmer sa doctrine et rendre témoignage à sa divinité, il convenoit qu'il ne les opérât que dans l'âge d'homme parfait et après le commencement de sa prédication, ce qui eut lieu aux noces de Cana.)

Des miracles ont été opérés par le Christ dans la double vue de confirmer sa doctrine, et de montrer que la vertu divine résidoit en lui. Sous le premier rapport, il ne devoit donc pas opérer de miracles avant d'avoir commencé le cours de ses prédications. Or il ne devoit commencer à prêcher qu'après avoir atteint la perfection de l'âge, comme nous l'avons établi quest. XXXIX, art. 3, en traitant de son baptême. Sous le second rapport, il ne devoit établir par des miracles l'existence de sa divinité qu'autant que la vérité de sa nature humaine seroit évidente. Voilà pourquoi, dit saint Jean Chyrsostôme *Super Joan.* homil. XX, « il n'a pas à bon droit commencé dès son bas âge à faire des miracles; car les Juifs auroient pensé que son incarnation étoit purement fantastique, et ils l'auroient crucifié avant le temps fixé par sa sagesse (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Sur cette parole de Jean-Baptiste : « Pour qu'il soit manifesté en Israël, je suis venu moi-même donnant le baptême de l'eau, » saint Chrysostôme dit *Super Joan.* homil. VI : « Ces prodiges qu'on dit avoir été opérés par le Christ dans son enfance, sont évidemment des mensonges et des fictions; car s'il avoit dès-lors opéré des miracles, Jean ne l'eût pas ignoré, et la multitude n'eût pas eu besoin qu'il vînt lui manifester le Christ. »

(1) Que le changement de l'eau en vin aux noces de Cana soit le premier des miracles opérés par Jésus-Christ, c'est ce dont le récit évangélique ne nous permet pas de douter; c'est ce que la tradition chrétienne n'a jamais cessé d'enseigner, et ce qu'on apprend même aux petits enfants dans l'enseignement élémentaire de la Religion. L'auteur a voulu seulement ici nous donner la raison pour laquelle le Sauveur des hommes a voulu commencer à faire éclater son pouvoir dans cette circonstance et à cette époque de sa vie.

(Conclusio. — Cùm miracula quæ Christus fecit, ad confirmandam ejus doctrinam et divinitatis testimonium essent facta, non decuit nisi in ætate perfecta post prædicationem suam miracula facere, ut in nuptiis fecit.)

Respondeo dicendum, quòd miracula facta sunt à Christo propter confirmationem doctrinæ ejus, et ad ostendendam virtutem divinam in ipso. Et ideo, quantum ad primum, non debuit ante miracula facere, quam docere inciperet. Non autem debuit incipere docere ante perfectam ætatem, ut suprà habitum est, qu. 39, art. 3, cùm de baptismo ejus ageretur. Quantum autem ad secundùm, sic debuit per miracula deitatem ostendere, ut crederetur veritas humanitatis ipsius. Et ideo, sicut dicit Chrysostomus super *Joan.*, Hom. XX, « decenter non incœpit signa facere in prima ætate; existimassent enim phantasma esse incarnationem, et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit *super Joann.* (Homil. VI), ex verbo Joannis Baptistæ, dicentis : « Ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans, » manifestum est quòd « illa signa quæ quidem dicuntur in pueritia à Christo facta, mendacia et fictiones sunt (1); si enim à prima ætate miracula fecisset Christus, nequaquam Joannes eum ignorasset, neque vel qua multitudo indiguisset magistro ad manifestandum eum. »

(1) Ex græco ψευδῆ καὶ πλάσματα; unde jam suprà, qu. 36, art. 4, ad 3, liber ille de infantia Salvatoris ut apocryphus rejectus est.

2° La vertu divine opéroit dans le Christ autant que cela étoit nécessaire pour le salut du genre humain, et c'est pour cela aussi qu'il s'étoit fait homme. Il devoit donc opérer des miracles par la vertu divine, de manière à ne pas ébranler dans le cœur des hommes la foi en la vérité de sa chair.

3° La conduite des disciples du Christ est d'autant plus louable qu'ils l'ont suivi avant de l'avoir vu opérer aucun prodige, selon la remarque de saint Grégoire *Homil.* V. Et saint Chrysostôme dit *Super Joan.*, homil. XXII : « Il lui étoit surtout nécessaire d'opérer des miracles quand ses disciples furent déjà réunis, dévoués à sa personne, et pleins d'attention aux œuvres qu'il accomplissoit. » Aussi l'Evangile ajoute-t-il : « Et ses disciples crurent en lui ; » ce qui veut dire, non que leur foi ait alors commencé, mais qu'elle devint plus ardente et plus parfaite. Par ce mot de disciples, on pourroit encore entendre ceux qui devoient l'être plus tard, comme l'entend saint Augustin *De Cons. Evang.* II, 17.

ARTICLE IV.

Les miracles opérés par le Christ prouvent-ils suffisamment sa divinité?

Il paroît que les miracles opérés par le Christ ne suffisent pas à démontrer sa divinité. 1° Le propre du Christ c'est d'être Dieu et homme tout ensemble. Or d'autres que le Christ ont fait les mêmes miracles que lui. Donc il paroît que ses miracles ne suffisent pas pour démontrer sa divinité.

2° Rien n'est supérieur à la vertu divine. Or il est des hommes qui ont fait des miracles plus grands que ceux du Christ; car il dit lui-

---

Ad secundum dicendum, quòd Dei virtus operabatur in Christo, secundùm quod erat necessarium ad salutem humanam, propter quam carnem assumpserat. Et ideo sic miracula fecit virtute divina, ut fidei de veritate carnis ejus præjudicium non fieret.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum ad laudem discipulorum pertinet, quòd Christum secuti sunt, cùm nulla eum miracula facere vidissent, sicut Gregorius dicit in quadam Homilia. Et Chrysostomus dicit (Homil. XXII, *in Joan.*) : « Tunc signa maximè necessarium erat facere, quando discipuli jam congregati erant et devoti, et attendentes his quæ fiebant. » Unde subditur : « Et crediderunt in eum discipuli ejus; » non quia tunc primùm crediderunt, sed quia tunc diligentiùs et perfectiùs crediderunt. Vel *discipulos* vocat eos qui futuri erant discipuli, sicut exponit Augustinus in lib. *De consensu Evangelist.* (lib. II, cap. 17).

ARTICULUS IV.

Utrùm miracula per Christum facta sufficienter ejus divinitatem ostenderint.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd miracula quæ Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendum divinitatem ipsius. Esse enim Deum et hominem, proprium est Christo. Sed miracula quæ Christus fecit, etiam ab aliis sunt facta. Ergo videtur quòd non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

2. Præterea, virtute divina nihil est majus. Sed aliqui fecerunt majora miracula quàm Christus; dicitur enim *Joan.*, XIV : « Qui

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 1 ; et dist. 16, qu. 1, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 6 ; et lib. IV, cap. 55, ad 8 ; et *Quodlib.*, II, text. 6, ad 4 ; et *Joan.*, XV, lect. 5.

même *Joan.*, XIV, 12 : « Celui qui croit en moi fera les mêmes œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes encore. » Donc il paroît que les miracles opérés par le Christ ne montrent pas suffisamment sa divinité.

3° Du particulier on ne conclut pas rigoureusement au général. Or chacun des miracles du Christ est une œuvre particulière. Donc il n'en est aucun dont on puisse conclure sa divinité, en qui réside la vertu générale qui s'applique à tout.

Mais le Seigneur lui-même dit ainsi le contraire *Joan.*, V, 36 : « Les œuvres que mon Père m'a donné de faire, rendent elles-mêmes témoignage de moi. »

(Conclusion. — Les miracles du Christ dépassant toutes les forces humaines, et étant néanmoins opérés par sa vertu propre, prouvaient abondamment sa divinité.)

Les miracles opérés par le Christ manifestoient clairement sa divinité sous un triple rapport : 1° Par la nature même des œuvres accomplies, puisqu'elles dépassoient la puissance de toute créature; de telle sorte qu'elles ne pouvoient être faites que par la vertu divine. C'est ce qui faisoit dire à l'aveugle-né après sa guérison, *Joan.*, IX, 32 : « Jamais on n'a ouï dire que quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle de naissance; si ce n'étoit là un envoyé de Dieu, il n'eût pu rien faire de semblable. » 2° Par la manière dont ces miracles ont été accomplis ; car le Christ les faisoit par sa propre puissance, et non par la vertu de sa prière, comme les autres thaumaturges. Voilà pourquoi il est dit *Luc.*, VI, 19 : « Une vertu sortoit de lui et guérissoit tous les malades. » Par où nous voyons, selon la remaque de saint Cyrille, *Thes.*, XII, 14, que le Christ «ne recevoit pas d'ailleurs sa puissance; mais comme il étoit Dieu par nature, il faisoit éclater sa vertu sur les infirmes; et c'est pour cela qu'il faisoit

---

credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet. » Ergo videtur quòd miracula quæ Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

3. Præterea, ex particulari non sufficienter ostenditur universale. Sed quodlibet miraculorum Christi fuit quoddam particulare opus. Ergo ex nullo eorum potuit manifestari sufficienter divinitas Christi, ad quam pertinet universalem virtutem habere de omnibus.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Joann.*, V : « Opera quæ dedit mihi ut faciam, ipsa testimonium perhibent de me. »

(Conclusio. — Miracula Christi, cum humanas vires superarent, et propria Christi virtute fierent, divinitatem ejus abundè comprobabant.)

Respondeo dicendum, quòd miracula quæ Christus fecit sufficientia erant ad manifestandam divinitatem ipsius, secundùm tria : primò quidem, secundùm ipsam speciem operum, quæ transcendebant omnem potestatem creatæ virtutis. Et ideo non poterant fieri nisi virtute divina. Et propter hoc cæcus illuminatus dicebat *Joan.*, IX : « A sæculo non est auditum, quia aperuit quis oculos cæci nati ; nisi esset hic à Deo, non poterat facere quicquam. » Secundò, propter modum miracula faciendi; quia scilicet quasi ex propria potestate miracula faciebat, non autem orando sicut alii; unde dicitur *Luc.*, VI, quòd « virtus de illo exibat, et sanabat omnes. » Per quod ostenditur, sicut Cyrillus dicit (*in Catalogo Grecorum Patrum*), quòd « non accipiebat alienam virtutem; sed cùm esset naturaliter Deus, propriam virtutem super infirmos ostendebat; et propter hoc innumerabilia miracula facio-

des miracles sans nombre. » Aussi, sur ce texte *Matth.*, VIII : « Il chassoit les démons par sa seule parole, et il guérit tous ceux qui avoient quelque infirmité, » saint Chrysostôme dit *in Matth.* homil. XXVIII : « Voyez quelle multitude d'hommes guéris les Evangélistes nous montrent en passant; ils ne disent pas en détail chaque guérison accomplie, mais avec un mot ils nous laissent apercevoir comme un abîme de miracles. » Il étoit évident par-là, que le Christ possédoit une puissance égale à celle de Dieu le Père, selon cette parole *Joan.*, V, 19 : « Tout ce que le Père fait, le Fils le fait également; » et encore : « Comme le Père ressuscite les morts leur donnant une vie nouvelle, ainsi le Fils de l'homme rend la vie à qui il veut. » 3° Cette même vérité résulte de sa doctrine, puisqu'il affirmoit lui-même qu'il étoit Dieu; et si cette parole n'eût pas été vraie, jamais elle n'eût été confirmée par des miracles où éclatoit la puissance divine. Voilà pourquoi il est dit *Marc.*, I, 27 : « Quelle est cette doctrine nouvelle? il commande avec une suprême puissance aux esprits immondes, et ils lui obéissent (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Cette objection étoit faite par les Gentils; et saint Augustin leur répond dans sa lettre à Volusien : « La majesté divine, disent-ils, n'a pas brillé en lui par des signes équivalents; car les démons chassés, les infirmes guéris, les morts ressuscités, et les autres faits de même nature, sont peu de chose par rapport à Dieu. Nous avouons nous-mêmes, poursuit le saint docteur, que plusieurs faits semblables ont été accomplis par les prophètes; mais Moïse et les autres saints

(1) Une seule chose doit nous étonner, après cela, c'est que les Juifs, témoins de toutes ces merveilles et qui ne pouvoient se méprendre sur le sens des paroles de Jésus-Christ, aient réfusé de l'accepter comme le Messie annoncé par leurs prophètes et de l'adorer comme le vrai Fils de Dieu. Mais nous savons aussi que leur incompréhensible aveuglement avoit également été l'objet des prophéties les plus formelles. Il faut encore voir sur ce point les réflexions de Pascal à la suite du passage que nous venons de citer. Du reste, la divinité de Jésus-Christ et dès-lors celle du christianisme a été fréquemment et surabondamment prouvée dans ces derniers temps par de savants apologistes, par d'éloquents orateurs et à peu près par tous les théologiens de quelque importance. Les attaques des premiers ennemis de la Révé-

---

bat. » Unde, super illud *Matth.*, VIII : « Ejiciebat spiritus verbo, et omnes malè habentes curavit, » dicit Chrysostomus (1) : « Intende quantam multitudinem hominum curatam transcurrunt Evangelistæ, non unumquemque curatum enarrantes, sed uno verbo pelagus ineffabile miraculorum inducentes. » Et ex hoc ostendebatur quòd haberet virtutem coæqualem Deo Patri, secundùm illud *Joan.*, V : « Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit; » et ibidem : « Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius hominis quos vult vivificat. » Tertiò, ex ipsa doctrina, qua se Deum dicebat; quæ nisi vera esset, non confirmaretur miraculis divina virtute factis. Et ideo dicitur *Marc.*, I : « Quænam doctrina hæc nova; quia in potestate spiritibus immundis imperat, et obediunt ei? »

Ad primum ergo dicendum, quòd hæc era objectio Gentilium; unde Augustinus dicit i Epistola *ad Volusianum* : « Nullis, inquiunt, competentibus signis tantæ majestatis indicia claruerunt; quia larvalis illa purgatio, qua scilicet dæmones effugabat, debilium curæ, reddita vita defunctis, si et alia considerentur, Deo parva sunt. » Et ad hoc respondet Augustinus : « Fatemur et nos talia quædam fecisse Prophetas; sed et ipse Moyses et cæteri Pro-

(1) Homil. XXVIII. in *Matth.*

personnages ont annoncé le Seigneur Jésus et lui ont solennellement rendu gloire; aussi a-t-il voulu lui-même opérer les mêmes œuvres qu'eux, de peur d'ébranler la foi aux prodiges qu'il avoit accomplis par leur ministère, s'il ne les accomplissoit à son tour. Il est néanmoins des prodiges que lui seul pouvoit réaliser : naître d'une vierge, se ressusciter d'entre les morts, monter aux cieux. Celui qui croiroit que cela est peu pour un Dieu, que pourra-t-il exiger de plus? Je l'ignore. Devoit-il donc, après avoir pris l'humanité, créer un autre monde, afin de nous persuader qu'il est celui par qui le monde a été fait? Mais ni un monde supérieur, ni, dans le monde présent, un autre monde égal ne pouvoit être fait; et s'il en avoit fait un inférieur à celui-ci, on ne manqueroit pas de dire encore que c'est peu pour un Dieu. » Remarquons, en outre, que les prodiges accomplis par les autres, le Christ les a opérés d'une manière éminente. Aussi, sur cette parole du Sauveur *Joan.*, XIV : « Si je n'avois fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites..., » saint Augustin dit *Super Joan.* tract. 91 : « Parmi les œuvres du Christ, il n'en est pas qui paroisse plus grande que la résurrection des morts; et nous savons que les anciens prophètes en ont fait autant. Il est néanmoins des choses que le Christ seul a accomplies. Si l'on nous dit que d'autres ont fait des choses que lui-même n'a pas faites et qui n'ont jamais été reproduites; on ne voit pas, dirons-nous, qu'aucun des anciens ait jamais guéri avec un pouvoir égal au sien, tant de vices et de maladies, tant d'infirmités humaines de toute sorte. Je ne saurois énumérer tous ceux qu'il a sauvés par sa parole, partout où se rencontroit un mal quelconque; saint Marc nous dit que partout où il portoit ses pas, dans les bourgs, dans les campagnes, dans les cités, on plaçoit les infirmes sur son passage, et on le prioit pour qu'il leur fût au moins permis de toucher le bord de son vête-

lation, de Celse, de Porphyre, de Libanius et de Jamblique, ayant été renouvelées, de nos jours, il a fallu renouveler aussi les arguments de ses premiers défenseurs. Il faut même dire que les attaques dirigées contre le Christ par les déistes modernes ont donné lieu à des travaux plus complets, sinon à des raisonnements plus invincibles. Comme à toutes les époques de sa durée, le christianisme est sorti plus éclatant de ces nouvelles luttes.

---

phetæ Dominum Jesum prophetarunt, et ei gloriam magnam dederunt; qui propterea talia et ipse facere voluit, ne esset absurdum, quæ per illos fecerat, si ipse etiam non faceret. Sed tamen et aliquid proprium facere debuit, nasci de Virgine, resurgere à mortuis, cœlum ascendere. Hoc Deo qui parum putat, quid plus expectet ignoro. Num homine assumpto alium mundum facere debuit, ut eum esse crederemus per quem factus est mundus? Sed nec major mundus nec isti æqualis in hoc mundo fieri posset; si autem minorem faceret infra istum, similiter hoc quoque parum putaretur. » Quæ tamen alii fecerunt, Christus excellentiùs fecit. Unde, super illud *Joan.*, XIV : « Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, » etc., dicit Augustinus (Tract. XCI. *in Joan.*): « Nulla in operibus Christi videntur esse majora quàm suscitatio mortuorum; quod scimus etiam antiquos fecisse Prophetas. Fecit tamen aliqua Christus, quæ nemo alius fecit. Sed respondetur nobis, et alios fecisse quæ nec ipse, nec alius fecit; sed qui tam multa vitia et malas valetudines vexationesque mortalium tanta potestate sanaret, nullus omnino legitur antiquorum. Ut enim taceam quos jubendo, sicut occurrebat, salvos singulos fecit, Marcus dicit, quòd quocumque loco introibat in vicos, aut in villas, aut in civitates, in plateis ponebant infirmos, et deprecabantur eum, ut vel fimbriam

ment, et tous ceux qui le touchoient, en effet, étoient sauvés. Nul autre n'a fait en eux la même chose. C'est ainsi qu'il faut entendre les mots de l'Evangile, en eux, et non parmi eux ni devant eux, c'est bien en eux-mêmes, puisqu'il les a guéris. Non, nul autre n'a opéré en eux toutes ces œuvres. Il en est que certains hommes ont opérées; mais ils les ont opérées parce que le Seigneur lui-même agissoit en eux, tandis que ce qu'il a fait, il l'a fait sans eux. »

2° Saint Augustin, *Super. Joan.* tract. 71, recherche qu'elles peuvent être ces œuvres plus grandes que devront opérer ceux qui croiront en lui; est-ce par hasard, se demande-t-il, « que leur ombre toute seule devra guérir les malades placés sur leur passage? Il y a quelque chose de plus grand, en effet, à guérir les infirmités par son ombre seule, qu'à les guérir par le contact de son vêtement. Mais quand le Christ annonçoit cela, ne faisoit-il pas éclater la puissance et la grandeur de son œuvre dans sa parole elle-même. Lorsqu'il dit : le Père, qui demeure en moi, fait lui-même ces œuvres, quelles sont ces œuvres dont il entend parler, si ce n'est les paroles mêmes qu'il prononce? Mais la foi de ses disciples n'est-elle pas le fruit de ces mêmes paroles? Et cependant la prédication de ses disciples s'adressa à des auditeurs incomparablement plus nombreux, puisqu'ils ont converti les nations. » Et plus loin, tract. 72, le même docteur ajoute : « Ne voyons-nous pas cet homme riche s'éloigner du Sauveur avec tristesse, parce qu'il lui a demandé et qu'il en a reçu les conseils de la vie éternelle? Eh bien, ce qu'un homme refuse de faire à sa parole, beaucoup le feront plus tard quand il parlera par la bouche de ses disciples. Voilà donc que lorsqu'il est prêché par ceux qui croient en lui, il fait des œuvres plus grandes que lorsqu'il parle lui-même. Mais il nous explique comment il doit opérer ses œuvres les plus grandes par le ministère de ses apôtres, auxquels ne se borne pas, du reste, la portée de cette

---

vestimenti ejus tangerent; quotquot tangebant eum, salvi fiebant. Hæc nemo alius fecit in eis. Sic enim intelligendum est quod ait in eis, non inter eos, aut coram eis, sed potius in eis, quia sanavit eos. Nec tamen alias quicumque in eis talia opera fecit, quoniam quisque alius homo aliquid eorum fecit, ipso faciente fecit; hoc autem ipse non illis facientibus fecit. »

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus (Tract. LXXI, *in Joan.*), exponens illud verbum Joannis inquirit quæ sint ista opera majora, quæ credentes in eum erant facturi; an fortè quòd « ægros ipsis transeuntibus etiam eorum umbra sanabat (1); majus est enim quòd sanet umbra, quam fimbria. Verumtamen quando ista Christus dicebat, verborum suorum facta et opera commendabat. Cùm enim dixit : *Pater in me manens ipse facit opera;* quæ opera tunc dicebat nisi verba quæ loquebatur. Et eorumdem verborum fructus erat fides illorum. Verumtamen evangelizantibus discipulis non tam pauci quam illi erant, sed Gentes etiam crediderunt. (Et Tract. LXXII) : Nonne ab ore ipsius dives ille tristis abscessit, qui ab eo vitæ æternæ consilium quæsivit? et tamen postea quod ab illo auditum non fecit unus, fecerunt multi, cùm per discipulos loquerentur. Ecce majora fecit prædicatus à credentibus, quam locutus audientibus. Verum hoc adhuc movet quòd hæc majora per Apostolos fecit; non autem ipsos tantum significans ait : *Qui*

(1) Sicut de Petro dictum nominatim, *Act.*, V, vers. 15 : *Ita ut in plateas ejicerent infirmos, et ponerent in lectulis et grabatis, ut veniente Petro saltem umbra illius obumbrare quemquam illorum, et liberarentur ab infirmitatibus suis.*

parole : celui qui croit en moi fera lui-même les œuvres que je fais. Ecoutez donc, et tâchez de bien comprendre : Celui qui croit en moi fera les œuvres que je fais moi-même. D'abord donc je les fais, puis il les fera ; car je les fais pour lui en donner l'exemple. Quelles sont ces œuvres, si ce n'est la conversion de l'impie? Conversion que le Christ opère en lui, mais non sans lui. Je le dirai sans crainte, c'est là une œuvre plus grande que de créer le ciel et la terre ; car le ciel et la terre passeront, tandis que la justification et le salut des prédestinés demeureront à jamais. Mais les anges eux-mêmes, qui habitent dans le ciel, sont l'œuvre du Christ ; dirons-nous que celui qui coopère avec ce divin Sauveur à sa propre justification, fait une œuvre plus grande que celle-là? décide qui pourra si c'est une œuvre plus grande de créer des justes ou de justifier des impies. Certes, si la puissance est égale de part et d'autre, la miséricorde est plus grande dans le dernier cas. Quand le Christ ajoute : et il en fera de plus grandes encore, rien ne nous oblige à croire qu'il entend parler alors de toutes ses œuvres sans exception ; peut-être veut-il uniquement parler des œuvres qu'il faisoit en ce même moment. En ce moment il prêchoit la foi ; et dans le fait c'est une moindre chose d'annoncer la parole de justice, ce qu'il a fait sans notre concours, que de justifier les impies, ce qu'il opère en nous, mais de telle sorte que nous y concourions nous-mêmes. »

Quand telle chose en particulier est l'œuvre propre d'un agent, c'est avec raison qu'on voit dans cette œuvre la manifestation de la vertu tout entière de cet agent. Ainsi, raisonner étant le propre de l'homme, l'homme se montre tel qu'il est en raisonnant sur tel objet en particulier. De même donc, opérer des miracles par sa propre vertu étant une chose qui n'appartient qu'à Dieu, on démontre suffisamment que le Christ est Dieu, en vertu d'un miracle quelconque opéré par sa propre puissance.

---

credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet. Audi ergo et intellige : qui credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet. Prius ego facio, deinde et ipse faciet ; quia facio ut faciat. Quæ opera, nisi ut ex impio justus fiat? Quod utique in illo, sed non sine illo Christus operatur. Prorsus majus hoc esse dixerim, quam creare cœlum et terram; cœlum enim et terra transibunt, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit. Sed et in cœlis Angeli sunt opera Christi; numquid etiam his operibus major fecit qui cooperatur Christo ad suam justificationem? Judicet qui potest, utrùm majus sit justos creare, quam impios justificare. Certè si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ. Sed omnia opera Christi intelligere, ubi ait : *Majora autem faciet,* nulla nos necessitas cogit; horum enim forsitan dixit, quæ illâ faciebat horâ. Tunc autem verba fidei faciebat ; et utique minus est verba justitiæ prædicare (quod fecit præter nos), quam impios justificare, quod ita facit in nobis, ut faciamus et nos. »

Ad tertium dicendum, quòd quando aliquod particulare opus proprium est alicujus agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agentis; sicut cùm ratiocinari sit proprium hominis, ostenditur aliquis esse homo ex hoc ipso quòd ratiocinatur circa quodcumque particulare propositum. Et similiter, cum propria virtute miracula facere sit solius Dei, sufficienter ostensum est Christum esse Deum, ex quocumque miraculo quod propria virtute fecit.

QUESTION XLIV.

Des diverses espèces de miracles.

Sur ce sujet nous avons à traiter : 1° Des miracles opérés par le Christ sur les substances spirituelles; 2° Des miracles dont les corps célestes ont été l'objet; 3° De ceux qu'il a faits sur les hommes; 4° De ceux qui ont eu pour objet les créatures irraisonnables.

ARTICLE I.

Les miracles opérés par le Christ à l'égard des substances spirituelles n'ont-ils rien qui répugne ?

Il paroît qu'il y a quelque chose qui répugne dans les miracles opérés par le Christ à l'égard des substances spirituelles. 1° Parmi les substances de cette nature, les saints anges l'emportent sur les démons; car, comme le dit saint Augustin *De Trin.*, III, 4, « l'esprit de vie raisonnable qui est tombé dans la révolte et le péché, est gouverné par l'esprit qui s'est maintenu dans la soumission et la justice. » Or on ne voit pas que le Christ ait fait aucun miracle concernant les saints anges. Donc il n'eût pas dû en opérer non plus concernant les démons.

2° Les miracles du Christ avoient pour objet de manifester sa divinité. Or il ne falloit pas que cette divinité fût manifestée aux démons, puisque cela aurait empêché le mystère de la passion, d'après cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, II, 8 : « S'ils l'avoient connu, jamais ils n'eussent crucifié le Seigneur de gloire. » Donc il n'eût pas dû faire des miracles concernant les démons.

QUÆSTIO XLIV.

De singulis miraculorum speciebus, in quatuor articulos divisa

Deinde considerandum est de singulis miraculorum speciebus.

Et 1° De miraculis quæ fecit circa spirituales substantias. 2° De miraculis quæ fecit circa cœlestia corpora. 3° De miraculis quæ fecit circa homines. 4° De miraculis quæ fecit circa creaturas irrationales.

ARTICULUS I.

Utrùm miracula facta per Christum circa spirituales substantias fuerint convenientia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd miracula quæ fecit Christus circa spirituales substantias, non fuerint convenientia. Inter spirituales substantias sancti Angeli præpollent dæmonibus; quia, ut Augustinus dicit in III. *De Trinit.*, « spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator regitur per rationalem, pium et justum. » Sed Christus non legitur aliqua miracula fecisse circa Angelos bonos. Ergo nec etiam circa dæmones aliqua miracula facere debuit.

2. Præterea, miracula Christi ordinabantur ad manifestandam divinitatem ipsius. Sed divinitates Christi non erat dæmonibus manifestanda; quia per hoc impeditum fuisset mysterium passionis ejus, secundùm illud I. *Cor.*, II : « Si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. » Ergo non debuit circa dæmones aliqua miracula facere.

3° Les miracles du Christ avoient encore pour objet la gloire de Dieu; et de là ce qui est dit *Matth.*, IX, 8 : « A la vue du paralytique guéri, les nombreux témoins de ce miracle furent saisis de crainte et rendirent gloire à Dieu qui a donné une telle puissance aux hommes. » Or il n'appartient pas aux démons de glorifier Dieu; car « la louange ne convient pas dans la bouche du pécheur, » *Eccli.*, XV, 9; aussi voyons-nous dans l'Evangile, *Marc.*, I, et *Luc.*, IV, que le Christ ne permettoit pas aux démons de prononcer des paroles qui tournoient à sa gloire. Donc il paroît qu'il n'eût pas dû faire des miracles concernant les démons.

4° Un autre objet des miracles du Christ, c'est le salut des hommes. Or l'expulsion des démons tournoit quelquefois au détriment des hommes; à leur détriment corporel, comme lorsque ce démon chassé par le Christ, *Marc.*, IX, 25, « jette de grands cris, agite violemment l'homme en sortant de lui, et le laisse comme mort, si bien que plusieurs disent qu'il est réellement mort. » Parfois il en résulte un préjudice dans les biens temporels, comme lorsqu'il permet aux démons, sur leur demande, d'entrer dans les porcs, qui se précipitent dans la mer; en sorte que les habitants de ce pays le prient de s'éloigner de leurs confins, *Matth.*, VIII. Donc c'est à tort que le Christ a fait de tels miracles.

Mais le contraire résulte de ce que le prophète avoit prédit ces choses, *Zach.*, XIII, 2 : « Je chasserai de la terre l'esprit impur. »

(Conclusion. — Il convenoit que le Christ, par sa vertu divine, délivrât les hommes du démon.)

Les miracles opérés par le Christ étoient autant de preuves, avons-nous dit, de la doctrine qu'il enseignoit. Or il devoit arriver que par sa vertu divine, il délivrât de la puissance des démons les hommes qui devoient

---

3. Præterea, miracula Christi ad gloriam Dei ordinabantur; unde dicitur *Matth.*, IX, quòd videntes turbæ paralyticum sanatum à Christo, « timuerunt, et glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus. » Sed ad dæmones non pertinet glorificare Deum; quia « non est speciosa laus in ore peccatoris, » ut dicitur *Eccles.*, XV. Unde, et sicut dicitur *Marc.*, I et *Luc.*, IV (1), non sinebat dæmonia loqui ea quæ ad gloriam ipsius pertinebant. Ergo videtur non fuisse conveniens, quòd circa dæmones aliqua miracula faceret.

4. Præterea, mtracula à Christo facta, ad salutem hominum ordinantur. Sed quædam dæmonia ab hominibus ejecta fuerunt cum hominum detrimento; quandoque quidem corporali, sicut dicitur *Marc.*, IX, quòd dæmon ad præceptum Christi « exclamans et multùm discerpens hominem, exiit ab eo, et factus est sicut mortuus, ita ut multi dicerent, quia mortuus est; » quandoque etiam cum damno rerum, sicut quando dæmones ad eorum preces misit in porcos, quos præcipitaverunt in mare; unde cives illius regionis rogaverunt eum, ut transiret à finibus eorum, ut legitur *Matth.*, VIII. Ergo videtur inconvenienter fecisse hujusmodi miracula.

Sed contra est, quòd *Zachar.*, XIII, hoc prænuntiatum fuerat, ubi dicitur : « Spiritum immundum auferam de terra. »

(Conclusio. — Conveniens fuit ut Christus à dæmone omnes obsessos divinitatis virtute liberaret.)

Respondeo dicendum, quòd miracula quæ Christus fecit, argumenta quædam fuerunt fidei quam ipse docebat. Futurum autem erat, ut per virtutem divinitatis ejus excluderet dæmonum potestatem ab hominibus crediturís in

(1) Sic enim *Marc.*, I, vers. 24 et 25, spiritui immundo exclamanti : *Scio te qui sis.*

croire en lui, comme il l'avoit dit lui-même *Joan.*, XII, 31 : « Maintenant le prince de ce monde va être mis dehors. » Donc au nombre des miracles du Christ devoient figurer ceux qui consistent à délivrer les hommes de la puissance du démon (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ devoit en même temps délivrer les hommes de la puissance des démons et les faire entrer en société avec les anges, selon cette parole de l'Apôtre *Coloss.*, I, 20 : « Il pacifie, par son sang répandu sur la croix, et ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre.» Aussi, concernant les anges, il ne convenoit pas qu'il y eût d'autres miracles que de rendre parfois les anges visibles aux hommes; ce qui eut lieu à la naissance du Christ, à sa résurrection et à son ascension.

2° Saint Augustin dit *De Civit. Dei*, IX, 21 : « Le Christ n'a été connu des démons qu'autant qu'il l'a voulu, et il ne l'a voulu qu'autant qu'il le falloit; encore ne s'est-il pas manifesté aux démons, ainsi qu'il l'a fait aux saints anges, comme étant la vie éternelle; il ne leur a laissé voir que certains effets temporels de sa puissance. » Et d'abord, en voyant le Christ éprouver la faim après son jeûne, ils se persuadèrent qu'il n'étoit pas le Fils de Dieu; et de là, sur cette parole *Luc.*, IV : « Si tu es le Fils de Dieu.....,» saint Ambroise dit : « Que signifie un tel début, si ce n'est que le démon savoit bien que le Fils de Dieu devoit venir; mais il ne pensoit pas qu'il dût venir dans l'infirmité de la chair. » Plus tard, à la vue de ses miracles, il eut quelque soupçon qu'il

(1) Par substances spirituelles l'auteur entend donc ici les démons; et les miracles compris dans cette première catégorie sont ceux que Jésus-Christ opéra sur les hommes possédés ou obsédés par ces esprits impurs et malfaisants, en les délivrant de leur puissance. Si le grand théologien eût vécu dans un siècle de matérialisme éhonté et d'incrédulité haineuse, comme l'étoit le siècle dernier, ou bien à une époque de naturalisme obstiné et de froid rationalisme, comme la nôtre, il eût sans doute donné un plus grand développement à cette thèse, il l'eût même présentée, nous pouvons le croire, sous un jour différent. Mais, après ce qu'il a dit dans la première partie sur l'existence des anges rebelles, sur leur pouvoir et leur action dans le monde physique et moral, sur la guerre incessante qu'il leur est donné de faire à l'homme,

---

eum, secundùm illud *Joann.* XII : « Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras. » Et ideo conveniens fuit quòd inter alia miracula etiam obsessos à dæmonibus liberaret.

Ad primum ergo dicendum, quòd homines sicut per Christum erant à potestate dæmonum liberandi, ita per eum erant Angelis consociandi, secundùm illud *Coloss.*, I : « Pacificans per sanguinem crucis ejus, quæ in cœlis et quæ in terris sunt. » Et ideo circa Angelos alia miracula hominibus demonstrare non conveniebat, nisi ut Angeli hominibus apparerent; quod quidem factum est in nativitate ipsius, et in resurrectione et in ascensione.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dixit IX. *De Civitate Dei* (cap. 21), « Christus tantùm innotuit dæmonibus, quantùm voluit; tantùm autem voluit, quantùm oportuit. Sed innotuit eis, non sicut Angelis sanctis, per id quòd est vita æterna; sed per quædam temporalis suæ virtutis effecta. » Et primò quidem, videntes Christum esurire post jejunium, æstimaverunt eum non esse Filium Dei; unde, super illud *Luc.*, IV : « Si Filius Dei es, » etc., dicit Ambrosius : « Quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei Filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putavit. » Sed post-

Sanctus Dei comminatus est dicens : Obmutesce. Generaliùs autem *Luc.*, IV, vers. 41 ; *Exibant dæmonia à multis clamantia :* Tu es Filius Dei; *et increpans non sinebant ea loqui.*

étoit le Fils de Dieu ; aussi, sur cette parole *Marc.*, I : « Je sais qui tu es, le Saint de Dieu, » saint Chrysostôme remarque que le démon ne connoissoit pas d'une manière ferme et certaine la venue du Fils de Dieu ; il comprenoit néanmoins qu'il étoit le Christ promis dans la loi. Et l'Evangile le dit formellement *Luc.*, IV, 41 : « Ils savoient qu'il étoit le Christ. » Et s'ils ont confessé qu'il étoit le Fils de Dieu, ils exprimoient plutôt un soupçon qu'une certitude. Voilà pourquoi Bède dans son commentaire de saint Luc, dit ceci : « Les démons eux-mêmes le proclamoient Fils de Dieu ; » et plus loin : « Ils savoient qu'il étoit le Christ, parce que le diable, en le voyant épuisé par le jeûne, comprit qu'il étoit vraiment homme ; mais n'ayant pu prévaloir contre lui dans la tentation, il doutoit s'il n'étoit pas aussi Fils de Dieu. Après cela néanmoins, il comprit, ou plutôt il soupçonna, d'après la grandeur de ses prodiges, qu'il l'étoit réellement. S'il persuada donc aux Juifs de le crucifier, ce n'est pas qu'il pensât que le Christ n'étoit pas le Fils de Dieu, c'est qu'il ne prévit pas que la mort du juste seroit sa condamnation. C'est de ce mystère caché pendant tant de siècles, que l'Apôtre dit I. *Corinth.*, II : « Aucun des princes de ce siècle ne l'a connu ; s'ils l'eussent connu, jamais ils n'eussent crucifié le Seigneur de gloire. »

3° En chassant les démons d'une manière miraculeuse, ce n'est pas le bien des démons que le Christ se proposoit ; il vouloit faire du bien aux hommes, afin qu'ils lui rendissent gloire. Il empêcha donc les dé-

ce qu'il ajoute maintenant concernant les faits si nombreux et si éclatants rapportés par les Evangiles, fournit encore aux apologistes de la Religion des matériaux abondants et des armes redoutables pour établir la vérité sur un point aussi fondamental et pour repousser victorieusement les attaques, directes ou détournées, formelles ou implicites, dont elle a été l'objet. Les nouveaux théologiens ont dû en outre envisager la question sous son point de vue historique, et rapprocher des récits évangéliques les faits analogues qui se lisent dans les annales de toutes les nations, dans celles en particulier de la sainteté chrétienne. C'est ce qu'ils ont fait de manière à raffermir les convictions, en réfutant toutes les erreurs.

---

modum, visis miraculis, ex quadam suspicatione conjecturavit eum esse Filium Dei ; unde, semper illud *Marc.*, I : « Scio quòd sis Sanctus Dei, » dicit Chrysostomus quòd non certam aut firmam adventus Dei habebat notitiam ; sciebat tamen ipsum esse Christum in lege promissum. Unde dicitur *Lucæ*, IV : « Quia sciebant ipsum esse Christum. » Quod autem ipsum confitebantur esse Filium Dei, magis erat ex quadam suspicione quàm ex certitudine ; unde Beda dicit *super Luc.* : « Et dæmonia Filium Dei confitebantur, » et, sicut postea dicitur, « sciebant eum esse Christum, quia cum jejunio fatigatum eum diabolus videret, verum hominem intellexit ; sed quia tentando non prævaluit, utrùm Filius Dei esset dubitabat. Nunc autem per signorum potentiam, vel intellexit, vel potius suspicatus est esse Filium Dei. Non ideo igitur Judæis eum crucifigere persuasit, quia Christum Dei Filium non esse putavit, sed quia se morte illius non prævidit esse damnandum. De hoc enim mysterio (1) à sæculis abscondito, dicit Apostolus (I. *ad Cor.*, II), quòd nemo principum hujus sæculi cognovit ; si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. »

Ad tertium dicendum, quòd miracula in expulsione dæmonum non fecit Christus propter utilitatem dæmonum, sed propter utilitatem hominum, ut ipsi eum glorificarent. Et ideo

(1) Vel de sapientia Dei abscondita in mysterio, quam, etc. ; ubi *principes hujus sæculi*, tum sæculares potestates, tum philosophos, tum dæmones explicat S. Thomas.

mons de publier ses louanges : 1° Pour nous donner une leçon; car, comme le dit saint Athanase, dans son traité des Synodes, « il empêchoit le diable de parler, même pour rendre hommage à la vérité, afin de nous apprendre à ne pas nous fier aux hérétiques, alors même qu'ils paroissent dire des choses vraies; quand nous avons pour nous les divines Ecritures, devons-nous donc aller demander des lumières au diable? » Cela est dangereux, parce que les démons mêlent souvent le mensonge à la vérité. 2° « Il ne se pouvoit pas, dit saint Jean Chrysostôme, que les démons usurpassent la gloire des fonctions apostoliques; il ne convenoit pas que le mystère du Christ fût publié par une langue impure, puisque la louange perd toute sa beauté dans la bouche du pécheur. » 3° En cela il vouloit éviter encore, comme Bède le dit, « d'exciter l'envie des Juifs; il impose même jusqu'à un certain point le silence aux apôtres, de peur que si la majesté divine étoit trop manifestée, l'économie du plan divin dans le mystère de la passion n'en fût troublée. »

4° Le Christ étoit spécialement venu enseigner sa doctrine et faire des miracles pour le bien des hommes et surtout pour leur bien spirituel. Voilà pourquoi il permit quelquefois aux démons qu'il chassoit, de causer quelque préjudice aux hommes, soit dans leurs corps, soit dans leurs possessions temporelles, en vue du salut de leur ame, c'est-à-dire pour leur instruction. Saint Chrysostôme dit à cet égard *Super Matth.* homil. XXIX : « Si le Christ permit aux démons d'entrer dans les porcs, ce n'est pas pour se rendre à leur prière; il vouloit d'abord nous faire connoître la grandeur du mal que les démons sont capables de causer à l'homme; tout le monde peut encore voir par-là que les démons ne peuvent rien faire, même contre des pourceaux, si le Seigneur ne le permet; nous pouvons enfin comprendre qu'ils auroient agi envers les hommes d'une manière plus cruelle qu'envers les pourceaux, si la divine providence ne les

---

prohibuit eos loqui ea quæ ad laudem ipsius pertinebant : primò quidem, propter exemplum; quia, ut dicit Athanasius, « compescebat diaboli sermonem, quamvis vera fateretur, ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etiamsi vera loqui videantur; nefas est enim ut cùm adsit nobis Scriptura divina, instruamur à diabolo. » Est enim hoc periculosum; quia veritati frequenter dæmones immiscent mendacia. Secundò, quia, sicut Chrysostomus dicit, « non oportebat eos surripere officii Apostolici gloriam; nec decebat Christi mysterium lingua fœtida publicari, quia non est speciosa laus in ore peccatorum. » Tertiò, quia, ut Beda dicit, « nolebat ex hoc invidiam accendere Judæorum; unde etiam ipsi Apostoli jubentur reticere de ipso, ne divina majestate prædicata, passionis dispensatio differretur. »

Ad quartum dicendum, quòd Christus specialiter venerat docere et miracula facere propter utilitatem hominum, principaliter quantùm ad animæ salutem. Et ideo permisit dæmones quos ejiciebat, hominibus aliquod nocumentum inferre, vel in corpore, vel in rebus, propter animæ humanæ salutem, ad hominum scilicet instructionem. Unde Chrysostomus dicit *super Matth.* (Homil. XXIX), quòd Christus « permisit dæmonibus in porcos ire, non quasi à dæmonibus persuasus, sed primò quidem, ut instruat magnitudinem nocumenti dæmonum, qui hominibus insidiantur; secundò, ut omnes discerent, quoniam nec adversus porcos audeant aliquid facere nisi ipse consentiat; tertiò, ut ostenderet quòd graviora in illos homines operati essent, quam in illos porcos, nisi essent divina providentia adjuti. » Et

en eût empêchés. » C'est pour les mêmes raisons que le Sauveur permit que l'homme délivré par lui du démon, fût un instant livré à de plus grandes tortures, alors qu'il l'en délivroit pour toujours. Cela nous apprend encore, selon la pensée de Bède, que souvent, «lorsque nous nous efforçons de quitter le péché pour nous convertir à Dieu, nous avons à souffrir de la part de notre vieil ennemi, de nouvelles et plus terribles embûches; ce qu'il fait, soit pour nous inspirer la haine de la vertu, soit pour venger l'injure de son expulsion. » Cet homme ainsi guéri demeure comme mort, parce qu'il est dit, comme le remarque saint Jérôme, à ceux qui sont guéris par la grace, *Coloss.*, III, 3 : « Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. »

ARTICLE II.

Les miracles opérés par le Christ concernant les corps célestes, sont-ils dans l'ordre?

Il paroît que les miracles opérés par le Christ à l'égard des corps célestes, ne sont pas dans l'ordre. 1° Ainsi que le dit saint Denis, *De divin. Nom.* cap. 4, « la divine Providence n'altère pas la nature, elle la conserve. » Or les corps célestes sont de leur nature incorruptibles et inaltérables, comme le prouve Aristote *De Cœlo*, texte 20 et *seq.* Donc il ne convenoit pas que le Christ opérât quelque changement dans l'ordre des corps célestes.

2° C'est d'après le mouvement des corps célestes que le cours des temps est réglé, selon cette parole, *Genes.*, I, 14 : « Qu'il y ait des corps lumineux dans le firmament, et qu'ils servent de signes pour marquer les temps, les jours et les années. » Un changement dans la marche des corps célestes porte dès-lors atteinte à l'ordre et à la distinction des temps. Or on ne voit pas que cela ait été remarqué par les astrologues, « qui consi-

---

propter easdem etiam causas permisit eum qui à dæmonibus liberabatur, ad horam graviùs affligi, à qua tamen afflictione eum continuò liberavit. Per hoc etiam ostenditur (ut Beda dicit), quòd «sæpe dum converti ad Deum post peccata conamur, majoribus novisque antiqui hostis pulsamur insidiis. Quod facit, vel ut odium virtutis incutiat, vel expulsionis suæ vindicet injuriam. » Factus est etiam homo sanatus velut mortuus (ut Hieronymus dicit), quia sanatis dicitur *ad Coloss.*, III : « Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo. »

ARTICULUS II.

Utrum convenienter facta fuerint miracula per Christum circa cœlestia corpora.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter fuerint à Christo facta miracula circa cœlestia corpora. Ut enim Dionysius dicit IV. cap. *De divin. Nomin.*, « divinæ providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare. » Corpora autem cœlestia secundùm suam naturam sunt incorruptibilia et inalterabilia, ut probatur in I. *De cœlo* (text. 20 et deinceps). Ergo non fuit conveniens, ut per Christum fieret aliqua immutatio circa ordinem cœlestium corporum.

2. Præterea, secundum motum cœlestium corporum, temporum cursus designantur, secundùm illud *Gen.*, I : « Fiant luminaria in firmamento cœli, et sint in signa et tempora et dies et annos. » Sic ergo, mutato cursu cœlestium corporum, mutatur temporum distinctio et ordo. Sed non legitur hoc esse perceptum ab Astrologis, « qui contemplantur sidera, et com-

dèrent les astres et computent les mois, » comme il est dit *Isa.*, XLVII, 13. Donc il ne paroît pas que le Christ ait fait aucun changement dans le cours des corps célestes.

3° Le Christ devoit plutôt faire des miracles pendant le cours de sa vie et de son enseignement, qu'au moment de sa mort, soit parce que, selon l'expression de l'Apôtre II. *Cor.*, ult., 4, « il a été crucifié selon l'infirmité de la chair, mais il vit par la vertu de Dieu, » et c'est par cette vertu qu'il faisoit des miracles; soit parce que ses miracles avoient pour objet de confirmer sa doctrine. Or nous ne voyons pas que pendant sa vie le Christ ait fait aucun miracle concernant les corps célestes; il repousse même la demande des Pharisiens qui lui demandent un signe dans le ciel, *Matth.*, XI et XVI. Donc il paroît qu'il n'eût pas dû faire un miracle dans les corps célestes au moment de sa mort.

Mais le contraire nous est montré en fait *Luc.*, XXIII, 44 : « Les ténèbres s'étendirent sur toute la terre jusqu'à la neuvième heure, et le soleil fut obscurci. »

(Conclusion. — Il convenoit que le Christ opérât des miracles, non-seulement sur les créatures inférieures, mais encore dans les corps célestes, afin de mieux faire éclater sa divinité.)

Les miracles du Christ devoient être tels, avons-nous déjà dit, qu'ils prouvassent clairement sa divinité. Or cela n'est pas montré d'une manière aussi éclatante par les transformations opérées dans les corps inférieurs, que par celles qui ont lieu dans la marche des corps célestes, ceux-ci recevant leur invariable impulsion de Dieu même, ceux-là subissant l'action de plusieurs autres causes. C'est bien là ce que dit saint Denis écrivant à Polycarpe : « Sachons que rien ne peut être changé dans l'ordre et le mouvement des cieux, si ce n'est par la cause qui leur a im-

---

putant menses,» ut dicitur *Isai.*, XLVII. Ergo videtur quòd per Christum non fuerit aliqua mutatio facta circa cursum cœlestium corporum.

3. Præterea, magis competebat Christo ut faceret miracula vivens et docens, quàm moriens; tum quia, ut dicitur II. *ad Corinth.*, ult., « crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei, » secundùm quam miracula faciebat; tum etiam quia ejus miracula confirmativa erant doctrinæ ipsius. Sed in vita sua non legitur Christus aliquod miraculum circa cœlestia corpora fecisse; quinimo Pharisæis petentibus ab eo signum de cœlo, dare renuit, ut habetur *Matth.*, XI et XVI. Ergo videtur quòd nec in morte circa cœlestia corpora aliquod miraculum facere debuerit.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XXIII : « Tenebræ factæ sunt in universa terra usque ad horam nonam, et obscuratus est sol. »

(Conclusio. — Decuit Christum non modo circa inferiores creaturas, sed etiam circa cœlestia corpora miracula facere, ut magis suam divinitatem comprobaret.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, miracula Christi talia esse debebant, ut sufficienter eum esse Deum ostenderent (1). Hoc autem non ita evidenter ostenditur per transmutationes corporum inferiorum, quæ etiam ab aliis causis moveri possunt, sicut per transmutationem cursûs cœlestium corporum, quæ à solo Deo sunt immobiliter ordinata. Et hoc est quod Dionysius dicit in Epistola *ad Polycarp.* : « Cognoscere oportet non aliter aliquando posse aliquid perverti cœlestis ordinationis et motus, nisi causam haberet ad hoc

(1) Secundùm illud Augustini, lib. XVIII. *De Civit. Dei*, cap. 46 : *Ut in se commendaret Deum, miracula multa fecit;* hoc est, ut in seipso divinitatem esse comprobaret.

primé ce mouvement, car elle a tout fait et peut tout changer par une seule parole. » Il convenoit donc que le Christ opérât des miracles jusque dans les corps célestes.

Je réponds aux arguments : 1° De même qu'il est dans la nature des corps inférieurs d'être mus par les corps célestes, qui leur sont naturellement supérieurs, il est dans la nature d'une créature quelconque de pouvoir être changée par Dieu, au gré de sa volonté. Voilà pourquoi saint Augustin dit, *Contra Faust.*, XXVI, 3 : « Dieu qui a tout créé et tout établi dans la nature, ne fait rien contre cette même nature; car ce qu'il fait c'est la nature même de chaque chose. » Ces mots servent de glose à ce texte de l'Apôtre, *Rom.*, XI : « Etes-vous enté contrairement à la nature.... » Ainsi donc la nature des corps célestes n'est pas altérée quand Dieu change leur cours ; elle le seroit, si ce mouvement étoit changé par une créature quelconque.

2° Le miracle opéré par le Christ n'a pas troublé l'ordre des temps. Selon quelques-uns, les ténèbres et l'obscurcissement du soleil qui eurent lieu lors de la passion du Christ, tenoient à ce que le soleil n'émettoit plus un instant ses rayons, sans qu'aucun changement se soit produit dans le mouvement des corps célestes, mouvement d'après lequel est réglée la marche des temps. Si le grand luminaire a retiré ses rayons, « c'est pour ne pas voir Dieu lui-même suspendu à un gibet, ou pour que l'impie blasphémateur ne jouisse pas de sa lumière, » comme s'exprime saint Jérôme. Il ne faut pas entendre par là que le soleil puisse à son gré émettre ou retirer ses rayons ; ce n'est pas par choix, c'est par nature qu'il les répand, selon la remarque de saint Denis, *De Divin. Nom.*, cap. 4. Le soleil a retiré ses rayons, parce que la puissance même de Dieu a voulu

---

moventem, quæ fecit omnia et mutat secundùm suum sermonem. » Et ideo conveniens fuit ut Christus miracula faceret, etiam circa cœlestia corpora.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut inferioribus corporibus naturale est moveri à cœlestibus corporibus, quæ sunt superiora secundùm naturæ ordinem, ita etiam naturale est cuilibet creaturæ, ut transmutetur à Deo secundùm ejus voluntatem. Unde Augustinus dicit XXVI. *Cont. Faust.* (cap. 3), et habetur in Glossa *Rom.*, XI, super illud : « Contra naturam insertus es, etc. Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit, quia id est cuique rei natura quod facit. » Et ita non corrumpitur natura cœlestium corporum cùm eorum cursus immutatur à Deo; corrumperetur autem, si ab aliqua alia causa immutaretur.

Ad secundum dicendum, quòd per miraculum à Christo factum non est perversus ordo temporum ; nam, secundùm quosdam, illæ tenebræ vel solis obscuratio quæ in passione Christi accidit, fuit propter hoc quòd sol suos radios retraxit, nulla immutatione facta circa motum cœlestium corporum, secundùm quem tempora mensurantur. Unde Hieronymus dicit *super Matth.* Videtur luminare majus retraxisse radios suos, « ne aut pendentem videret Dominum (1), aut impii blasphemantes sua luce fruerentur. » Talis autem retractio radiorum non est sic intelligenda, quasi sol in sua potestate habeat radios emittere vel retrahere; non enim ex electione, sed ex natura radios suos emittit, ut dicit Dionysius IV. cap. *De div. Nomin.* Sed sol dicitur retraxisse radios, in quantùm divina virtute factum est, ut solis

(1) Per prosopopæiam dictum, cùm solis non sit videre posse, sed exhibere lumen ad videndum.

qu'ils ne parvinssent pas à la terre. D'après Origène, ce sont des nuages qui s'interposèrent entre la terre et le soleil; et voici ce qu'il dit, *Super Matth.*, tract. 35 : « Il faut croire que des nuées extrêmement ténébreuses s'accumulèrent et s'épaissirent sur Jérusalem et la Judée. Voilà comment de profondes ténèbres eurent lieu depuis la sixième jusqu'à la neuvième heure. Dans ma pensée, ce prodige, comme les autres qui eurent lieu à la passion du Christ, tels que le voile du temple déchiré, la terre ébranlée, etc., se produisit uniquement à Jérusalem. » On peut néanmoins l'étendre à toute la Judée, à raison de ces paroles : « Les ténèbres se répandirent sur toute la terre. » Ce qu'il faut entendre de la terre seule de Judée; c'est ainsi qu'Abdias dit à Elie, III. *Reg.*, XVIII : « J'en jure par le Seigneur ton Dieu, il n'est pas de nation ou de royaume où ton maître n'ait envoyé te chercher; » voulant dire seulement par là qu'il l'avoit cherché chez les peuples voisins de la Judée. Mais il vaut mieux sur ce point s'en rapporter à l'Aréopagite, témoin oculaire du fait; il dit dans son Epître à Polycarpe : « Nous trouvant alors en Egypte, nous avons vu inopinément la lune se placer entre le soleil et nous. » Il parle en cet endroit de quatre miracles : d'abord, une éclipse naturelle du soleil n'arrive jamais par l'interposition de la lune entre le soleil et la terre, qu'au moment de la conjonction des deux astres; et à cette époque la lune étoit à l'opposé du soleil, puisqu'elle étoit à son quatorzième jour, fixé pour la pâque des Juifs. Saint Denis le dit formellement : « Ce n'étoit pas alors le temps de la conjonction. » Le second miracle consiste en ce que la lune ayant été vue à la sixième heure, au milieu du ciel avec le soleil, fut ensuite vue le soir à sa place ordinaire, c'est-à-dire à l'orient, sur un point diamétralement opposé à celui que le soleil occupoit. Voici ses propres expressions : « A partir de la neuvième heure, moment où elle s'éloigna du soleil et où les ténèbres cessèrent, jusqu'à la nuit, nous avons

---

radii ad terram non pervenirent. Origenes autem dicit hoc accidisse per interpositionem nubium; unde *super Matth.*, dicit : « Conveniens est intelligere quasdam tenebrosissimas nubes multas et magnas concurrisse super Hierusalem et terram Judææ. Et ideo factæ sunt tenebræ profundæ à sexta hora usque ad nonam. Abritror enim, sicut et cætera signa quæ facta sunt in passione, scilicet quòd velum templi est scissum, quòd terra tremuit, etc., in Hierusalem tantummodò facta sunt, ita et hoc. » Aut si latiùs voluerit quis extendere ad terram Judææ, propter hoc quod dicitur : « Tenebræ factæ sunt in universa terra; » quod intelligitur de terra Judææ, sicut in III. lib. *Reg.*, dixit Abdias ad Eliam : « Vivit Dominus Deus tuus, quia non est gens aut regnum, ubi non miserit dominus meus quærere te; » ostendens quòd eum quæsierat in gentibus quæ sunt circa Judæam. Sed circa hoc magis credendus est Dionysius, qui oculata fide inspexit hoc accidisse per interpositionem lunæ inter nos et solem; dicit enim in Epistola *ad Polycarp.* (ut suprà) : « Inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus, in Ægypto scilicet existentes. » Et designat ibi quatuor miracula. Quorum primum est, quòd naturalis Ecclipsis solis per interpositionem lunæ numquam accidit, nisi tempore conjunctionis solis et lunæ; tunc autem erat luna in oppositione ad solem, decima quinta existens; quia erat Pascha Judæorum. Unde dicit : « Non enim erat conjunctionis tempus. » Secundum miraculum est, quòd cùm circa horam sextam luna visa fuisset simul cum sole in medio cœli, in vesperis apparuit suo loco, id est in Oriente, opposita soli. Unde dicit : « Rursus ipsam vidimus (scilicet lunam), à nona hora, in qua

vu la lune occuper à l'autre extrémité de l'horizon le point opposé à celui du soleil, » c'est-à-dire l'autre extrémité du diamètre. On voit par là comment le cours ordinaire du temps n'a pas été troublé; il arriva par la puissance divine que la lune, après s'être rapprochée du soleil par un mouvement insolite et surnaturel, s'en éloigna de nouveau pour aller reprendre la place qui lui étoit assignée par son cours accoutumé. Une éclipse naturelle commence toujours par la partie occidentale du soleil, pour finir par la partie orientale; et cela parce que la lune, qui se meut de l'occident à l'orient, a un mouvement propre plus rapide que celui du soleil; et voilà pourquoi elle l'atteint par son bord occidental, et le traverse jusqu'au bord oriental. Or, en ce moment la lune avoit déjà dépassé le soleil et s'en trouvoit éloignée de la moitié à peu près du cercle céleste, puisqu'elle étoit au point opposé de l'horizon; il fallut donc qu'elle revînt de l'orient vers le soleil et qu'elle le couvrît en suivant une marche contraire à sa marche accoutumée. Et c'est là le troisième miracle signalé par le saint docteur. Il s'exprime ainsi : « Nous avons vu l'éclipse commencer du côté de l'orient, et la lune s'avancer jusqu'à l'autre extrémité du soleil (puisque l'éclipse fut totale), pour revenir ensuite sur ses pas. » Voici, enfin, en quoi consiste le quatrième miracle : dans une éclipse naturelle, le soleil commence à reparoître par le côté qui a été caché le premier; car la lune en passant devant lui suit sa marche vers l'orient, et commence dès lors par laisser à découvert le bord occidental qu'elle avoit caché le premier. Dans cette circonstance, au contraire, la lune étant revenue de l'orient vers l'occident, prit le soleil en sens inverse, et parvenue à l'extrémité opposée, elle revint vers l'orient, laissant

---

scilicet recessit à sole cessantibus tenebris, usque ad vesperam, supernaturaliter constitutam ad diametrum solis, » id est, ut diametraliter (1) esset soli opposita. Et sic patet, quòd non est turbatus consuetus temporum cursus; quia divina virtute factum est, et quòd ad solem supernaturaliter accederet præter tempus debitum, et quòd à sole recedens, in locum proprium restitueretur tempore debito. Tertium miraculum est, quòd naturalis ecclipsis semper incipit ab Occidentali parte solis, et pervenit usque ad Orientalem; et hoc ideo, quia luna secundùm proprium motum, quo movetur ab Occidente in Orientem, est velocior sole in suo proprio motu; et ideo luna ab Occidente veniens attingit solem, et pertransit ipsum, ad Orientem tendens. Sed tunc luna jam pertransiverat solem, et distabat ab eo quasi per medietatem circuli, in oppositione existens; unde oportuit quòd reverteretur ab Oriente versùs solem, et attingeret ipsum primò ex parte Orientali, procedens versus Occidentem. Et hoc est quod dicit : « Ecclipsim etiam ipsam ex oriente vidimus inchoatam, et usque ad solarem terminum venientem (quia totum solem eclipsavit), postea regredientem. » Quartum miraculum fuit, quòd in naturali ecclipsi ex eadem parte incipit sol priùs reapparere, ex qua parte incœpit priùs obscurari; quia scilicet luna se soli subjiciens, naturali suo motu solem pertransit versùs Orientem; et ita partem Occidentalem solis, quam primò occupat, primò etiam derelinquit. Sed tunc luna miraculose ab Oriente versus Occidentem rediens, noc pertransivit solem, ut esset eo Occidentalior; sed postquam pervenit ad termi-

(1) Ex græco διάμετρος, hinc appellato, quia per mediam quasi mensuram corpus aliquod secat, vel *à summo in summum ita deducitur, ut orbem æqualiter dividat*, sicut explicat lib. I. *In somnium Scipionis*, cap. 20, sect. 3, Macrobius. Hinc ergo dicta *diametralis oppositio*, qua directè aliquid unum opponitur alteri.

ainsi d'abord à découvert la partie du soleil qu'elle avoit occupée la dernière; si bien que l'éclipse ayant commencé du côté de l'orient, ce fut la partie occidentale du soleil qui reparut la première. L'Aréopagite dit : « Ce n'est pas du même côté que nous avons vu le soleil disparoître et reparoître, c'est le contraire qui a eu lieu. » Saint Jean Chrysostôme, *Super Matth.*, homil. VIII, ajoute un cinquième miracle, en disant que les ténèbres persistèrent pendant trois heures, tandis qu'une éclipse de soleil ne dure que quelques instants et suit une marche continue, comme le savent ceux qui observent de tels phénomènes. Cela nous donne à entendre que la lune s'arrêta sous le soleil, à moins qu'on ne dise que le temps des ténèbres doit être compté à partir du premier instant où le soleil commença à s'obscurcir jusqu'à l'instant où il eut repris tout son éclat. Les enfants de ce siècle disent à cela, comme le remarque Origène, *Super Matth.*, homil. XXXV : « Comment se fait-il qu'un événement aussi merveilleux n'ait été signalé par aucun écrivain grec ou barbare? » Et le même docteur répond qu'un historien nommé Phlégon rapporte dans ses Chroniques qu'un tel fait eut lieu sous l'empire de Tibère, mais sans faire observer que la lune étoit alors dans son plein. Un tel silence pourroit encore s'expliquer, parce que les astrologues qui existoient à cette époque ne songeoient pas en ce moment à observer une éclipse qui ne devoit pas avoir lieu; ils attribuèrent sans doute à quelque perturbation atmosphérique cette obscurité accidentelle. Mais en Egypte, où la sérénité du ciel est rarement obscurcie, Denis et ses compagnons en furent frappés et firent la-dessus les observations que nous avons reproduites (1).

(1) Maintenant qu'il nous soit permis de le dire : nous n'avons nul besoin, au point de vue même du docteur angélique, de justifier cette longue explication de l'éclipse qui eut lieu à la mort de notre divin Rédempteur. Les écrits de saint Denis et l'époque même de son existence ont été, dans ces derniers temps, l'objet des plus laborieuses recherches et des plus ardentes critiques. La science est loin toutefois d'avoir dit son dernier mot sur cet auteur ecclésiastique; et peut-être se trouvera-t-elle toujours dans l'impossibilité de prononcer un jugement

---

num solis, reversa est versùs Orientem; et ita partem solis, quam ultimò occupavit, primò etiam dereliquit; et sic ex parte Orientali inchoata fuit ecclipsis, sed in parte Occidentali priùs incœpit claritas apparere. Et hoc est quod dicit : « Et rursus vidimus non ex eodem (id est, non ex eadem parte solis), et defectum et purgationem, sed è conversò secundùm diametrum factam. » Quintum miraculum addit Chrysostomus *super Matth.* (Homil. VIII), dicens quòd tribus horis tunc tenebræ permanserunt; cùm eclipsis solis in momento pertranseat; non enim habet moram, ut sciunt illi qui consideraverunt. Unde datur intelligi quòd luna quieverit sub sole; nisi fortè velimus dicere, quòd tempus tenebrarum computatur ab instanti quo sol incœpit obscurari, usque ad instans in quo totaliter fuit repurgatus. Sed, sicut Origenes dicit *super Matth.* (Hom. XXXV), adversùs hoc filii sæculi hujus dicunt : « Quomodo hoc factum tam mirabile nemo Græcorum aut barbarorum scripsit? » Et dicit quòd quidam nomine Phlegon in Chronicis suis scripsit hoc in principatu Tiberii Cæsaris factum, sed non signavit quòd fuerit in luna plena. Potuit ergo hoc contingere; quia Astrologi ubique terrarum tunc temporis existentes non sollicitabantur de observanda eclipsi, quia tunc tempus non erat; sed illam obscuritatem ex aliqua passione aeris accidere putaverunt. Sed in Ægypto, ubi rarò nubes apparent propter aeris serenitatem, permotus est Dionysius et socii ejus, ut prædicta circa illam obscuritatem observarent.

3° Il falloit que la divinité du Christ éclatât par des miracles, au moment surtout où l'infirmité de la nature humaine se manifestoit éminemment en lui. Voilà pourquoi à sa naissance une étoile nouvelle paroît dans le ciel; ce qui fait dire à saint Maxime, *De Nativit.*, serm. IV : « Si la crèche vous inspire du mépris, levez un instant les yeux, et vous verrez dans le ciel une étoile nouvelle qui annonce au monde la naissance du Seigneur. » Dans la passion, l'humanité du Christ fut encore plongée dans une plus grande infirmité; et c'est pour cela que des miracles encore plus frappants éclatèrent dans les deux principaux luminaires du monde. Dans la pensée de saint Jean Chrysostôme, c'étoit là le signe que le Christ avoit promis de donner à ceux qui le lui demandoient : « Cette génération perverse et adultère demande un signe, et il ne lui en sera pas donné d'autre que celui du prophète Jonas, » désignant ainsi sa mort et sa résurrection. C'étoit, en effet, « une chose beaucoup plus merveilleuse que de tels prodiges s'accomplissent sur un homme crucifié, que s'il eût été en pleine possession de la vie.

ARTICLE III.

Le Christ a-t-il agi convenablement en opérant des miracles sur les hommes?

Il paroît que le Christ n'a pas convenablement agi en opérant des miracles sur les hommes. 1° Dans l'homme l'ame est supérieure au corps. Or le Christ a fait un grand nombre de miracles sur les corps, et nous ne voyons pas qu'il en ait fait un seul sur les ames; car il n'a pas ramené

décisif. Les erreurs astronomiques qu'on peut remarquer dans quelques détails de cette explication ne sont pas assurément une raison de penser que l'auteur n'avoit pas été réellement témoin des faits qu'il y rapporte. On ne peut pas exiger de lui, pas plus que d'un autre écrivain quelconque, qu'il ait dépassé les idées de son temps dans l'interprétation des phénomènes de la nature. Pour nous, sans entrer dans le fond de cette discussion, tout en respectant même les données de la tradition et l'opinion bien connue de saint Thomas sur l'Aréopagite, nous préférons, sur le fait actuellement en question, l'explication d'Origène, comme plus simple, plus naturelle et plus conforme au texte même de l'Evangile : « Tenebræ factæ sunt.... »

Ad tertium dicendum, quòd tunc præcipuè oportebat in Christo divinitatem per miracula ostendere, quando in eo maximè apparebat infirmitas secundùm humanam naturam. Et ideo in Christi nativitate stella nova in cœlo apparuit; unde Maximus dicit in serm. *Nativitatis* : « Si præsepe despicis, erige parumper oculos, et novam in cœlo stellam, protestantem mundo nativitatem Dominicam, contuere. » In passione autem adhuc major infirmitas circa humanitatem Christi apparuit; et ideo oportuit ut majora miracula ostenderentur circa principalia mundi luminaria. Et, sicut Chrysostomus dicit super *Matth.* (ubi suprà), hoc est signum quod petentibus promittebat dare dicens : « Generatio prava et adultera signum quærit, et signum non dabitur ei, nisi signum Jonæ prophetæ, » crucem significans et resurrectionem. Etenim « multò mirabilius est in eo qui crucifixus erat, hoc fieri, quam eo ambulante super terram. »

ARTICULUS III.

Utrum convenienter Christus circa homines miracula fecerit.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter Christus circa homines miracula fecerit. In homine enim potior est anima quàm corpus. Sed circa corpora multa miracula Christus fecit, circa animas verò nulla mira-

les incrédules à la foi, se contentant de les avertir et d'opérer devant eux des miracles extérieurs; il n'a pas non plus, que nous sachions, rendu sages ceux qui étoient insensés. Donc il paroît qu'il n'a pas agi convenablement dans ses miracles sur les hommes.

2° Le Christ, a-t-il été dit plus haut, opéroit ses miracles par la vertu divine, dont le propre est d'opérer instantanément et parfaitement, sans le secours d'une chose quelconque. Or le Christ n'a pas toujours subitement guéri les hommes de leurs infirmités corporelles; car l'Evangile dit, *Marc.*, VIII : « Ayant pris l'aveugle par la main il le conduisit hors du bourg, puis lui mettant de la salive sur les yeux et lui imposant les mains, il lui demanda s'il voyoit quelque chose; cet homme regardant lui dit : je vois des hommes marcher qui me paroissent comme des arbres. Le Seigneur posa de nouveau les mains sur ses yeux; et alors cet homme commença à voir, il recouvra entièrement la vue, en sorte qu'il distinguoit clairement toutes choses. » D'où il résulte évidemment qu'il ne le guérit pas d'une manière subite, et qu'il ne l'avoit d'abord guéri qu'imparfaitement au moyen de sa salive. Donc il paroît qu'il y a quelque chose qui ne convient pas dans les miracles opérés par le Christ sur les hommes.

3° Des choses qui ne sont pas une conséquence l'une de l'autre ne doivent pas nécessairement être enlevées ou détruites à la fois. Or la maladie corporelle n'est pas toujours causée par le péché, comme on le voit par ces paroles du Sauveur, *Joan.*, IX, 3 : « Ce n'est ni à cause de ses propres péchés, ni à cause des péchés de ses parents, que cet homme est né aveugle. » Il n'étoit donc pas nécessaire qu'il remît les péchés aux hommes qui venoient lui demander leur guérison corporelle, comme nous voyons qu'il le fit à l'égard du paralytique, *Matth.*, IX; et cela d'autant mieux que la guérison corporelle étant un moindre miracle que la

---

cula legitur fecisse; nam neque alios incredulos ad fidem virtuosè convertit, sed admonendo et exteriora miracula ostendendo; neque etiam aliquos fatuos, sapientes legitur fecisse. Ergo videtur, quòd non convenienter sit circa homines operatus.

2. Præterea, sicut supra dictum est, Christus faciebat miracula virtute divina, cujus proprium est subito operari et perfectè, absque adminiculo alicujus. Sed Christus non semper subitò homines curavit quantùm ad corpus; dicitur enim *Marc.*, VIII, quòd « apprehensa manu cæci eduxit eum extra vicum, et expuens in oculos ejus, impositis manibus, interrogavit eum si quid videret; et aspiciens ait : *Video homines velut arbores ambulantes*. Deinde iterùm imposuit manus super oculos ejus; et cœpit videre, restitutus est ei visus, ita ut clarè videret omnia. » Et sic patet, quòd non subitò eum curavit, sed primò quidem imperfectè et per sputum. Ergo videtur non convenienter circa homines miracula fecisse.

3. Præterea, quæ se invicem non consequuntur, non oportet quòd simul tollantur. Sed ægritudo corporalis non semper ex peccato causatur, ut patet per illud quod Dominus dicit *Joan.*, IX : « Neque hic peccavit, nec parentes ejus, ut cæcus nasceretur. » Non ergo oportuit ut hominibus corporum curationem quærentibus peccata dimitteret; sicut legitur fecisse circa paralyticum *Matth.*, IX (1); præsertim quia sanatio corporalis, cùm sit minus quam

(1) Cui nimirum dixit, vers. 2 : *Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua;* tum deinde paulò post, vers. 6; ut et *Marc.*, II, 5 et 11; ac *Luc.*, V, 20 et 25, respectivè

rémission des péchés, le Christ ne pouvoit pas la donner comme une preuve suffisante qu'il eût le pouvoir d'effacer les péchés des hommes.

4° Les miracles du Christ avoient pour objet, a-t-il été dit plus haut, de confirmer sa doctrine et de rendre témoignage à sa divinité. Or nul ne fait obstacle à la fin même qu'il se propose. C'est donc à tort que le Christ prescrivoit à quelques-uns de ceux qu'il avoit miraculeusement guéris, de n'en rien dire à personne ; ce que nous voyons néanmoins, *Matth.*, IX et *Marc.*, VIII ; et cela étonne d'autant plus qu'il recommande à plusieurs autres de publier les miracles opérés en leur faveur ; ainsi, *Marc.*, V, il dit à cet homme qu'il venoit de délivrer du démon : « Revenez dans votre maison vers vos proches, et annoncez leur les grandes choses que le Seigneur vous a faites. »

Mais l'Evangile nous dit ainsi le contraire, *Marc.*, VII, 37 : « Il a bien fait toutes choses, il a fait entendre les sourds et parler les muets. »

(Conclusion. — Pour se montrer homme, Dieu et Sauveur, le Christ devoit faire des miracles sur les hommes.)

Les moyens doivent toujours être proportionnés à la fin. Or la fin que le Christ s'étoit proposée en venant au monde et dans son enseignement, c'étoit le salut des hommes, selon cette parole, *Joan.*, III, 17 : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais bien pour que le monde soit sauvé par lui. » Il convenoit donc que le Christ, par les guérisons miraculeuses qu'il opéroit à chaque instant sur les hommes, se montrât leur Sauveur spirituel à tous (1).

Je réponds aux arguments : 1° Evidemment les moyens doivent être distingués de la fin. Or les miracles opérés par le Christ avoient pour fin le salut de la partie raisonnable de l'homme ; et ce salut consiste dans

(1) Quand une fois eut commencé le cours de sa vie publique, Jésus semoit pour ainsi dire à chacun de ses pas un bienfait miraculeux. Avec une parole, par un simple attouchement, il rendoit la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la parole aux muets; il a ressuscité un nombre

---

remissio peccatorum, non videtur esse sufficiens argumentum quòd possit peccata dimittere.

4. Præterea, miracula Christi facta sunt ad confirmationem doctrinæ ipsius, et testimonium divinitatis ejus, ut supra dictum est. Sed nullus debet impedire finem operis sui. Ergo videtur inconvenienter Christus quibusdam miraculosè curatis præcepisse, ut nemini dicerent, ut patet *Matth.*, IX et *Marc.*, VIII ; præsertim quia quibusdam aliis mandavit ut miracula circa se facta publicarent; sicut *Marc.*, V, legitur quòd dixit ei quem à dæmonibus liberaverat : « Vade in domum tuam ad tuos, et annuntia eis quanta tibi Dominus fecerit. »

Sed contra est, quod dicitur *Marc.*, VII : « Bene omnia fecit, et surdos fecit audire, et mutos loqui. »

(Conclusio. — Ut Christus hominem Deum et salvatorem se esse ostenderet, decuit ut circa homines miracula faceret.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Christus autem ad hoc in mundum venerat et docebat, ut homines salvos faceret, secundùm illud *Joan.*, III : « Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. » Et ideo conveniens fuit ut Christus particulariter homines miraculosè curando, ostenderet se esse universalem et spiritualem hominum salvatorem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ sunt ad finem, distinguuntur ab ipso fine. Miracula autem à Christo facta ordinabantur sicut ad finem, ad rationalis partis salutem, quæ consistit in sapientiæ illustratione et hominum justificatione; quorum primum præsupponit ce

l'illumination et la justification. Or la première de ces choses suppose la seconde; car il est dit, *Sap.*, I,4 : « La sagesse n'entrera pas dans une ame mal intentionnée, elle n'habitera pas dans un corps esclave du péché. » Mais les hommes ne peuvent être justifiés qu'autant qu'ils le veulent; car une justification forcée seroit contraire à la nature même de la justice, qui implique rectitude dans la volonté, et même contre les conditions essentielles de la nature humaine, laquelle doit être amenée au bien par son libre arbitre, et non par coercition. Voilà pourquoi le Christ, en justifiant les hommes intérieurement par sa vertu divine, n'a nullement fait violence à leur volonté; et cela, d'ailleurs, ne rentre pas dans les miracles, mais constitue la fin pour laquelle les miracles sont faits. C'est encore pour cela qu'en vertu de sa toute-puissance il répand la sagesse divine dans les plus humbles de ses disciples; et de là ce qu'il leur dit lui-même, *Luc.*, XXI, 15 : « Je mettrai sur vos lèvres une sagesse à laquelle tous vos ennemis ne pourront ni résister ni contredire. » Mais cela ne sauroit être rangé parmi les miracles visibles, en ce qui regarde du moins l'illumination intérieure, le miracle consistoit dans l'acte extérieur, en tant qu'on voyoit des hommes simples et illettrés parler avec autant de sagesse que de courage. De là ce qui est dit, *Act.* IV, 13 : « En voyant la constance de Pierre et de Jean, apprenant d'ailleurs que c'étoient là des hommes ignorants et sans lettres, les Juifs étoient dans l'admiration (1). » Les affections de l'ame néanmoins, quoique parfaitement distinctes des miracles visibles, sont encore un témoignage de la doctrine et de la vertu du Christ, selon cette parole, *Hebr.*, II, 4 : « Dieu

considérable de morts et, ce qu'il y a de plus merveilleux et de plus divin, il s'est ressuscité lui-même. Un seul de ces miracles, ce dernier surtout, suffiroit à démontrer la divinité de Jésus-Christ, que dire alors de leur ensemble? Doit-on s'étonner de l'efficace de persuasion qu'ils ont eu sur le monde? Ne doit-on pas plutôt être surpris et effrayé qu'ils aient pu rencontrer dans le cœur humain de si nombreuses contradictions et d'invincibles résistances?

(1) Le changement ostensible et manifeste opéré dans l'ame des apôtres par le Saint-Esprit, que leur divin Maître leur avoit envoyé, constitue l'un des miracles les plus frappants qui aient signalé l'origine du christianisme. Il a été spécialement examiné et présenté sous tous ses

---

cundum; quia, ut dicitur *Sap.*, I, « in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. » Justificare autem homines, non conveniebat nisi eis volentibus; hoc enim esset et contra rationem justitiæ, quæ rectitudinem voluntatis importat, et etiam contra rationem humanæ naturæ, quæ libero arbitrio ad bonum ducenda est, non autem per coactionem. Christus ergo virtute divina interiùs homines justificavit, non tamen eis invitis; nec hoc ad miracula pertinet, sed ad miraculorum finem. Et similiter etiam virtute divina simplicibus discipulis divinam sapientiam infundit; unde dicit eis *Luc.*, XXI : « Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri. » Quod quidem quantùm ad interiorem illuminationem, inter visibilia miracula non numeratur, sed solùm quantùm ad exteriorem actum; in quantum scilicet videbant homines eos qui fuerant illiterati et simplices, tam sapienter et constanter loqui. Unde dicitur *Act.*, IV : « Videntes Judæi Petri constantiam et Joannis, comperto quòd homines essent sine litteris et idiotæ, admirabantur. » Et tamen hujusmodi spirituales affectus, etsi à miraculis visibilibus distinguantur, sunt tamen quædam testimonia doctrinæ et virtutis Christi, secundùm illud *Heb.*, II : « Contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus, et Spiritus

appuyant leur témoignage par des signes, des prodiges, des miracles divers et de plus par les graces de l'Esprit-Saint. » On peut dire même que le Christ a fait des miracles sur les ames des hommes, en modifiant surtout les puissances inférieures de l'ame. Aussi, sur cette parole de l'Evangile, *Matth.*, IX : « Se levant aussitôt, il le suivit, » saint Jérôme fait cette remarque : « L'éclat de la majesté divine, qui, bien que voilée, reluisoit encore sur la figure de l'homme, pouvoit attirer au premier aspect ceux qui voyoient le Christ. » Sur cette autre parole, *Matth.*, XXI : « Il chassoit du temple tous ceux qui vendoient et achetoient, » le même saint docteur s'exprime ainsi : « Pour moi, parmi tous les prodiges que le Seigneur a faits, celui-ci me paroît le plus admirable, qu'un homme seul, et sans crédit à cette époque, ait pu chasser une telle multitude par la crainte d'une arme aussi foible. Un feu divin, un rayon de lumière céleste brilloit sans doute dans ses yeux, et la majesté d'un Dieu reluisoit sur le front d'un homme. » Origène dit également, *Super Joan.*, tract. 11, que ce miracle est plus grand que le changement de l'eau en vin, par la raison que « le Christ n'agit ici que sur une matière inanimée, tandis que là il domine les génies d'un grand nombre d'hommes. » Sur cette parole, *Joan.*, XVIII : « Ils revinrent en arrière et tombèrent à la renverse, » saint Augustin dit, tract. 112 : « Une parole seule est prononcée, et cette tourbe enflammée de haine et de fureur, couverte d'armes terribles, est frappée, repoussée, abattue ; c'est qu'un Dieu étoit caché dans une chair humaine. » Une semblable réflexion peut être faite sur cette autre parole, *Luc.*, IV, 30 : « Jésus passant au milieu d'eux, s'en alloit. » Saint Jean Chrysostôme dit là-dessus : « Se trouver au milieu des ennemis les plus perfides, sans tomber entre leurs mains, c'est un trait où brille la puissance de la divinité. » Sur ces mots, *Joan.*, VIII : « Jésus se cacha et sortit du temple, Théophi-

aspects par les plus grands orateurs chrétiens de toutes les époques, par les prédicateurs du siècle de Louis XIV, aussi bien que par les Pères et les Docteurs des premiers siècles de l'Eglise.

---

sancti distributionibus. » Sed tamen circa animas hominum, maximè quantùm ad immutandas inferiores vires, Christus aliqua miracula fecit. Unde Hieronymus super illud *Matth.*, IX : « Surgens secutus est eum, » dicit : « Fulgor ipse et majestas divinitatis occultæ, quæ etiam in facie relucebat humana, videntes ad se trahere poterat ex primo aspectu. » Et super illud *Matth.*, XXI : « Ejiciebat omnes vendentes et ementes, etc., » ibidem Hieronymus : « Mihi inter omnia signa quæ fecit Dominus, hoc videtur esse mirabilius, quòd unus homo et illo tempore contemptibilis potuerit ad unius flagelli verbera tantam ejicere multitudinem. Igneum enim quiddam atque sydereum radiabat ex oculis ejus, et divinitatis majestas lucebat in facie ejus. » Et Origenes dicit super *Joan.*, tract. 11, hoc esse majus miraculum eo quo aqua conversa est in vinum, eo quòd « illic inanimata subsistit materia, hic verò tot millium hominum domantur ingenia. » Et super illud *Joan.*, XVIII : « Abierunt retrorsùm et ceciderunt in terram, » dicit Augustinus, tract. 112, in *Joan.* : « Vox una tantam turbam odiis ferocem, armisque terribilem, sine telo ullo percussit, repulit, stravit ; Deus enim latebat in carne. » Et ad idem pertinet quod dicitur *Luc.*, IV, quòd « Jesus transiens per medium illorum ibat. » Ubi dicit Chrysostomus quòd « stare in medio insidiantium et non apprehendi, divinitatis eminentiam ostendebat. » Et quod dicitur *Joan.*, VIII : « Jesus abscondit se et

lacte dit : « Il ne se cache pas dans un recoin du temple, comme un homme saisi de crainte ; il ne se réfugie pas derrière un mur ou une colonne ; mais se rendant invisible à ses ennemis par sa vertu divine, il sort en passant au milieu d'eux. » De tout cela il résulte d'une manière évidente que le Christ, par sa puissance divine, a opéré, quand il l'a voulu, de miraculeuses transformations dans les ames des hommes, non-seulement en les justifiant et en leur donnant la sagesse, ce qui appartient à la fin des miracles; mais encore en les attirant ou bien en les frappant de terreur et de stupéfaction, ce qui fait partie des miracles mêmes.

2° Le Christ était venu sauver le monde, et par sa vertu divine, et par le mystère de son Incarnation. Voilà pourquoi, dans la guérison des infirmes, il ne se contentoit pas souvent d'user de sa puissance divine, en opérant les guérisons par sa seule autorité, mais y employoit aussi le ministère de son humanité sainte. De là, sur cette parole, *Luc.*, IV : « Imposant à chacun les mains, il les guérissoit tous, » saint Cyrille dit : « Quoiqu'il eût pu comme Dieu chasser toutes les maladies par sa seule parole, il veut toucher les malades, pour nous montrer que sa chair renfermoit aussi un remède efficace. » Et sur cette autre parole : « Il met de la salive sur ses yeux, et lui imposant les mains... » saint Jean Chrysostôme (ou plutôt Victor d'Antioche) dit : « Il met de la salive sur les yeux de l'aveugle et lui impose les mains, afin de nous montrer que la parole divine jointe à l'action accomplit les miracles. La main est le symbole de l'action, et la salive celui de la parole. » Ce texte, *Joan.*, IX : « Il fit un peu de boue avec sa salive, et il en oignit les yeux de l'aveugle, » est ainsi expliquée *in Joan.*, tract. 44 : « Il fait un peu de boue avec sa salive, parce que le Verbe a été fait chair. » Il vouloit encore nous montrer par là que c'est lui-même qui a formé l'homme du limon de la terre, selon la remarque de saint Jean Chrysostôme *in Joan.* homil. 55. Il faut remarquer,

---

exivit de templo, ubi Theophilactus dicit : « Non abscondit se in angulo templi quasi timens, vel post murum aut columnam divertens ; sed divina potestate se invisibilem insidiantibus constituens, per medium illorum exivit. » Ex quibus omnibus patet, quòd Christus quando voluit, virtute divina animas hominum immutavit, non solùm justificando et sapientiam infundendo, quòd pertinet ad miraculorum finem ; sed etiam exteriùs alliciendo, vel terrendo, vel stupefaciendo, quod pertinet ad ipsa miracula.

Ad secundum dicendum, quòd Christus venerat salvare mundum, non solùm virtute divina, sed per mysterium Incarnationis ipsius. Et ideo frequenter in sanatione infirmorum non sola potestate divina utebatur, curando per modum imperii, sed etiam aliquid ad humanitatem ipsius pertinens apponendo. Unde, super illud *Luc.*, IV : « Singulis manus imponens, curabat omnes, » dicit Cyrillus : « Quamvis ut Deus potuisset omnes verbo pellere morbos; tangit tamen eos, ostendens propriam carnem efficacem ad præstanda remedia. » Et super illud *Marc.*, VIII : « Expuens in oculos ejus, impositis manibus, etc., » dicit Chrysostomus : « Spuit quidem et manus imponit cæco, volens ostendere quòd Verbum divinum operationi adjunctum miracula perficit. Manus enim operationis est ostensiva ; sputum, sermonis ex ore prolati. » Et super illud *Joan.*, IX : « Fecit lutum ex sputo et linivit lutum super oculos cæci, » dicit Augustinus tract. 44, *in Joan.* : « De saliva sua lutum fecit, quia Verbum caro factum est. » Vel etiam ad significandum, quòd ipse erat qui ex limo terræ hominem formaverat, ut Chrysostomus dicit Hom. LV, in *Joan.* Est autem circa miracula Christi consi-

au sujet des miracles du Christ, qu'il accomplissoit en général les œuvres les plus parfaites. Aussi, sur cette parole, *Joan.*, II : « Tout homme sert d'abord son meilleur vin, » le même saint Chrysostôme dit : « Les miracles du Christ sont tels qu'ils offrent plus de grandeur et d'utilité que les choses produites par la nature. » Le Christ rendoit instantanément aux infirmes une santé parfaite. L'Evangile dit, *Matth.*, VIII : « Et se levant aussitôt, elle se mit à les servir ; » et là-dessus saint Jérôme fait cette remarque : « La santé que le Seigneur confère revient tout entière à la fois, » ou bien restitue simultanément tout ce que la maladie avoit enlevé. Mais dans le cas spécial de l'aveugle-né, le contraire eut lieu, à cause du peu de foi de cet homme, comme le remarque saint Chrysostôme, ou plutôt le vénérable Bède : « Celui qu'il eût pu guérir entièrement et subitement avec une seule parole, il ne l'a guéri que peu à peu, afin de nous montrer la profondeur de l'aveuglement où le genre humain étoit tombé, si bien qu'il ne revient à la lumière qu'avec peine et par degrés, et afin de nous faire connoître aussi l'admirable travail de la grace, par laquelle sont amenés tous les développements qui conduisent l'homme à la perfection. »

3° Ainsi que nous l'avons déjà dit, c'est par sa vertu divine que le Christ opéroit des miracles. Or « les œuvres de Dieu sont parfaites, » *Deut.*, XXXII, 4. Mais une chose n'est parfaite qu'autant qu'elle atteint sa fin ; et la fin de la guérison extérieure opérée par le Christ, c'est la guérison de l'ame. Quand le Christ guérissoit donc le corps d'un homme, il convenoit qu'il guérît aussi son ame. Voilà pourquoi, sur cette parole, *Joan.*, VII : « J'ai totalement guéri un homme le jour du sabbat, » saint Augustin dit de cet homme, *in Joan.* tract. 30 : « Il fut guéri pour être sain du corps ; il crut, pour être sain de l'ame. » Le Sauveur dit formellement au paralytique : « Vos péchés vous sont remis ; » sur quoi saint Jérôme dit : « Cela nous fait comprendre que la plupart des infirmités cor-

---

derandum quòd communiter perfectissima opera faciebat. Unde super illud *Joan.*, II : « Omnis homo primum bonum vinum ponit, » dicit Chrysostomus Hom. XXI, *in Joan.* : « Talia sunt Christi miracula, ut multò his quæ per naturam fiunt, speciosiora et utiliora fiant. » Et similiter in instanti infirmis perfectam sanitatem conferebat ; unde, super illud *Matth.*, VIII : « Et surrexit, et ministrabat illis, » dicit Hieronymus : « Sanitas quæ confertur à Domino, tota simul redit, » (vel totum simul reddit). Specialiter autem in illo cæco contrarium fuit, propter infidelitatem ipsius, ut Chrysostomus dicit, vel sicut Beda dicit : « Quem uno verbo totum simul curare poterat, paulatim curat, ut magnitudinem humanæ cæcitatis ostendat, quæ vix et quasi per gradus ad lucem redeat, et gratiam suam nobis indicet, per quam singula perfectionis incrementa adjuvat. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est, Christus miracula faciebat virtute divina. *Dei autem perfecta sunt opera*, ut dicitur *Deut.*, XXXII. Non est autem aliquid perfectum, si finem non consequatur ; finis autem exterioris curationis per Christum factæ, est curatio animæ. Et ideo non conveniebat Christo, ut alicujus corpus curaret nisi ejus curaret animam. Unde, super illud *Joan.*, VII : « Totum hominem sanum feci in sabbato, » dicit Augustinus tract. 30, *in Joan.*, quòd « curatus est, ut sanus esset in corpore ; et credidit, ut sanus esset in anima. » Specialiter autem paralytico dicitur : « Dimittuntur tibi peccata, » quia, ut Hieronymus dicit super *Matth.*, « in

porelles nous sont attirées par nos péchés. C'est pour cela, sans doute, que les péchés sont d'abord remis, afin que la cause de l'infirmité étant une fois détruite, la santé nous soit rendue. » Et de là cette recommandation du Sauveur, *Joan.*, V, 14 : « Ne péchez plus désormais, de peur qu'il ne vous arrive quelque chose de pire. » « Nous apprenons par là, dit saint Chrysostôme, *in Joan.*, homil. XXXVII, que la maladie de cet homme provenoit de ses péchés. » Le même saint docteur dit, *Super Matth.*, homil. XXXIX : « Autant l'ame est supérieure au corps, autant la rémission des péchés est un bienfait plus grand qu'une guérison corporelle; mais comme cela n'est pas une chose manifeste, le Christ fait une action plus manifeste, quoique bien inférieure, comme un signe de ce qui est plus grand, mais caché. »

4° Sur cette parole du Sauveur, *Matth.*, IX : «Faites en sorte que nul ne le sache, » saint Chrysostôme dit, *Super Matth.*, homil. XXXIII : « Ce qu'il dit en cet endroit n'est nullement contraire à ce qu'il dit dans une autre circonstance : Allez et publiez la gloire de Dieu. Il nous enseigne par là à imposer silence à ceux qui veulent nous louer pour nous-mêmes; mais s'il s'agit de procurer la gloire de Dieu, nous ne devons pas les empêcher, mais plutôt les encourager dans une telle conduite. »

ARTICLE IV.

Y a-t-il rien de contraire à l'ordre dans les miracles opérés par le Christ sur les créatures irraisonnables?

Il paroît qu'il y a quelque chose de contraire à l'ordre dans les miracles opérés par le Christ sur les créatures irraisonnables. 1° Les bêtes sont des êtres plus parfaits que les plantes. Or il est un miracle que le Christ a fait sur ce dernier ordre d'êtres, quand à sa parole le figuier se sécha, comme il est rapporté *Matth.*, XXI. Donc il paroît que Christ

---

tur ex hoc nobis intelligentia propter peccata plerasque evenire corporum debilitates. Et ideo forsitan prius dimittuntur peccata, ut causis debilitatis ablatis, sanitas restituatur. » Unde et *Joan.*, V, dicitur : « Jam noli ampliùs peccare, ne deterius tibi aliquid contingat. » Ubi dicit Chrysostomus Hom. XXXVII, *in Joan.* : « Discimus quòd ex peccatis nata erat ei ægritudo. » Quamvis autem, ut Chrysostomus dicit super *Matth.*, Hom. XXXIX : « Quanto anima est potior corpore, tantò peccatum dimittere majus sit, quàm corpus sanare; quia tamen illud non est manifestum, facit minus, quod est manifestius, ut demonstraret majus, et non manifestum. »

Ad quartum dicendum, quòd super illud *Matth.*, IX : « Videte ne quis sciat, » dicit Chrysostomus Hom. XXXIII, *in Matth.* : « Non esse hoc contrarium, quod hic dicitur ei quod alteri dicit : Vade et annuntia gloriam Dei. Erudit enim nos prohibere eos qui volunt nos propter nos laudares; si autem ad Deum gloria refertur, non debemus prohibere, sed magis injungere ut hoc fiat. »

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter Christus fecerit miracula circa creaturas irrationales.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irrationales. Bruta enim animalia sunt nobiliora plantis. Sed Christus fecit aliquod miraculum circa plantas, puta cùm ad verbum ejus est siccata ficulnea, ut dicitur *Matth.*,

auroit dû aussi faire des miracles sur les animaux privés de raison.

2° Pour qu'un châtiment soit juste, il doit être précédé d'une faute. Or ce n'étoit pas la faute du figuier si le Christ n'y trouva pas de fruits, puisque ce n'étoit pas alors la saison. Donc c'est à tort qu'il fit sécher cet arbre.

3° L'eau et l'air sont placés entre le ciel et la terre. Or il est des miracles que le Christ a faits dans le ciel, comme on l'a vu plus haut; il en a fait également sur la terre, temoin le tremblement de terre qui eut lieu à sa passion. Il paroît donc qu'il auroit dû aussi faire des miracles sur l'air et sur l'eau; diviser la mer, par exemple, comme le fit Moïse, *Exod.*, XIV, ou bien un fleuve, comme l'ont fait Josué et Elie; ou bien encore faire éclater la foudre dans les airs, à l'exemple de ce dernier prophète, et de ce qui avoit eu lieu sur le mont Sinaï.

4° Les œuvres miraculeuses rentrent dans le gouvernement que la divine Providence exerce sur le monde. Or un tel gouvernement présuppose la création. C'est donc à tort que le Christ est allé jusqu'à créer dans ses miracles, comme lorsqu'il multiplia les pains. Il paroît donc qu'il y a quelque désordre dans les miracles opérés par le Christ sur les créatures irraisonnables.

Mais le contraire résulte de ce que le Christ est la sagesse même de Dieu; et il est écrit de cette sagesse, *Sap.*, VIII, 1 : « Elle dispose tout avec suavité. »

(Conclusion. — Le Christ devoit opérer des miracles, non-seulement sur les hommes, mais encore sur les créatures irraisonnables, afin de mieux faire éclater sa divinité, à laquelle toutes choses sont soumises.)

Les miracles du Christ avoient pour objet, comme nous l'avons dit plusieurs fois, de manifester la vertu de la divinité résidant en lui, et cela

---

XXI. Ergo videtur quòd etiam circa animalia bruta, miracula facere debuisset.

2. Præterea, pœna non justè infertur nisi pro culpa. Sed non fuit culpa ficulneæ, quòd in ea Christus fructum non invenit, quando non erat tempus fructuum. Ergo videtur quòd inconvenienter eam siccaverit.

3. Præterea, aqua et aer sunt in medio cœli et terræ. Sed Christus aliqua miracula fecit in cœlo, sicut suprà dictum est; similiter etiam in terra, quando in ejus passione terra mota est. Ergo videtur quòd etiam in aere et aqua aliqua miracula facere debuerit; ut mare dividere, sicut fecit Moyses *Exod.*, XIV; vel etiam flumen, sicut fecerunt Josue cap. 3, et Helias IV. *Reg.*, II; et ut fierent in aere tonitrua, sicut factum est in monte Sinai, quando lex dabatur, *Exod.*, XIX, et sicut Helias fecit III. *Reg.*, XVIII.

4. Præterea, opera miraculosa pertinent ad opus gubernationis mundi per divinam providentiam. Hoc autem opus præsupponit creationem. Inconveniens ergo videtur, quòd Christus in suis miraculis usus est creatione, quando scilicet multiplicavit panes. Non ergo convenientia videntur fuisse ejus miracula circa irrationales creaturas.

Sed contra est, quòd Christus est Dei Sapientia (1), de qua dicitur *Sap.*, VIII, quòd « disponit omnia suaviter. »

(Conclusio. — Non modo in hominibus, sed etiam circa irrationales creaturas oportuit Christum miracula facere, ut ejus magis ostenderetur divinitas, cui omnia subjecta sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, miracula Christi ad hoc ordinabantur, quòd virtus divinitatis cognosceretur in ipso.

(1) Ut Apostolus eum vocat, I. *ad Cor.*, I, vers. 24.

en vue de procurer le salut des hommes. Or il est essentiel à la vertu divine que toute créature lui soit soumise. Il convnoit donc que le Christ fît des miracles sur tous les genres de créatures; sur les créatures irraisonnables, par conséquent, aussi bien que sur les hommes (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les animaux privés de raison ont quelque chose de commun avec l'homme, puisqu'ils appartiennent au même genre; et nous savons qu'ils furent créés le même jour. Or, comme le Christ avoit fait un grand nombre de miracles sur les corps humains, il n'étoit pas nécessaire qu'il en fît aussi sur les corps des animaux, si l'on considère surtout que la nature sensible et corporelle est la même de part et d'autre, et principalement en ce qui regarde les animaux qui vivent sur la terre. Quant aux poissons, comme ils vivent dans l'eau, ils diffèrent davantage de la nature humaine, aussi furent-ils faits dans un autre jour. Le Christ fait également des miracles spéciaux sur les poissons; ainsi dans la pêche extraordinaire rapportée, *Luc.*, V, et *Joan.*, ult., puis au sujet du poisson qui fut pris par saint Pierre et dans lequel il trouva une pièce de monnaie, *Matth.*, XVII. Si les porcs se précipitèrent dans la mer, on ne doit pas voir en cela une opération miraculeuse et divine; c'est là le fait des démons agissant par une permission de Dieu.

2° Saint Chrysostôme dit, *Super Matth.*, homil. LXIX : « Quand le Seigneur opère de tels prodiges sur les plantes ou sur les bêtes, n'allez pas demander s'il étoit juste, par exemple, que le figuier fût frappé de mort, sous prétexte que ce n'étoit pas alors la saison des fruits; il y auroit de la démence dans une semblable question; il n'y a là ni faute ni châtiment; considérez seulement le miracle et admirez la puissance de celui qui le fait. » Le Créateur ne sauroit non plus commettre d'injustice envers l'homme qui possède de tels objets, quand il use de sa créature pour le

(1) Jésus-Christ étant Dieu, son pouvoir devoit s'étendre à toutes les créatures, aux créatures privées de raison, par conséquent, aussi bien qu'aux substances spirituelles, selon

---

ad hominum salutem. Pertinet autem ad virtutem divinitatis ut omnis creatura sit ei subjecta. Et ideo in omnibus creaturarum generibus miracula eum facere oportuit, et non solùm in hominibus, sed etiam in irrationabilibus creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quòd animalia bruta propinquè se habent secundùm genus ad hominem; unde et in eodem die cum homine facta sunt. Et quia circa corpora humana multa miracula fecerat, non oportebat quòd circa corpora brutorum animalium aliqua miracula faceret; præsertim quia quantùm ad naturam sensibilem et corporalem, eadem ratio est de [illegible] et de aliis animalibus, præcipuè [illegible]estribus. Pisces autem cùm vivant in aqua, [illegible]tura hominum differunt; unde et alio die sunt facti. In quibus miraculum Christus fecit, in copiosa piscium captura, ut legitur *Luc.*, V et *Joan.*, ult., et etiam in pisce quem Petrus cœpit, et in eo invenit staterem. Quòd autem porci in mare præcipitati sunt, non fuit operatio divini miraculi, sed operatio dæmonum ex permissione divina.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit super *Matth.*, Hom. LXIX, « cum in plantis vel brutis aliquid tale Dominus operatur, non quæras qualiter justè siccata est ficus, si tempus non erat; hoc enim quærere est ultimæ dementiæ; quia scilicet in talibus non invenitur culpa et pœna; sed miraculum inspice, et admirare miraculi factorem. » Nec facit creator injuriam possidenti, si creatura sua suo arbitrio utatur ad aliorum salutem; sed

salut de ses enfants. Disons plutôt avec saint Hilaire, *Super Matth.*, can. 21 : « Là se trouve une preuve de la bonté du Seigneur ; car lorsqu'il veut donner un exemple du salut qu'il est venu porter à l'homme, il fait éclater sa puissance sur les corps humains ; et quand il veut nous laisser entrevoir sa juste sévérité contre ceux qui résistent opiniâtrement à sa grace, il nous montre un signe de l'avenir en frappant un arbre de mort. » Et ce miracle est d'autant plus instructif, selon la pensée de saint Chrysostôme, que l'arbre dont il s'agit est un figuier, celui de tous les arbres qui possède l'humidité la plus abondante.

3° Quand il l'a jugé convenable, le Christ a fait aussi des miracles sur l'eau et sur l'air, quand, par exemple, « il commanda aux vents et à la mer, et qu'il se fit un calme profond, » *Matth.*, VIII, 26. Mais il ne convenoit pas à celui qui étoit venu rétablir en toutes choses l'ordre et la tranquillité, de bouleverser les airs ou de diviser les eaux. Voilà pourquoi l'Apôtre dit, *Hebr.*, XII, 18 : « Vous ne vous êtes pas approché d'une montagne visible, d'un feu brûlant, d'un tourbillon, d'un nuage épais et d'une tempête. » A sa mort néanmoins le voile du temple est déchiré, pour montrer que les mystères de la loi étoient maintenant révélés ; les tombeaux s'ouvrirent, pour nous faire comprendre qu'en mourant il redonnoit la vie aux morts; la terre trembla et les rochers se fendirent, pour nous annoncer que les cœurs des hommes, aussi durs que la pierre, seroient amollis par sa passion, et que le monde entier, par la vertu de cette même passion, seroit ramené au bien.

l'expression de notre saint auteur, et aux créatures raisonnables, c'est-à-dire aux hommes, objet ultérieur et final des merveilles qu'il accomplissoit. Les difficultés qu'on a pu élever sur les effets produits par les miracles de ce dernier genre, s'évanouissent et disparoissent devant l'éclat de la Majesté divine, que revêt, aux yeux de la postérité comme des contemporains, la personne adorable du Rédempteur des hommes.

---

magis, ut Hilarius dicit super *Matth.*, can. 21, « in hoc bonitatis dominicæ argumentum reperimus; nam ubi afferri voluit procuratæ per se salutis exemplum, virtutis suæ potestatem in humanis corporibus exercuit; ubi verò in contumaces formam severitatis constituebat, futuri speciem damno arboris indicavit; » et præcipuè, ut Chrysostomus dicit, in ficulnea, quæ est humidissima, ut miraculum majus appareat (1).

Ad tertium dicendum, quòd Christus etiam in aqua et in aere fecit miracula quæ sibi conveniebant; quando scilicet, ut legitur *Matth.*, VIII, « imperavit ventis et mari, et facta est tranquillitas magna. » Non autem conveniebat ei qui omnia in statum pacis et tranquillitatis revocare venerat, ut vel turbationem aeris, vel divisionem aquarum faceret. Unde Apostolus dicit *Heb.*, XII : « Non accessistis ad tractabilem montem et accensibilem ignem, (2) et turbinem, et caliginem, et procellam. » Circa passionem tamen divisum est velum, ad ostendendum reserationem mysteriorum legis; aperta sunt monumenta, ad ostendendum quòd per ejus mortem, mortuis vita daretur; terra mota est, et petræ scissæ sunt, ad ostendendum quòd lapidea hominum corda per ejus passionem emollirentur, et quòd totus mundus virtute passionis ejus erat in melius commutandus.

(1) Quod nimirum tam citò non obstante humiditate naturali, quam præ cæteris plantis maximam habet, exsiccata sit et ad radices usque arefacta.

(2) Juxta græcum τῷ κεκαυμένῳ πυρί; non ut exemplaria quædam habent, *accessibilem;* quamvis ex veteribus et corruptis bibliis ita in eum locum explicuerit S. Thomas *accessibilem ignem*, id est, *certo loco positum, ad quem posset accedi*, ut lect. 4 videre est.

4° La multiplication des pains n'est pas précisément un acte créateur ; elle eut lieu par l'addition d'une matière étrangère changée en la substance du pain. De là ce que dit saint Augustin *Super Joan.*, tract. 24 : « Sa puissance multiplie les moissons avec un petit nombre de grains, et par la même puissance les cinq pains se multiplient dans ses mains. » Or c'est évidemment par voie de conversion que les grains semés produisent des moissons abondantes.

QUESTION XLV.

De la transfiguration du Christ.

Tel est le miracle dont nous avons à traiter ici ; et sur ce sujet on demande quatre choses : 1° Convenoit-il que le Christ se transfigurât ? 2° La clarté de sa transfiguration étoit-elle la même que celle de la gloire ? 3° Convenoit-il que la transfiguration eût lieu devant ceux qui en furent les témoins ? 4° Cenvenoit-il que la voix du Père rendît témoignage au Fils dans cette circonstance ?

ARTICLE I.

Convenoit-il que le Christ se transfigurât ?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que le Christ se transfigurât. 1° Un corps réel ne sauroit revêtir diverses figures, cela n'appartient qu'à un corps fantastique. Or le corps du Christ étoit réel et non fantastique, comme il

---

Ad quartum dicendum, quòd multiplicatio panum non est facta per modum creationis, sed per additionem extraneæ materiæ in panes conversæ. Unde Augustinus super *Joan.*, dicit : « Unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes. » Manifestum est autem quòd per conversionem grana multiplicantur in segetes.

QUÆSTIO XLV.

De transfiguratione Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de transfiguratione Christi.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm conveniens fuerit Christum transfigurari. 2° Utrùm claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa. 3° De testibus transfigurationis. 4° De testimonio paternæ vocis.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerit conveniens Christum transfigurari.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit conveniens Christum transfigurari. Non enim competit vero corpori ut in diversas figuras mutetur, sed corpori phantastico. Corpus autem Christi non fuit phantasticum, sed

(1) De his etiam *Opusc.* LX, cap. 16.

a été démontré plus haut. Donc ce corps n'auroit pas dû être transfiguré.

2° La figure se range dans la quatrième espèce des qualités; tandis que la clarté est comprise dans la troisième, puisque c'est là une qualité sensible. Donc on ne doit pas appeler transfiguration la clarté dont le Christ se revêt au Thabor.

3° Les propriétés des corps glorieux sont au nombre de quatre, comme il sera démontré plus tard, l'impassibilité, l'agilité, la subtibilité et la clarté. Le Christ ne devoit donc pas se transfigurer par la clarté plutôt que par les autres propriétés glorieuses.

Mais le contraire repose sur l'autorité de l'Evangile; car nous voyons, *Matth.*, XVII, que Jésus se transfigura en présence de trois de ses disciples.

(Conclusion. — Il convenoit que le Christ dans sa transfiguration nous laissât entrevoir la gloire de sa résurrection et de la nôtre.)

En annonçant à ses disciples les tourments de sa passion, le Christ vouloit les engager à le suivre. Mais pour entrer résolument et marcher droit dans une voie, faut-il au moins un peu en connoître le but ou la fin; l'archer ne lancera pas bien sa flèche, s'il n'a d'abord vu le but qu'il doit atteindre. Saint Thomas disoit au Sauveur, *Joan.*, XIV, 5 : « Maître, nous ne savons où vous allez, comment pourrions-nous connoître la voie? » Cette connoissance est surtout nécessaire quand la voie est difficile et ardue, le voyage laborieux, le but agréable. Or c'est par sa passion que le Christ est parvenu à la gloire, non précisément de l'ame, puisqu'il a possédé celle-là dès l'instant de sa conception, mais du corps; ce que l'Evangile dit formellement, *Luc.*, ult., 26 : « Le Christ devoit souffrir toutes ces choses, et entrer ainsi dans sa gloire. » Il conduit au même but ceux qui marchent sur les traces de sa passion, selon cette parole, *Act.*, XIV,

---

verum, ut suprà habitum est (1). Ergo videtur quòd transfigurari non debuerit.

2. Præterea, figura est in quarta specie qualitatis. Claritas autem est in tertia, cùm sit sensibilis qualitas. Assumptio ergo claritatis à Christo, *transfiguratio* dici non debet.

3. Præterea, corporis gloriosi sunt quatuor dotes, ut infrà dicetur, scilicet impassibilitas, agilitas, subtilitas et claritas. Non ergo debuit transfigurari magis secundùm assumptionem claritatis, quàm secundùm assumptionem aliarum dotium.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, XVII, quòd « Jesus transfiguratus est » ante tres discipulorum suorum.

(Conclusio. — Conveniens fuit ut Christus sua transfiguratione gloriam suæ et aliorum resurrectionis ostenderet.)

Respondeo dicendum, quòd Dominus discipulis suis præmuntiata sua passione, induxerat eos ad suæ passionis sequelam. Oportet autem ad hoc quòd aliquis directè procedat in via, quòd fidem aliqualiter præcognoscat; sicut sagittator non rectè jaciet sagittam, nisi prius signum prospexerit in quod jaciendum est. Unde et Thomas dixit *Joan.*, XIV : « Domine, nescimus quò vadis, et quomodo possumus viam scire? » Et hoc præcipuè necessarium est, quando via est difficilis et aspera, et iter laboriosum, finis verò jucundus. Christus autem per suam passionem ad hoc pervenit ut gloriam obtineret, non solum animæ, quam habuit à principio suæ conceptionis, sed etiam corporis, secundum illud *Luc.*, ult. : « Hæc oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam. » Ad quam etiam perducit eos qui vestigia suæ

(1 Quæst. nimirum 5, art. 1, contra illos qui corpus tantùm fictitium et imaginarium ei tribuebant.

21 : « Il faut que nous passions par un grand nombre de tribulations pour entrer dans le royaume des cieux. » Voilà pourquoi il convenoit qu'il montrât à ses disciples un rayon de sa gloire, c'est-à-dire qu'il se transfigurât à leurs yeux; il leur montroit ainsi le modèle selon lequel il doit réformer les siens, comme le dit l'Apôtre, *Philipp.*, III, 21 : « Il réformera notre corps humilié, en le rendant conforme à son corps glorieux. » Ce qui fait dire à Bède : « C'est par une miséricordieuse disposition de la Providence qu'il leur a été donné de contempler un instant et de goûter en passant cette joie qui demeure à jamais, afin qu'ils soutinssent avec plus de force les assauts de l'adversité (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jérôme dit, *Super Matth.* : « On ne doit pas s'imaginer que le Christ en se transfigurant ait perdu sa première forme ou sa figure ordinaire, ni qu'il ait cessé d'avoir un corps réel pour prendre un corps spirituel ou aérien. L'Evangéliste nous fait assez connoître en quoi consiste cette transformation quand il dit : sa face resplendit comme le soleil, ses vêtements devinrent blancs comme la neige. Là où il ne s'agit que de la splendeur du visage et de la blancheur des vêtements, il n'y a pas changement de substance, mais seulement de gloire. »

2° Par figure on entend la surface d'un corps; car la figure est constituée par la limite ou les limites qui terminent un corps quelconque. De même donc que la couleur existe à la surface des corps et revêt par la

(1) Les hautes et profondes convenances du mystère de la transfiguration éclatent encore sous un autre rapport, si l'on compare la nouvelle loi à la loi ancienne. Moïse, l'organe et le ministre de celle-ci, subit une sorte de transfiguration dans son entrevue avec le Seigneur sur la montagne sainte. Ne falloit-il pas aussi que le Christ, qui n'agissoit plus comme serviteur, mais comme Maître, revêtît un éclat surnaturel et divin, pour consacrer sa mission dans la pensée des Juifs en particulier, et de tous les hommes sans exception? Cet éclat ne devoit-il pas être d'autant plus grand que la loi étoit plus parfaite et plus universelle? C'est encore là un signe de l'harmonie qui règne entre les deux Testaments, et de l'incomparable supériorité du second sur le premier. Cette pensée du reste est de l'apôtre saint Paul : « Si le ministère de la lettre gravée sur des pierres, qui étoit un ministère de mort, a été accompagné d'une telle gloire, que les enfants d'Israël ne pouvoient regarder le visage de Moïse,... combien le ministère de l'esprit ne devoit-il pas être plus glorieux? » II *Cor.*, III, 7 et 8.

---

passionis sequuntur, secundum illud *Act.*, XIV : « Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum cœlorum. » Et ideo conveniens fuit ut discipulis suis gloriam suæ claritatis ostenderet, quod est ipsum transfigurari; cui suos configurabit, secundum illud *Philipp.*, III : « Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ. » Unde Beda dicit super *Marc.* : « Piâ provisione factum est, ut contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibata, fortiùs adversa tolerarent. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit super *Matth.*, « nemo putet Christum per hoc quòd transfiguratus dicitur, pristinam formam et faciem prodidisse, vel amisisse corporis veritatem, et assumpsisse corpus spirituale vel aereum. Sed quomodo transformatus sit, Evangelista demonstrat dicens : *Resplenduit facies ejus sicut sol; vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix.* Ubi splendor faciei ostenditur, et candor describitur vestium, non substantia tollitur, sed gloria commutatur. »

Ad secundum dicendum, quòd figura circa extremitatem corporis consideratur; est enim figura quæ termino vel terminis comprehenditur. Et ideo omnia illa quæ circa extremitatem

même leur figure, c'est là également que brille leur clarté quand il s'agit d'un corps non transparent. La clarté dont le Christ se revêt peut donc légitimement être appelée transfiguration.

3° Parmi les quatre propriétés des corps glorieux, une seule est inhérente à la personne elle-même ; les autres trois ne se manifestent que dans un acte, un mouvement ou une impression reçue. Or le Christ a donné des preuves en lui-même de chacune de ces trois propriétés : de l'agilité, quand il marche sur la surface des eaux; de la subtilité, quand il sort du sein virginal de Marie ; de l'impassibilité, quand il échappe sain et sauf aux mains des Juifs qui veulent le précipiter de la montagne, ou le lapider. Et néanmoins on ne dit pas qu'il ait été transfiguré dans de telles circonstances; la clarté seule mérite cette qualification, parce que elle seule modifie l'aspect de la personne elle-même.

ARTICLE II.

La clarté du Christ dans sa transfiguration est-elle la clarté glorieuse?

Il paroît que cette clarté ne fut pas la même que celle de la gloire. 1° Sur cette parole de l'Evangile, *Matth.*, XVII : « Il se transfigura devant eux, » une Glose qui porte le nom de Bède s'exprime ainsi : « Ce n'est pas l'immortalité qu'il montra dans un corps mortel, c'est une clarté semblable à celle de l'immortalité future. » Or la clarté glorieuse est la même que celle de l'immortalité. Ce n'est donc pas celle-là que le Christ laissa briller aux yeux de ses disciples.

2° Sur cette parole, *Luc.*, IX : « Ils ne mourront pas qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu, » la Glose également tirée de Bède entend par ces derniers mots « la glorification du corps dans une représentation imagi-

---

corporis considerantur, ad figuram quodammodo pertinere videntur. Sicut autem color, ita et claritas corporis non transparentis, in ejus superficie attenditur. Et ideo assumptio claritatis *transfiguratio* dicitur.

Ad tertium dicendum, quòd inter prædictas quatuor dotes sola claritas est qualitas ipsius personæ in seipsa; aliæ verò tres dotes non percipiuntur nisi in aliquo actu, vel motu seu passione. Ostendit igitur Christus in seipso aliqua illarum trium dotium indicia : putà *agilitatis*, cùm supra undas maris ambulavit; *subtilitatis*, quando de clauso utero Virginis exivit; *impassibilitatis*, quando de manibus Judæorum vel præcipitare vel lapidare eum volentium, illæsus evasit. Nec tamen propter illas transfiguratus dicitur, sed propter solam claritatem, quæ pertinet ad aspectum personæ ipsius.

ARTICULUS II.

Utrùm claritas Christi in transfiguratione fuerit claritas gloriosa.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd illa claritas non fuerit claritas gloriosa. Dicit enim quædam Glossa Bedæ super illud *Matth.*, XVII : « Transfiguratus est coram eis, etc.; » « In corpore (inquit) mortali, ostendit non immortalitatem, sed claritatem similem futuræ immortalitati (2). » Sed claritas gloriæ est claritas immortalitatis. Non ergo illa claritas quam Christus discipulis ostendit, fuit claritas gloriæ.

2. Præterea, super illud *Luc.*, IX : « Non gustabunt mortem donec videant regnum Dei, » dicit Glossa Bedæ : « Id est glorificationem

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 16, qu. 2, art. 2.

(2) Ex manuscripta tantùm qua utebatur S. Thomas, non ex moderna vel impressa sumptum est; nec exprimitur ibi Bedæ nomen, ut nec his verbis apud illum occurrit.

naire de la béatitude à venir. » Or l'image d'une chose n'est pas la chose elle-même. Donc la clarté de la transfiguration ne fut pas celle de la béatitude.

3° La clarté glorieuse ne peut exister que dans un corps humain. Or la clarté de la transfiguration brilla, non-seulement dans le corps du Christ, mais encore dans ses vêtements et dans la nuée lumineuse qui enveloppa les disciples. Donc cette clarté ne fut pas celle de la gloire.

Mais saint Jérôme dit, au contraire, en commentant le même texte de saint Matthieu : « Tel qu'il sera au jugement dernier, tel il parut aux yeux de ses apôtres. » Et sur cette autre parole, *Matth.* XVI : « Jusqu'à ce qu'ils voient le Fils de l'homme venant dans sa puissance royale, » saint Chrysostôme dit, *Homil.* LVII : « Voulant leur montrer quelle est cette gloire dans laquelle il doit venir à la fin des temps, il leur en révéla dès la vie présente ce qu'il leur étoit possible d'en percevoir, afin que la mort du Seigneur ne les plongeât pas dans une trop grande tristesse. »

(Conclusion. — La clarté dont le Christ parut revêtu dans sa transfiguration, fut la même quant à l'essence que celle de la gloire, mais non quant au mode, puisque ce ne fut là qu'une impression passagère.)

La clarté dont le Christ se revêtit dans sa transfiguration fut la même que celle de la gloire quant à l'essence, mais non quant au mode d'être. En effet, la clarté d'un corps glorieux émane de la clarté de l'ame, comme le dit saint Augustin dans une lettre à Dioscore. De même la clarté dont fut revêtu le corps du Christ dans la transfiguration, dérivoit de la gloire de son ame, et en même temps de sa divinité, selon la pensée de saint Jean Damascène. Si dès l'instant de la conception du Christ, la gloire de son ame ne rejaillit pas sur son corps, c'est par une disposition spéciale de la sagesse divine, qui vouloit que le Christ accomplît les mystères de notre rédemption dans un corps passible et mortel, comme nous

---

corporis in imaginaria repræsentatione futuræ beatitudinis. » Sed imago alicujus rei non est ipsa res. Ergo claritas illa non fuit claritas beatitudinis.

3. Præterea, claritas gloriæ non est nisi in corpore humano. Sed claritas illa transfigurationis apparuit non solùm in corpore Christi, sed etiam in vestimentis ejus, et in nube lucida quæ discipulos obumbravit. Ergo videtur quòd illa claritas non fuerit claritas gloriæ.

Sed contra est, quod super illud *Matth*, XVII : « Transfiguratus est ante eos, » dicit Hieronymus : « Qualis futurus est tempore judicii, talis apostolis apparuit. » Et super illud *Matth.*, XVI : « Donec videant Filium hominis venientem in regno suo, » dicit Chrysostomus (Homil. LVII) : « Volens monstrare quid est illa gloria in qua postea venturus est, eis in præsenti vita revelavit, sicut possibile erat eos discere, ut neque in Domini morte jam doleant. »

(Conclusio. — Claritas quam Christus in sua transfiguratione ostendit, fuit gloriæ claritas essentialiter, licèt non secundùm modum, cùm fuerit per modum transeuntis passionis.)

Respondeo dicendum, quòd claritas illa quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriæ quantum ad essentiam, non tamen quantum ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animæ claritate, sicut Augustinus dicit in *Epist. ad Dioscorum.* Et similiter claritas corporis Christi in transfiguratione derivata est et à divinitate ipsius (ut Damascenus dicit), et à gloria animæ ejus. Quòd enim à principio conceptionis Christi gloria animæ non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostræ redemptionis expleret

l'avons dit quæst. XIV, art. 1. Mais cela n'enlevoit pas au Christ le pouvoir de faire rayonner sur son corps la gloire de son ame. Et ce pouvoir, il en usa dans sa transfiguration. Cela n'eut pas lieu néanmoins de la même manière que dans un corps glorifié; car dans un tel corps la clarté de l'ame est reçue comme une propriété permanente; de telle sorte que cet état corporel n'est pas une chose miraculeuse dans un corps glorieux. Mais dans la transfiguration la clarté dont le corps du Christ fut revêtu, dériva de son ame et de sa divinité, non comme une propriété immanente et affectant le corps lui-même; elle ne fut plutôt qu'une impression transitoire, semblable à ce qui se passe dans l'air quand il est illuminé par les rayons du soleil. Par conséquent, cet éclat dont brilla le corps du Christ fut un vrai miracle, analogue à celui qu'il opéroit en marchant sur les flots de la mer. De là ce que dit saint Denis dans sa lettre à Caïus : « Le Christ accomplissoit d'une manière supérieure à la nature humaine les actes de cette même nature; c'est ce que nous montre la conception surnaturelle de la Vierge, et la surface mobile de l'eau soutenant le poids d'un corps terrestre et matériel. » Il ne faut donc pas dire avec Hugues de St.-Victor que le Christ a pris les quatre propriétés des corps glorieux : la clarté, dans sa transfiguration; l'agilité, en marchant sur la mer; la subtilité, en sortant du sein virginal de Marie; l'impassibilité, lorsque dans la cène il donne son corps à manger à ses disciples sans néanmoins le diviser; et cela ne peut pas être dit parce que le mot propriété désigne ici une qualité immanente dans les corps glorieux. C'est par miracle qu'il revêtit de semblables propriétés. Il se passe quelque chose de pareil quant à l'ame quand Paul voit Dieu dans son ravissement, comme nous l'avons expliqué, II, II, quæst. LXXV, art. 13 (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce mot de la Glose ne prouve pas que

(1) Nous avons déjà vu dans notre saint auteur et dans saint Augustin, dont les expressions

---

mysteria, sicut suprà dictum est (qu. 14, art. 1, ad 1). Non tamen per hoc adempta est Christo potestas derivandi gloriam animæ ad corpus. Et hoc quidem fecit, quantum ad gloriæ claritatem in transfiguratione; aliter tamen quàm in corpore glorificato, nam ad corpus glorificatum redundat claritas ab anima, sicut qualitas quædam permanens, corpus afficiens : unde fulgere corporaliter non est miraculosum in corpore glorioso. Sed ad corpus Christi in transfiguratione derivata est claritas à divinitate et anima ejus, non per modum qualitatis immanentis et afficientis ipsum corpus, sed magis per modum passionis transeuntis; sicut cùm aer illuminatur à sole. Unde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens, miraculosus fuit, sicut et hoc ipsum quòd ambulavit super undas maris. Unde Dionysius dicit in Epist. IV *ad Caium :* « Super hominem operabatur Christus ea quæ sunt hominis; et hoc monstrat Virgo super naturaliter concipiens, et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem. » Unde non est dicendum (sicut Hugo de S. Victore dicit), quòd Christus assumpsit quatuor dotes : *claritatis,* in transfiguratione; *agilitatis.* ambulando super mare; *subtilitatis,* egrediendo de clauso utero Virginis; et *impassibilitatis,* in cœna, quando dedit corpus suum ad edendum, sine hoc quòd divideretur; quia dos nominat quamdam qualitatem immanentem corpori glorioso. Sed miraculosè habuit ea quæ pertinent ad dotes. Et est simile quantum ad animam de visione, qua Paulus vidit Deum in raptu, ut in II. part. dictum est (seu 2, 2, qu. 75, art. 13, ad 2).

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illo verbo

la clarté du Christ dans la transfiguration n'ait pas été la clarté de la gloire; on veut dire seulement qu'elle n'a pas été celle d'un corps glorieux, par la raison que le corps du Christ n'étoit pas encore immortel. De même qu'une disposition spéciale de la providence a fait que dans le Christ la gloire de l'ame n'ait pas rejailli sur le corps, une semblable disposition a pu faire aussi que cette gloire se soit communiquée à la partie matérielle quant à la clarté seulement, et non quant à l'impassibilité.

2° En disant que cette clarté étoit l'image de celle de la gloire, nous n'avons pas voulu dire qu'elle fût la clarté glorieuse elle-même, mais seulement qu'elle représentoit cette perfection de la gloire qui doit un jour être aussi le partage du corps.

3° De même que la clarté qui brilla dans le corps du Christ représentoit celle dont il devoit jouir plus tard, de même la clarté de ses vêtements représentoit celle qui doit briller dans les saints, laquelle sera distincte de celle du Christ, comme la clarté de la neige, par exemple, est distincte de celle du soleil. De là ce que dit saint Grégoire, *Moral.* XXXII, 5 : « Les vêtements du Christ devinrent lumineux, parce que dans la splendeur suprême de la patrie les saints revêtus de l'éclat de la justice seront unis à ce divin Sauveur. » Et il ne faut pas s'étonner si les vêtements figurent les justes qui doivent lui être unis de la sorte, puisqu'il est écrit, *Isa.*, XLIX, 18 : « Vous vous revêtirez d'eux tous comme d'un ornement. » Quant à la nuée lumineuse, elle symbolise la gloire et la féconde vertu de l'Esprit saint, ainsi que parle Origène, dont les saints seront couverts dans la patrie future. On pourroit encore y voir une figure de la clarté

mêmes ont été citées à l'appui de cette doctrine, que la gloire du corps dans la patrie céleste, ne sera qu'un rejaillissement de la gloire de l'ame. C'est ce qui a été établi, soit dans la première partie, au sujet de l'état des ames séparées et attendant la résurrection universelle, soit dans cette troisième partie, à propos de la gloire que le Christ a pu mériter pour son corps. Le sentiment développé dans cette thèse est donc une application et une conséquence des principes antérieurement développés. Ce sentiment est du reste celui des Pères de l'Eglise. Bède, repro-

---

non ostenditur quòd claritas Christi non fuerit claritas gloriæ, sed quòd non fuerit claritas corporis gloriosi; quia corpus Christi nondum erat immortale. Sicut enim dispensativè factum est ut in Christo gloria animæ non redundaret ad corpus, ita fieri potuit dispensativè ut redundaret quantum ad dotem claritatis, et non quantum ad dotem impassibilitatis.

Ad secundum dicendum, quòd illa claritas dicitur imaginaria fuisse, non quia esset vera claritas gloriæ, sed quia erat quædam imago repræsentans illam gloriæ perfectionem, secundùm quam corpus erit gloriosum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut claritas quæ erat in corpore Christi, repræsentabat futuram claritatem corporis ejus, ita claritas vestimentorum ejus designabat futuram claritatem sanctorum, quæ superabitur à claritate Christi, sicut candor nivis superatur à splendore solis. Unde Gregorius dicit, XXXII. *Moral.* (cap. 5), quòd « vestimenta Christi facta sunt splendentia, quia in supernæ claritatis culmine sancti omnes ei luce justitiæ fulgentes adhærebunt. » Vestium enim nomine justos, quos sibi adjunget, significat, secundùm illud *Isai.*, XLIX : « His omnibus velut ornamento vestieris. » Nubes autem lucida significat Spiritus sancti gloriam vel virtutem paternam (ut Origenes dicit) (1), per quam sancti in futura gloria protegentur. Quamvis etiam convenienter significari

(1) Nimirum Homil. III. in *Matth.*, seu Tract. III, post medium; ubi hoc assertivè de virtute paterna dicit, sed de gloria Spiritus sancti dubitanter et ex adjuncto : *Fortè*, inquit, etc.

du monde renouvelé, laquelle sera le tabernacle des saints (1). Aussi est-ce au moment où Pierre songe à faire trois tabernacles que la nuée lumineuse les enveloppa.

ARTICLE III.

Les témoins de la transfiguration ont-ils été convenablement choisis?

Il paroît que les témoins de la transfiguration n'ont pas été convenablement choisis. 1° C'est des choses connues surtout qu'on peut rendre témoignage. Or, au moment de la transfiguration du Christ, nul homme ne savoit par expérience ce qu'étoit la gloire future; les anges seuls le savoient. Donc les anges auroient dû être les témoins de la transfiguration, de préférence aux hommes.

2° Il ne faut aucune fiction dans les témoins de la vérité, la vérité seule leur convient. Or Moïse et Elie n'étoient pas là en réalité, ils y étoient seulement en image; car sur cette parole, *Luc.*, IX : « Là se trouvoient Moïse et Elie, » une Glose dit : « Il est à savoir que ni l'ame ni le corps de ces deux personnages n'ont paru sur la montagne; ce n'étoit là que des corps formés des éléments inférieurs. On pourroit croire aussi que des anges les ont représentés. » Donc il paroît que ce n'étoit pas là des témoins convenables.

3° Il est dit du Christ, *Act.*, X, 43 : « Tous les prophètes lui rendent témoignage. » Donc ce n'étoit pas Moïse et Elie seuls qui devoient être là comme témoins, c'étoit tous les prophètes.

4° La gloire du Christ est promise pour récompense à tous ses fidèles

duisant et résumant à son ordinaire l'enseignement de ses plus illustres prédécesseurs parmi les Latins, s'exprime ainsi : « Il s'est transfiguré, non en dépouillant la substance de sa chair véritable, mais en laissant éclater la gloire de sa future résurrection, ou même de la nôtre. »

(1) C'est encore là une pensée familière aux anciens docteurs et que nous lisons formellement dans celui que nous venons de nommer. « Une nuée lumineuse les enveloppe, dit-il, afin que Pierre, qui demande un tabernacle matériel, apprenne qu'après la résurrection les

---

possit claritatem mundi innovari, quæ erit sanctorum tabernaculum. Unde Petro disponente tabernacula facere, nubes lucida discipulos obumbravit.

ARTICULUS III.

Utrùm testes transfigurationis convenienter fuerint inducti.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non convenienter inducti fuerint testes transfigurationis. Unusquisque enim maximè potest perhibere testimonium de notis. Sed qualis esset futura gloria tempore transfigurationis Christi, nulli homini per experimentum erat adhuc notum, sed solis angelis. Ergo testes transfigurationis magis debuerunt esse angeli quàm homines.

2. Præterea, testes veritatis non decet aliqua fictio, sed veritas. Moyses autem et Elias non ibi veriè affuerunt, sed imaginariè; dicit enim quædam Glossa super illud *Luc.*, IX : « Erant autem Moyses et Elias, etc. : » « Sciendum est (inquit) non corpora vel animas Moysi et Eliæ ibi apparuisse, sed in subjecta creatura illa corpora fuisse formata. Potest etiam credi angelico ministerio hoc factum esse, ut angeli eorum personas assumerent. » Non ergo videtur quòd fuerint convenientes testes.

3. Præterea, *Act.*, X, dicitur quòd « Christo omnes prophetæ testimonium perhibent. » Ergo non soli Moyses et Elias debuerunt adesse tanquam testes, sed etiam omnes prophetæ.

4. Præterea, gloria Christi omnibus Christi fidelibus repromittitur, quos per suam transfi-

serviteurs, et par sa transfiguration, il a voulu les enflammer du désir de cette gloire. Il auroit dû, par conséquent, admettre au spectacle de sa transfiguration non-seulement Pierre, Jacques et Jean, mais encore tous ses disciples.

Mais le récit évangélique établit le contraire.

(Conclusion. — Il convenoit que le Christ prît pour témoin de sa transfiguration ceux dont parle la narration évangélique : pour la sainteté des anciens temps, Moïse et Elie; pour celle des temps nouveaux, Pierre, Jacques et Jean, afin de montrer qu'il devoit rendre tous les saints participants de sa propre gloire.)

Le Christ a voulu se transfigurer pour montrer sa gloire aux hommes, et pour les exciter à désirer cette gloire, comme il vient d'être dit. Or les hommes sont amenés par le Christ à la gloire de la béatitude éternelle, et non-seulement ceux qui viennent après lui, mais encore ceux qui l'ont précédé. Voilà pourquoi, à l'approche de sa passion, la foule qui le précédoit, aussi bien que celle qui le suivoit, faisoit entendre ce cri Hosanna, ainsi qu'il est rapporté, *Matth.*, XXI, comme pour montrer que tous attendoient de lui le salut. Il convenoit donc qu'il y eût là des témoins choisis parmi les hommes qui l'avoient précédé, et ce fut Moïse et Elie, et qu'il y en eût aussi parmi les hommes qui devoient le suivre, à savoir Pierre, Jacques et Jean, afin que la vérité de ce mystère fût confirmée par la parole de deux ou trois témoins (1).

Je réponds aux arguments : 1° Par sa transfiguration, le Christ a fait connoître à ses disciples quelle devoit être la gloire du corps, gloire que

saints résideront, non dans une maison corporelle, mais dans la gloire même de l'Esprit saint. »

(1) Ici nous voyons deux témoins pour représenter le monde ancien, trois pour représenter les temps nouveaux, ceux qui sont éclairés des lumières de l'Evangile. Ces deux nombres, comme nous l'avons vu plus haut dans le traité de la Justice, sont également déterminés, pour constituer la valeur d'un témoignage, et par le droit canonique et par le droit civil. Ils sont même consacrés par l'autorité des saintes Ecritures, *Deut.*, XIX, 15.

---

gurationem ad illius gloriæ desiderium accendere voluit. Non ergo solos Petrum et Jacobum et Joannem in testimonium suæ transfigurationis assumere debuit, sed omnes discipulos.

In contrarium est evangelicæ Scripturæ auctoritas.

(Conclusio. — Congruum fuit ut hi testes transfigurationis vocarentur, quos evangelica prodit historia : de præcedentibus sanctis Moyses et Elias; de sequentibus Petrus, Jacobus ac Joannes, ut omnes se esse per gloriam suam glorificaturum ostenderet.)

Respondeo dicendum, quòd Christus transfigurari voluit, ut gloriam suam hominibus ostenderet, et ad eam desiderandam homines provocaret, sicut suprà dictum est. Ad gloriam autem æternæ beatitudinis adducuntur homines per Christum, non solùm qui post eum fuerunt, sed etiam qui eum præcesserunt. Unde eo ad passionem properante, tam turbæ quæ sequebantur, quàm quæ præcedebant, ei clamabant *Hosanna*, ut dicitur *Matth.*, XXI, quasi salutem ab eo petentes (1). Et ideo conveniens fuit ut de præcedentibus ipsum testes adessent, scilicet Moyses et Elias; et de sequentibus ipsum, scilicet Petrus, et Jacobus et Joannes, ut in ore duorum vel trium testium staret hoc verbum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus per suam transfigurationem manifestavit disci-

(1) Ut ibi Hieronymus explicat, et ut *Psalm.* CXVII, vers. 24, indicatur, ex quo mutuatum est.

les hommes seuls peuvent posséder. C'est donc avec raison qu'il a pris des hommes et non des anges pour témoins de ce mystère.

2° On dit que cette glose est extraite du livre intitulé : « Des merveilles de l'Ecriture sainte ; » mais ce livre est faussement attribué à saint Augustin ; une telle glose ne sauroit donc faire autorité. Saint Jérôme dit expressément, *super Matth.*, XVII : « Remarquons une chose, c'est que les scribes et les pharisiens lui demandant un signe dans le ciel, il refusa de le leur donner; mais ici, pour augmenter la foi des apôtres, il opère un signe dans le ciel, puisqu'il en fait descendre Elie et qu'il ramène Moïse sur la terre. » Ce qu'il ne faut pas entendre comme si l'ame de Moïse s'étoit de nouveau réunie à son corps; cela veut dire seulement que cette ame apparut sous une image sensible, comme les anges apparoissent. Quant à Elie, il se montra sous son propre corps, venant, non du ciel empyrée, mais d'un autre lieu éminent, où il fut transporté par le char de feu.

3° Dans la pensée de saint Jean Chrysostôme, *super Matth.*, Hom. 57, la présence de Moïse et d'Elie s'explique par plusieurs raisons. Voici la première : « Comme la multitude disoit qu'il étoit Elie, Jérémie, ou l'un des prophètes, il appelle à lui les plus grands prophètes, afin qu'on voie du moins par là qu'elle est la différence entre le serviteur et le maître. » La seconde raison est que Moïse a donné la loi et qu'Elie fut un ardent zélateur de la gloire divine ; d'où l'on voit qu'en apparoissant dans la compagnie du Christ, ils détruisent l'accusation calomnieuse que les Juifs avoient osé élever contre lui, disant qu'il transgressoit la loi et qu'il étoit coupable de blasphème envers Dieu, dont il s'attribuoit la gloire. En troisième lieu, il veut montrer qu'il exerce un souverain pouvoir sur la vie et sur la mort, et que de plus il est établi juge des vivants et des morts, puisqu'il s'entoure de Moïse et d'Elie, l'un mort depuis tant de siècles, l'autre encore vivant. Une quatrième raison naît de

---

pulis corporis gloriam, quæ ad solos homines pertinet. Et ideo convenienter non angeli, sed homines ad hoc pro testibus inducuntur.

Ad secundum dicendum, quòd Glossa illa dicitur esse sumpta ex libro qui intitulatur *De mirabilibus sacræ Scripturæ*, qui non est liber authenticus, sed falsò adscribitur Augustino ; et ideo illi Glossæ non est standum. Dicit enim expressè Hieronymus *super Matth.* (cap. 17) : « Considerandum est quòd Scribis et Pharisæis de cœlo signa poscentibus dare noluit ; hic verò ut apostolorum augeat fidem, dat signum de cœlo, Eliâ inde descendente quò conscenderat, et Moyse ab inferis resurgente. » Quod non sic intelligendum, quasi anima Moysi suum corpus resumpserit, sed quòd anima ejus apparuit, per aliquod corpus assumptum, sicut angeli apparent. Elias autem apparuit in proprio corpore, non quidem de cœlo empyreo allato, sed de aliquo eminenti loco, quo fuerat in curru igneo raptus.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit *super Matth.* (Homil. LVII), Moyses et Elias in medium adducuntur propter multas rationes. Prima est hæc : « Quia enim turbæ dicebant eum esse Eliam et Jeremiam, aut unum ex prophetis, capita prophetarum secum ducit, ut saltem hinc appareat differentia servorum et Domini. » Secunda ratio est, quia Moyses legem dedit, Elias pro gloria Domini æmulator fuit : unde per hoc quòd simul cum Christo apparent, excluditur calumnia Judæorum accusantium Christum tanquam transgressorem legis, et blasphemum, Dei sibi gloriam usurpantem. Tertia ratio est, ut ostendat se habere potestatem mortis et vitæ, et esse judicem mortuorum et vivorum, per hoc quòd Moysen jam mortuum, et Eliam adhuc viven-

ce texte, *Luc.*, IX : « Ils s'entretenoient avec lui de la fin qui devoit bientôt s'accomplir pour lui à Jérusalem, » ce qui exprime sa passion et sa mort; et de la sorte, pour affermir d'avance le cœur de ses disciples, il leur montre des hommes qui bravèrent la mort pour leur Dieu, puisque Moïse s'exposa tant de fois à la colère de Pharaon, et Elie à celle d'Achab. En cinquième lieu, il vouloit apprendre à ses disciples à imiter la douceur de Moïse et le zèle d'Elie. Il voulut, enfin, ajoute saint Hilaire, nous faire voir qu'il avoit été annoncé, et par la loi, que Moïse avoit donnée, et par les prophètes, au nombre desquels Elie occupe un rang si élevé (1).

4° Les plus hauts mystères ne doivent pas être transmis à tous d'une manière immédiate ; c'est par les hommes les plus élevés dans chaque époque qu'ils doivent parvenir à la connoissance des autres. Voilà pourquoi, selon la remarque de saint Jean Chrysostome, *ubi suprà*, il prit les hommes les plus éminents : Pierre l'emportoit par l'amour qu'il avoit témoigné envers son Maître, et aussi par la puissance dont il étoit revêtu; Jean, par la tendresse spéciale que Jésus avoit pour lui à raison de sa virginité, et aussi par la supériorité de sa doctrine, comme évangéliste futur; Jacques devoit avoir l'avantage de verser le premier son sang pour le Christ. Et toutefois il ne leur permit de raconter ce qu'ils avoient vu que lorsqu'il seroit ressuscité, de peur, dit saint Jérôme, « que ce fait ne parût incroyable à cause de sa grandeur même, et qu'après une si grande gloire les opprobres de la croix ne fussent un trop grand sujet de scandale pour des esprits grossiers. » Rémigius ajoute que le peuple instruit de cela auroit pu s'opposer absolument à sa mort. Saint

(1) Saint Jérôme donne de ce fait la même explication que saint Hilaire. « A cette manifestation du Christ, sont appelés Moïse et Elie, les deux personnages qui représentent éminemment la loi et la prophétie. » Saint Léon pape la donne à son tour, *De Transf.*, serm. V, 4 : « Moïse et Elie, c'est-à-dire la loi et les prophètes, furent vus parlant avec le Sei-

---

tem secum ducit. Quarta ratio est, quia sicut Lucas dicit : « Loquebantur cum eo de excessu quem completurus erat in Hierusalem, » id est de passsione et morte sua ; et ideo, ut super hoc discipulorum animos confirmaret, inducit eos in medium qui se morti exposuerunt pro Deo ; nam Moyses cum periculo mortis se obtulit Pharaoni, Elias verò regi Achab. Quinta ratio est, quia volebat ut discipuli sui æmularentur Moysi mansuetudinem, et zelum Eliæ. Sextam rationem addit Hilarius (can. XVII in *Matth.*), ut ostenderet scilicet se per legem, quam dedit Moyses, et per prophetas, inter quos fuit Elias præcipuus, esse prædicatum.

Ad quartum dicendum, quòd alta mysteria non sunt omnibus exponenda immediatè, sed per majores suo tempore ad alios debent devenire. Et ideo, ut Chrysostomus dicit (Hom. LVII in *Matth.*), assumpsit tres tanquam potiores. Nam Petrus excellens fuit in dilectione quam habuit ad Christum, et iterum in potestate sibi commissa ; Joannes verò in privilegio amoris, quo à Christo diligebatur propter suam virginitatem, et iterum propter prærogativam evangelicæ doctrinæ ; Jacobus autem propter prærogativam martyrii (1). Et tamen hos ipsos noluit hoc quod viderant, aliis annuntiare ante resurrectionem, ne (ut Hieronymus dicit), « et incredibile esset pro rei magnitudine, et post tantam gloriam, apud rudes animos, sequens crux scandalum faceret; vel etiam totaliter impediretur à populo » (ut Remigius dicit);

(1) Quasi primus Apostolorum Hierosolymis interfectus et martyrio coronatus, *Act.*, XII.

Hilaire dit en outre que les apôtres une fois remplis de l'Esprit saint rendroient plus convenablement témoignage de choses aussi spirituelles.

ARTICLE IV.

Convenoit-il que la voix du Père se fît entendre pour rendre témoignage au Fils dans la transfiguration?

Il paroît qu'on n'auroit pas dû entendre dans cette circonstance la voix du Père disant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé. » 1° Il est écrit, *Job*, XXXIII, 14 : « Dieu parle une fois, et il ne répète pas la même chose. » Or la voix du Père avoit déjà rendu ce témoignage dans le baptême du Christ. Elle ne devoit donc pas le répéter dans sa transfiguration.

2° Lorsque dans le baptême la voix du Père se fit entendre, l'Esprit saint se montra sous la forme d'une colombe ; ce qui n'eut pas lieu dans la transfiguration. Donc le témoignage paternel ne devoit pas non plus se renouveler.

3° L'enseignement du Christ commence après son baptême ; et cependant la voix de son Père n'engage pas alors les hommes à l'écouter. Donc elle n'auroit pas dû les y engager non plus dans la transfiguration.

4° Il ne doit pas être dit à un homme des paroles qu'il n'est pas capable de porter, d'après ce que le Sauveur dit lui-même, *Joan.*, XVI, 12 : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter maintenant. » Ou les disciples ne pouvoient pas porter la voix du Père, puisqu'il est dit *Matth.*, XVII, 6 : « Les disciples en l'entendant

gneur. La présence de ces cinq témoins réalisoit et justifioit cette parole : Toute vérité repose sur la parole de deux ou trois témoins. Quoi de plus stable, quoi de mieux établi que cette doctrine dont la prédication a pour elle la voix de l'ancien et du nouveau Testament? A l'enseignement évangélique se réunit l'autorité des antiques promesses. Les pages sacrées des deux alliances se prêtent un mutuel appui. Ce qui étoit voilé dans les figures et les symboles de la Religion de l'espérance, se montre à découvert dans les splendeurs de la gloire présente.»

« et ut cùm essent Spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent, » ut Hilarius dicit (ubi suprà).

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter auditum fuerit testimonium paternæ vocis in transfiguratione.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter auditum fuerit testimonium paternæ vocis, dicentis : « Hic est Filius meus dilectus. » Quia, ut dicitur *Job*, XXXIII, « semel loquitur Deus, et secundò id ipsum non repetit (1). » Sed in baptismo hoc ipsum paterna vox fuerat protestata. Non ergo fuit conveniens quòd hoc iterum protestaretur in transfiguratione.

2. Præterea, in baptismo simul cum voce paterna affuit Spiritus sanctus in specie columbæ ; quod in transfiguratione factum non fuit. Non ergo conveniens videtur fuisse Patris protestatio.

3. Præterea, Christus docere incœpit post baptismum, et tamen in baptismo vox Patris ad eum audiendum homines non induxerat. Ergo non in transfiguratione inducere debuit.

4. Præterea, non debent aliquibus dici ea quæ ferre non possunt, secundùm illud *Joan.*, XVI : « Adhuc habeo vobis multa dicere, quæ non potestis portare modò. » Sed discipuli vocem Patris ferre non poterant ; dicitur enim *Matth.*, XVII, quòd « audientes discipuli ceci-

(1) Vel secundùm 70, ἐν τῷ ἅπαξ λαλῆσαι ὁ κύριος, *In eo quod est loqui semel dominus;* quasi sit sensus hanc ejus esse velut propriam notam qua dominus agnosci verè possit, quòd non loquatur nisi semel.

tombèrent la face contre terre et furent saisis d'une grande crainte. » Donc cette voix n'auroit pas dû leur parler.

Mais le contraire repose sur l'autorité du récit évangélique.

(Conclusion. — C'est à bon droit que le témoignage du Père s'est fait entendre, et dans le baptême du Christ, et dans sa transfiguration, pour exprimer la grace de l'adoption, grace qui commence dans le baptême et se consomme dans la gloire.)

L'adoption des enfants de Dieu consiste, avons-nous dit, dans la conformité que nous avons avec l'image de son Fils par nature. Et cela se réalise de deux manières : par la grace qui nous est donnée dans la vie présente, et qui réalise une conformité seulement imparfaite; par la gloire que nous posséderons dans la patrie, et qui constitue la parfaite ressemblance, selon cette parole, I. *Joan.*, III, 2 : « Nous sommes dès à présent les enfants de Dieu; mais nous ne voyons pas encore ce que nous serons plus tard; nous savons seulement que lorsque cela nous aura été révélé, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. » Or, comme la grace nous est donnée par le baptême, et comme dans la transfiguration nous voyons un reflet anticipé de la gloire future, il convenoit que dans l'une et l'autre de ces deux circonstances le Christ fût déclaré Fils de Dieu par nature, et cela par le témoignage même du Père, qui seul a pleinement conscience, avec le Fils et l'Esprit saint, de la génération parfaite.

Je réponds aux arguments : 1° Le texte de Job a trait à la parole éternelle de Dieu, par laquelle est engendré le Verbe unique, coéternel au Père (1). On pourroit dire encore que si le Père a fait entendre une seconde fois la même parole, ce n'est pas pour exprimer la même pensée,

(1) Le Fils est l'intelligence ou la sagesse engendrée, mais non créée, du Père, son Verbe intérieur, sa parole substantielle. C'est une vérité que les plus beaux génies chrétiens ont mise en lumière, autant que le permettent les bornes de notre mortalité et la grandeur infinie de Dieu. Le sens dans lequel notre maître entend le texte de Job cité dans l'objection, est dès-lors, non-seulement légitime, mais encore remarquablement beau. Saint Grégoire-le-Grand

---

derunt in faciem suam, et timuerunt valdè. » Ergo non debuit vox paterna ad eos fieri.

In contrarium est auctoritas Scripturæ evangelicæ.

(Conclusio. — Quemadmodum in Christi baptismo, ita et in transfiguratione convenienter Dei Patris testimonium auditum fuit, ad designandam adoptionem filiorum Dei, imperfectam quidem per baptismi gratiam, perfectam verò per resurrectionis gloriam.)

Respondeo dicendum, quòd adoptio filiorum Dei est per quamdam conformitatem imaginis ad Filium Dei naturalem; quod quidem fit dupliciter: primò quidem, fit per gratiam viæ, quæ est conformitas imperfecta; secundò, per gloriam patriæ, quæ erit conformitas perfecta, secundùm illud I. *Joan.*, III : « Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus; scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. » Quia igitur gratiam per baptismum consequimur, in transfiguratione autem præmonstrata est claritas futuræ gloriæ, ideo tam in baptismo quàm in transfiguratione, conveniens fuit manifestari naturalem Christi filiationem testimonio Patris; quia solus est perfectè conscius illius perfectæ generationis simul cum Filio et Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum referendum est ad æternam Dei locutionem, qua Deus Pater Verbum unicum protulit sibi coæternum. Et tamen potest dici quòd, licèt idem corporali voce Deus protulerit, non tamen

puisqu'il nous révèle ainsi les deux manières dont les hommes participent à la ressemblance de la filiation éternelle.

2° Dans le baptême, où nous est manifesté le mystère de la première régénération (1), nous voyons l'opération de la Trinité tout entière, puisque là se trouve le Fils dans son humanité, le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, le Père dans la voix; pareillement, dans la transfiguration, qui renferme et proclame le mystère de la seconde régénération, toute la Trinité se manifeste, le Père encore dans la voix, le Fils dans son humanité, l'Esprit saint dans la nuée lumineuse. Dans le baptême, ce divin Esprit donne l'innocence, symbolisée par la simplicité de la colombe; et dans la résurrection il donnera à ses élus la clarté de la gloire, après les avoir délivrés de tous les maux, ce qui est représenté par cette même nuée.

3° Le Christ étoit venu pour nous donner actuellement la grace; mais pour la gloire, il la promettoit seulement par sa parole. Voilà pourquoi des témoins choisis ont été admis à sa transfiguration, afin de recueillir cette parole, mais non à son baptême.

4° C'est avec raison que les hommes sont saisis de crainte et tombent la face contre terre, à la voix de Dieu le Père; car cela nous fait voir que cette gloire qui leur étoit alors révélée, dépasse la force et le sentiment des simples mortels, selon cette parole, *Exod.*, XXXIII., 20 : « Un homme ne me verra pas qu'il ne meure. » De là cette réflexion de saint Jérôme : « La fragilité humaine n'est pas capable de soutenir l'aspect d'une si grande gloire. » Mais le Christ guérit les hommes de cette même fragilité, en les admettant à sa gloire; ce qu'il leur signifie quand il leur dit : « Levez-vous, soyez sans crainte. »

l'avoit interprété de la même manière; et il faut lire *Moral.* XXIII, 11, l'admirable commentaire qu'il fait de chaque expression de l'auteur sacré.

(1) Il y a deux régénérations, dans la pensée de notre saint docteur, celle de la grace et

---

propter idem, sed ad ad ostendendum diversum modum quo homines participare possunt similitudinem filiationis æternæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in baptismo, ubi declaratum fuit mysterium primæ regenerationis, ostensa est operatio totius Trinitatis, per hoc quòd fuit ibi Filius incarnatus, apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ, et Pater fuit ibi declaratus in voce; ita etiam in transfiguratione, quæ est sacramentum secundæ regenerationis, tota Trinitas apparuit, Pater in voce, Filius in homine, Spiritus sanctus in nube clara; quia, sicut in baptismo dat innocentiam, quæ per simplicitatem columbæ designatur, ita in resurrectione dabit electis suis claritatem gloriæ et refrigerium ab omni malo, quæ designantur in nube lucida.

Ad tertium dicendum, quòd Christus venerat gratiam actualiter dare, gloriam verò promittere verbo. Et ideo convenienter in transfiguratione inducuntur homines, ut ipsum audiant, non autem in baptismo.

Ad quartum dicendum, quòd conveniens fuit discipulos voce paternâ terreri et prosterni, ut ostenderetur quòd excellentia illius gloriæ quæ tunc demonstrabatur, excedit omnem sensum et facultatem mortalium, secundùm illud *Exod.*, XXXIII : « Non videbit me homo, et vivet. » Et hoc est quod Hieronymus dicit *super Matth.*, quòd « humana fragilitas conspectum majoris gloriæ ferre non sustinet. » Ab hac autem fragilitate sanantur homines per Christum, eos in gloriam adducendo, quod significatur per hoc quod dixit eis : « Surgite, nolite timere. »

QUESTION XLVI.

De la passion du Christ.

Ici se présente à étudier ce qui regarde le Christ quand il quitte le monde : sa passion ; sa mort ; sa sépulture; sa descente aux enfers.

Sur sa passion, trois objets à considérer, sa passion elle-même ; la cause efficiente de cette passion ; ses fruits.

Il y a, sur le premier point, douze questions à faire : 1° Etoit-il nécessaire que le Christ souffrît pour la délivrance du genre humain? 2° Cette délivrance pouvoit-elle être accomplie d'une autre manière ? 3° Le moyen adopté étoit-il le plus convenable ? 4° Convenoit-il que le Christ subît le supplice de la croix? 5° Quelle fut l'étendue de ses souffrances? 6° La douleur qu'il a soufferte dans sa passion a-t-elle été la plus grande de toutes? 7° Sa passion a-t-elle empêché la joie de la béatitude ? 8° Au moment de la passion l'ame tout entière du Christ jouissoit-elle de la béatitude ? 9° Le Christ a-t-il souffert dans un temps convenable ? 10° Le Christ a-t-il souffert dans un lieu convenable ? 11° Convenoit-il que le Christ fût crucifié avec des voleurs ? 12° La passion du Christ doit-elle être attribuée à sa divinité ?

celle de la gloire. La première est représentée dans le baptême du Christ et réalisée dans notre propre baptême; la seconde est symbolisée dans la transfiguration et s'accomplit pour les élus à la résurrection universelle.

QUÆSTIO XLVI.

De passione Christi, in duodecim articulos divisa.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad exitum Christi de mundo. Et primò de passione ejus ; secundò, de morte ; tertiò, de sepultura ; quartò, de descensu ad inferos.

Circa passionem occurrit triplex consideratio : prima de ipsa passione ; secunda de causa efficiente passionis ; tertia de fructu passionis.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° Utrùm necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum. 2° Utrùm fuerit alius modus possibilis liberationis humanæ. 3° Utrùm ille modus fuerit convenientior. 4° Utrùm fuerit conveniens quòd in cruce pateretur. 5° De generalitate passionis ejus. 6° Utrùm dolor quem in passione sustinuit, fuerit maximus. 7° Utrùm tota anima ejus pateretur. 8° Utrùm passio ejus impediverit gaudium fruitionis. 9° De tempore passionis. 10° De loco. 11° Utrùm conveniens fuerit ipsum cum latronibus crucifigi. 12° Utrùm passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda.

ARTICLE I.

Le Christ a-t-il dû souffrir pour la délivrance du genre humain?

Il paroît qu'il n'étoit pas nécessaire que le Christ souffrît pour la délivrance du genre humain. 1° Le genre humain ne pouvoit être délivré que par Dieu, selon cette parole, *Isa.*, XLV, 21 : « Ne suis-je pas le Seigneur? Il n'est pas d'autre Dieu que moi; il n'est pas en dehors de moi de Dieu juste et sauveur. » Or Dieu ne sauroit être soumis à la nécessité; cela répugneroit à sa toute-puissance. Donc il ne fut pas nécessaire que le Christ souffrît.

2° Le nécessaire est l'opposé du volontaire. Or c'est de sa propre volonté que le Christ a souffert; car il est écrit, *Isa.*, LIII, 7 : « Il a été immolé parce qu'il l'a voulu. » Il n'étoit donc pas nécessaire qu'il souffrît.

3° Il est dit *Psalm.* XXIV, 10 : « Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité. » Or, du côté de la miséricorde divine, il ne paroît pas nécessaire qu'il ait souffert, puisque la miséricorde doit pardonner gratuitement et sans aucune satisfaction, comme elle donne gratuitement; ni, du côté de la justice divine (1), selon laquelle l'homme avoit mérité l'éternelle damnation. Donc il ne paroît nécessaire sous aucun rapport que le Christ souffrît pour la délivrance du genre humain.

4° La nature angélique est supérieure à la nature humaine, comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, cap. 4. Or le Christ n'a pas souffert pour la réparation de la nature angélique tombée dans le péché. Donc il n'étoit pas plus nécessaire qu'il souffrît pour le salut de la nature humaine

(1) On ne doit pas s'étonner que la justice soit ici prise pour la vérité. Nous avons vu ailleurs la raison de cette identité; un peu de réflexion suffit pour la concevoir et l'admettre.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerit necessarium Christum pati pro liberatione humani generis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit necessarium Christum pati pro humani generis liberatione. Humanum enim genus liberari non poterat nisi à Deo, secundùm illud *Isai.*, XLV : « Numquid non ego Dominus, et non est ultrà Deus absque me? Deus justus et salvans non est præter me. » In Deum autem non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiæ ipsius. Ergo non fuit necessarium Christum pati.

2. Præterea, nécessarium voluntario opponitur. Sed Christus propriâ voluntate est passus; dicitur enim *Isai.*, LIII : « Oblatus est, quia ipse voluit. » Non ergo necessarium fuit eum pati.

3. Præterea, sicut in *Psalm.* XXIV dicitur, « universæ viæ Domini misericordia et veritas. » Sed non videtur necessarium quòd pateretur ex parte misericordiæ divinæ, quæ sicut gratis dona tribuit, ita videtur quòd gratis debita relaxet, absque satisfactione; neque etiam ex parte divinæ justitiæ, secundùm quam homo æternam damnationem meruerat. Ergo videtur non fuisse necessarium quòd Christus pro liberatione hominum pateretur.

4. Præterea, angelica natura est excellentior quàm humana, ut patet per Dionysium, IV. cap. *De divin. Nomin.* Sed pro reparatione angelicæ naturæ quæ peccaverat, Christus non est passus. Ergo videtur quòd nec etiam fuerit necessarium eum pati pro salute humani generis.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 20, art. 1, quæstiunc. 3, et art. 4, quæstiunc. 1; et *Opusc.* II, cap. 7.

Mais le contraire nous est enseigné *Joan.*, III, 14 : « Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui, ne périsse pas, mais obtienne la vie éternelle. » Ce qu'on entend de l'élévation de Jésus-Christ sur la croix. Il a donc fallu que le Christ souffrît.

(Conclusion. — Sans doute, il n'étoit pas nécessaire, d'une nécessité de coaction, que le Christ souffrît, ni de la part de Dieu, qui l'avoit ainsi décrété, ni de sa part à lui, puisqu'il a volontairement souffert; mais cela étoit relativement nécessaire, afin qu'il méritât pour nous et pour lui-même la vie éternelle, et qu'il accomplît les prophéties, en satisfaisant pour nous à l'égard de son Père.)

Il y a plusieurs sortes de nécessaire, avons-nous dit ailleurs à la suite du Philosophe, *Métaph.*, V, 6 : Il y a le nécessaire tel de sa nature qu'on ne sauroit supposer la chose autrement. Les souffrances du Christ ne furent pas nécessaires dans ce sens, ni de la part de Dieu, ni de la part de l'homme. Le nécessaire peut, en second lieu, provenir d'une cause extérieure. Si cette cause est efficiente ou motrice, elle produit la nécessité de coaction; ce qui se voit, par exemple, quand un homme ne sauroit se déplacer à raison de la violence qu'il subit. Si cette cause extérieure qui produit la nécessité n'est autre que la fin, on dit alors qu'une chose est nécessaire eu égard à telle fin; ce qui a lieu quand cette fin ne pourroit, en aucune façon, être obtenue, ou ne pourroit l'être d'une manière convenable, qu'à telle condition (1). La passion du Christ n'étoit donc pas nécessaire d'une nécessité de coaction, ni de la part de Dieu, qui l'avoit décrétée, ni de la part du Christ lui-même, qui s'y soumit volontairement. Mais elle le fut par rapport à sa fin; laquelle peut être entendue de trois ma-

(1) Ces deux sortes de nécessité, ou de nécessaire, comme s'exprime l'école, ont été l'objet d'une explication spéciale et catégorique. au commencement de *la première* partie *de la*

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, III : « Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, sic oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam; » quod quidem de exaltatione in cruce intelligitur. Ergo videtur quòd Christum oportuerit pati.

(Conclusio. — Quanquam necessarium non fuerit Christum pati aliquâ coactionis necessitate, nec ex parte Dei, qui ipsum pati definiverat, nec ipsius, qui voluntariè passus fuit; necessarium tamen et expediens fuit, ut sibi et nobis vitam promereretur æternam, pro nobis Patri satisfaciens, et ut omnem in hoc impleret Scripturam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus docet in V. *Metaphys.* (text. 6), *necessarium* multipliciter dicitur : Uno quidem modo, quod secundùm sui naturam impossibile est aliter se habere; et sic manifestum est quòd non fuit necessarium Christum pati, neque ex parte Dei, neque ex parte hominis. Alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori; quod quidem, si sit causa efficiens vel movens, facit necessitatem coactionis, ut putà cùm aliquis non potest ire propter violentiam detinentis ipsum. Si verò illud exterius quod necessitatem inducit, sit finis; dicitur aliquid necessarium ex suppositione finis, quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse convenienter, nisi tali præsupposito. Non ergo fuit necessarium Christum pati necessitate coactionis, neque ex parte Dei qui Christum diffinivit pati, neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntariè passus est. Fuit autem necessarium necessitate finis; qui quidem po-

nières : 1° Du côté de l'homme, que cette passion du Christ devoit sauver, selon cette parole, *Joan.*, citée plus haut : « Il faut que le Fils de l'homme soit élevé (en croix) pour que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais obtienne la vie éternelle. » 2° De la part du Christ, qui par l'opprobre de sa passion mérita la gloire de son exaltation ; et de là ce qui est dit *Luc.*, ult., 26 : « Ne falloit-il pas que le Christ souffrît et qu'il entrât ainsi dans sa gloire ? » 3° De la part de Dieu, dont le décret concernant la passion du Christ, annoncé dans les Ecritures, symbolisé dans l'ancienne loi, ne pouvoit manquer de s'accomplir; et c'est là ce que dit le Sauveur lui-même, *Luc.*, XXII, 22 : « Le Fils de l'homme s'en va, selon ce qui a été décrété ; » et plus loin, *ult.*, 44 : « C'est ici l'accomplissement des paroles que je vous ai adressées pendant que j'étois avec vous, à savoir que tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse, les prophètes et les psaumes, devoit s'accomplir; » et 46 : « C'étoit ainsi écrit, et il falloit que le Christ souffrît et ressuscitât d'entre les morts. »

Je réponds aux arguments : 1° Celui-là ne va qu'à exclure la nécessité de coaction de la part de Dieu.

2° Celui-ci repousse uniquement la même nécessité de la part du Christ en tant qu'homme.

3° Que l'homme fût délivré par la passion du Christ, c'est une chose qui convenoit également et à la justice et à la miséricorde de Dieu : à la justice, parce que le Christ a satisfait ainsi pour le péché du genre humain, et par la justice du Christ l'homme a été délivré ; à la miséricorde, parce que l'homme ne pouvant pas satisfaire pour le péché de toute la nature humaine, comme nous l'avons établi, quest. I, art. 2, Dieu nous

seconde, dans le traité des actes humains. Voilà pourquoi nous n'avons ici que de simples notions sans aucun développement, uniquement pour les besoins de la thèse actuelle.

---

test tripliciter intelligi : Primò quidem ex parte nostra, qui per ejus passionem liberati sumus, secundùm illud *Joan.*, III : « Oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam. » Secundò, ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis ; et ad hoc pertinet quod dicitur *Luc.*, ult. : « Nonne oportuit Christum pati, et sic intrare in gloriam suam ? » Tertiò, ex parte Dei, cujus diffinitionem circa passionem Christi prænuntiatam in Scripturis, et præfiguratam in observantia veteris Testamenti (1), oportebat impleri ; et hoc est quod dicitur *Luc.*, XXII : « Filius hominis, secundùm quod definitum est, vadit ; » et *Luc.*, ult. : « Hæc sunt verba quæ locutus sum ad vos, cùm adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia quæ scripta sunt in lege Moysi et prophetis et psalmis de me ; et, quoniam sic scriptum est, et sic oportebat Christum pati et resurgere à mortuis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte Dei.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte hominis Christi.

Ad tertium dicendum, quòd hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiæ et justitiæ ejus : justitiæ quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per justitiam Christi liberatus est ; misericordiæ verò, quia cùm homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanæ naturæ, ut

(1) Annon *observantiis*, id est sacrificiis vel ritibus, in quibus umbra quædam sacrificii crucis præcedebat, ut Apostolus, *ad Hebr.*, cap. IX, urget ? Hinc porrò Christus *agnus ab origine mundi occisus* appellatur *Apocal.*, XIII, vers. 8.

a donné son Fils pour satisfaire à notre place; c'est la doctrine de l'Apôtre, *Rom.*, III, 24 : « Vous avez été gratuitement justifiés par sa grace, au moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ, que Dieu nous a donné pour victime de propitiation, par la foi en son sang. » Et cela est d'une miséricorde plus abondante que s'il nous eût pardonné nos péchés sans aucune satisfaction (1). Voilà pourquoi il est dit, *Ephes.*, II, 4 : « Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause de l'incompréhensible charité qu'il a eue pour nous, quand nous étions morts par nos péchés, nous a vivifiés dans le Christ. »

4° Le péché de l'ange n'étoit pas guérissable comme celui de l'homme, ainsi que nous l'avons vu, première partie, quest. LXIV, art. 2.

ARTICLE II.

Y avoit-il un moyen possible de sauver l'homme, autre que la passion du Christ?

Il paroît que l'homme ne pouvoit être sauvé par aucun autre moyen que par la passion du Christ. 1° Le Seigneur a dit *Joan.*, XII, 24 : « Si le grain de froment tombant dans la terre ne meurt pas, il demeure seul; s'il meurt, il rapporte beaucoup de fruit; » sur quoi saint Augustin observe que le Seigneur « se désigne lui-même par ce grain. » S'il n'avoit donc souffert la mort, il n'eût pu autrement donner pour fruit notre rédemption.

2° Le Christ dit à son Père, *Matth.*, XXVI, 46 : « Mon Père, si ce ca-

(1) On peut dire que cette réponse au troisième argument renferme l'essence même de ce premier article sur la passion du Christ. C'est dans cet accord parfait de la miséricorde et de la vérité (ou de la justice, comme nous l'avons dit plus haut), c'est dans ce droit fait en même temps à ces deux attributs divins, que consiste la profonde harmonie, parlons comme saint Thomas, la convenance admirable que laisse briller à l'œil attentif du théologien, l'économie de la rédemption par les ignominies et les souffrances du Verbe incarné. Les interprètes les plus accrédités des saintes Ecritures voient une prophétie de ces choses dans ces

---

suprà habitum est (qu. 1, art. 2), Deus ei satisfactorem dedit Filium suum, secundùm illud *Rom.*, III : « Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius. » Et hoc fuit abundantioris misericordiæ, quàm si peccata absque satisfactione dimisisset; unde dicitur *Ephes.*, II : « Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem qua dilexit nos, cùm essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo. »

Ad quartum dicendum, quòd peccatum angeli non fuit remediabile, sicut peccatum hominis, ut ex suprà dictis I. part. patet (qu. 64, art. 2).

ARTICULUS II.

Utrùm fuerit possibilis alius modus liberationis humanæ, quàm per passionem Christi.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit possibilis alius modus liberationis humanæ, quàm per passionem Christi. Dicit enim Dominus, *Joan.*, XII : « Nisi granum frumenti cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert; » ubi dicit Augustinus, quòd « seipsum granum dicebat. » Nisi ergo mortem passus esset, aliter fructum nostræ liberationis non fecisset.

2. Præterea, *Matth.*, XXVI, Dominus dicit ad Patrem : « Pater mi, si non potest hic

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 20, art. 4, quæstiunc. 1; et *Opusc.* I, cap. 17.

lice ne peut passer sans que je le boive, que votre volonté soit faite. » Or il parle là du calice de sa passion. Donc la passion du Christ ne pouvoit pas être omise; ce qui fait dire à saint Hilaire : « Ce calice ne sauroit passer sans qu'il le boive, par la raison que nous ne pouvons être rachetés que par sa passion. »

3° La justice divine exigeoit que le Christ satisfît par sa passion, afin que l'homme fût délivré du péché. Or le Christ ne sauroit renoncer à sa propre justice; car il est écrit, II. *Tim.*, II, 13 : « Si nous ne croyons pas, lui du moins demeure fidèle, il ne peut se renier lui-même. » Or il se renieroit lui-même s'il renioit sa justice, puisqu'il est la justice même. Donc il paroît que l'homme ne pouvoit pas être délivré par une autre moyen que par la passion du Christ.

4° Rien de faux ne peut se trouver dans la foi. Or les anciens Pères ont cru que le Christ devoit souffrir. Donc il ne pouvoit pas être qu'il ne souffrît pas.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire, *De Trin.*, XIII, 10 : « Que Dieu ait daigné nous délivrer par le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme, c'est une chose que nous affirmons être éminemment bonne et conforme à la grandeur divine; montrons cependant que Dieu n'eut pas manqué d'un autre moyen pour accomplir cette œuvre, lui à qui tout est également soumis. »

paroles de David, *Psalm.* LXXXIV, 11 : « La miséricorde et la vérité se sont rencontrées; la justice et la paix se sont donné le baiser de réconciliation. » Parmi les Pères et les docteurs qui ont exploité cette féconde pensée, en traitant des mystères de notre salut, et l'ont présentée sous toutes ses faces, il est juste de remarquer saint Bernard. Dans son premier sermon sur l'Annonciation, il met, pour ainsi dire, en lutte la miséricorde et la justice, il déroule dans un parallèle suivi leurs prétentions diverses et opposées, il les fait parler avec autant de force que de grace, dans une sorte de dialogue soutenu, mais pour nous les montrer ensuite merveilleusement conciliées et pleinement satisfaites par le dévouement et la mort du Fils de Dieu fait homme.

---

calix transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua. » Loquitur autem ibi de calice passionis. Ergo passio Christi præterire non poterat; unde et Hilarius dicit : « Ideo calix transire non potest, nisi illum bibat, quia reparari nisi ex ejus passione non possumus (1). »

3. Præterea, justitia Dei exigebat ut homo à peccato liberaretur, Christo per passionem satisfaciente. Sed Christus suam justitiam non potest præterire; dicitur enim II. *ad Timoth.*, II : « Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest. » Seipsum autem negaret, si justitiam suam negaret, cùm ipse sit justitia. Ergo videtur quòd non fuerit possibile alio modo hominem liberari, quàm per passionem Christi.

4. Præterea, fidei non potest subesse falsum. Sed antiqui patres crediderunt Christum passurum. Ergo videtur quòd non potuerit esse quin Christus pateretur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIII. *De Trinit.* (cap. 10) : « Istum modum quo nos per mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum, Deus liberare dignatur, asserimus bonum et divinæ congruum dignitati; verùm etiam ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta æqualiter subjacent. »

(1) Paulò aliter tamen Hilarius, ut can. XXXI in *Matth.* habetur versùs finem : *Transire ab eo calix non potest, nisi bibat illum, quia pati nisi ex ejus passione non possimus.* Sed sensus unus ex alio sequitur, quia nec sic possumus pati fortiter, nisi per ejus passionem primùm reparati.

(Conclusion. — Bien que Dieu eût pu sauver le genre humain par un autre moyen que par la passion du Christ, le fait de la prescience divine étant néanmoins supposé, il étoit impossible que le bien dont la passion du Christ est la source pour nous, eût été produit par un autre moyen avec la même abondance.

Quand on dit qu'une chose est possible ou impossible, cela peut s'entendre de deux manières : simplement et absolument; ou d'après une condition posée. Absolument parlant, il étoit possible à Dieu de sauver l'homme par un autre moyen que par la passion du Christ; car « on ne peut rien concevoir qui soit impossible pour Dieu, » *Luc.*, I, 39. Mais dans certaines conditions posées, cela étoit impossible. La prescience divine ne sauroit se tromper, ni sa volonté être frustrée de son effet; en supposant donc la prescience et la préordination divines concernant la passion du Christ, il étoit dès lors impossible que le Christ ne souffrît pas et que l'homme fût délivré par un autre moyen (1). Ce principe s'applique à tout ce qui est prévu et préordonné par Dieu, comme nous l'avons montré dans la première partie, quest. XIV, art. 13.

Je réponds aux arguments : 1° Le Sauveur parle ainsi à raison de la prescience et de la préordination divines, d'après lesquelles le salut du genre humain devoit être le fruit de sa passion.

Le second texte allégué doit être entendu de la même manière. Quand le Christ dit à son Père : « Si ce calice ne peut s'éloigner sans que je le boive, » c'est comme s'il ajoutoit : « Puisque vous l'avez ainsi résolu. » Et voilà pourquoi ces mots : « Que votre volonté soit faite. »

3° La justice dont il s'agit ici dépend encore de la volonté divine, qui exigeoit de la nature humaine une satisfaction pour son péché. Si Dieu eût voulu délivrer l'homme du péché sans aucune satisfaction, il n'eût

(1) Une thèse semblable ou plutôt identique a été posée et discutée dans le traité de l'Incarnation. On peut revenir à ce passage, afin de mieux comprendre ce qui est dit ici.

(Conclusio. — Quanquam alio modo quàm per passionem potuerit Deus humanum genus liberare, suppositâ tamen divinâ præscientiâ, fuit impossibile alio modo quàm per passionem, hoc tantum bonum humano generi præstari.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter : uno modo simpliciter et absolutè, alio modo ex suppositione. Simpliciter igitur et absolutè loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare, quàm per passionem Christi; quia « non est impossibile apud Deum omne verbum, » ut dicitur *Luc.*, I. Sed ex aliqua suppositione facta, fuit impossibile; quia enim impossibile est Dei præscientiam falli, et ejus voluntatem seu dispositionem cassari, suppositâ præscientiâ et præordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile Christum non pati, vel hominem alio modo quàm per ejus passionem liberari. Et est eadem ratio de omnibus his quæ sunt præscita et præordinata à Deo, ut in I. part. habitum est (qu. 14, art. 13).

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus ibi loquitur suppositâ præscientiâ et præordinatione Dei, secundùm quam erat ordinatum ut fructus humanæ salutis non sequeretur, nisi Christo patiente.

Et similiter intelligendum est quod secundò objicitur : « Si non potest hic calix transire nisi bibam illum, » scilicet « propter hoc quòd tu ita disposuisti; » unde subdit : « Fiat voluntas tua. »

Ad tertium dicendum, quòd hæc etiam justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato;

pas absolument agi contre la justice. En effet, un juge ne peut pas laisser un délit sans châtiment quand ce délit est commis contre un tiers, que ce tiers soit un homme quelconque, la république entière, ou la personne d'un supérieur. Mais Dieu n'a pas de supérieur; il est lui-même le bien suprême et général de tous les êtres. S'il pardonnoit donc le péché sans condition, comme ce péché n'est tel que parce qu'il est commis contre lui, il ne fait injustice à personne; l'homme lui-même qui remet sans satisfaction une offense personnelle, agit plutôt avec bonté qu'avec injustice. Voilà pourquoi David demandant miséricorde, disoit à Dieu : « C'est contre vous seul que j'ai péché. » C'est comme s'il disoit : Vous pouvez me pardonner sans injustice (1).

4° La foi de l'homme, les saintes Ecritures elles-mêmes, qui la forment et l'éclairent, reposent sur la prescience et la préordination divines. Il en est donc de la nécessité qui résulte de leur existence préalable comme de la nécessité qui suit cette prescience et cette préordination.

ARTICLE III.

Y auroit-il eu un moyen plus convenable que la passion du Christ pour sauver le genre humain?

Il paroît que pour sauver le genre humain il y auroit eu un moyen plus convenable que la passion du Christ. 1° La nature dans ses opérations imite l'action même de Dieu, par la raison qu'elle est mûe et réglée par Dieu même. Or la nature n'emploie pas deux moyens à faire une chose qu'elle peut faire par un seul. Par conséquent, Dieu pouvant sauver

(1) Il existe de nombreux commentaires sur les Psaumes; tous expliquent comment le Prophète royal a pu dire qu'il avoit péché contre Dieu seul, quand il avoit néanmoins commis

---

nam si voluisset absque omni satisfactione hominem à peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salvâ justitiâ culpam sine pœna dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, putà vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpæ ex eo quòd contra ipsum committitur, nulli facit injuriam; sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injustè agit. Et ideo David misericordiam petens, dicebat : « Tibi soli peccavi; » quasi dicat : « Potes sine injustitia mihi dimittere. »

Ad quartum dicendum, quòd fides humana, et etiam Scripturæ divinæ, quibus fides instruitur, innituntur præscientiæ et præordinationi divinæ. Et ideo eadem ratio est de necessitate quæ provenit ex suppositione eorum, et de necessitate quæ provenit ex præscientia et voluntate divina.

ARTICULUS III.

Utrùm fuerit aliquis modus convenientior ad liberationem humani generis, quàm per passionem Christi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd alius modus convenientior fuisset liberationis humanæ, quàm per passionem Christi. Natura enim in sua operatione imitatur opus divinum, utpote à Deo mota et regulata. Sed natura non facit per duo quod per unum potest facere. Cùm ergo Deus potuerit hominem liberare solâ pro-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 18, art. 6, quæstiunc. 3; ut et dist. 20, art. 4, quæstiunc. 2; et *Quodlib.*, II, art. 2.

l'homme par sa volonté toute seule, il ne convenoit pas, ce semble, qu'il y employât en outre la passion du Christ.

2° Ce qui se fait naturellement convient évidemment mieux que ce qui se fait par violence; car la violence est « une sorte de retranchement fait ou de privation subie dans ce qui a lieu selon la nature, » *De Cœlo*, II, 18. Or la passion du Christ implique une mort violente. Il eût donc été plus convenable que le Christ délivrât l'homme par une mort naturelle, que par les tourments de sa passion.

3° Celui qui détient une chose d'une manière injuste et violente, ne sauroit mieux en être dépouillé que par la puissance d'un être supérieur; et de là cette parole du Prophète, *Isa.*, LII, 3 : « Vous avez été vendus pour rien, et vous serez rachetés sans argent. » Or le diable n'avoit aucun droit sur l'homme; c'est par ruse qu'il l'avoit fait tomber dans l'esclavage, et par une sorte de violence qu'il l'y retenoit. Donc il eût éminemment convenu que le Christ dépouillât le diable par sa seule puissance et sans les tourments de sa passion.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire, *De Trin.*, XIII, 10 : « Pour guérir notre misère, il ne pouvoit y avoir de moyen plus convenable que la passion du Christ (1). »

Conclusion. — Pour sauver l'homme nul moyen plus convenable que la passion du Christ, par la raison qu'elle nous a procuré des biens plus précieux et plus abondants que ne l'eût fait la volonté de Dieu toute seule.)

Pour atteindre une fin un moyen convient d'autant mieux, qu'il réunit un plus grand nombre de conditions favorables à cette fin. Or le salut de

contre l'homme la plus atroce de toutes les injustices. Là nous sont également montrées la générosité de sa pénitence et l'humilité de son aveu.

(1) Encore, au sujet du mystère de la Rédemption, un point de vue déjà signalé et développé à propos du mystère de l'Incarnation. Saint Thomas ne cite pas textuellement les paroles du grand évêque d'Hippone; il les résume et nous donne seulement sa pensée. Saint Augustin, dans le passage indiqué, réunit ces deux mystères dans la même considération et les venge l'un et l'autre des attaques des mêmes ennemis.

---

priâ voluntate, non videtur conveniens fuisse quòd ad liberationem humani generis Christi passio adderetur.

2. Præterea, ea quæ fiunt per naturam, convenientiùs fiunt quàm ea quæ fiunt per violentiam; quia violentia est « quædam excisio seu casus ab eo quod est secundùm naturam, » ut dicitur in lib. II. *De cœlo* (text. 18). Sed passio Christi mortem violentam induxit. Ergo convenientius fuisset ut Christus naturali morte moriendo, hominem liberaret, quàm quòd pateretur.

3. Præterea, convenientissimum videtur quòd ille qui violenter et injustè detinet aliquid, per superioris potentiam spolietur; unde *Isai.*, LII, dicitur : « Gratis venumdati estis, et sine argento redimemini. » Sed diabolus nullum jus in homine habebat, quem per fraudem deceperat, et per quamdam violentiam servituti subjectum detinebat. Ergo videtur convenientissimum fuisse quòd Christus diabolum per solam potentiam spoliaret absque sua passione.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIII. *De Trinit.* : « Sanandæ nostræ miseriæ convenientior modus alius non fuit, quàm per Christi passionem. »

(Conclusio. — Convenientius fuit hominem liberari per passionem Christi, cùm majora et potiora bona per eam consecuti fuerimus, quam per solam Dei voluntatem.)

Respondeo dicendum, quòd tantò aliquis modus convenientior est ad assequendum finem,

l'homme étant opéré par la passion du Christ, réunit plusieurs avantages concourant tous au même but, et ne consiste pas seulement à nous délivrer du péché : 1° L'homme apprend ainsi combien il est aimé de Dieu, et se trouve excité à l'aimer à son tour; et c'est dans cet amour que consiste le parfait salut de l'homme; l'Apôtre l'a dit *Rom.*, V, 8 : « Dieu fait éclater son amour envers nous, en ce que pendant que nous étions encore ses ennemis, le Christ est mort pour nous. » 2° Il nous a donné par là l'exemple de l'obéissance, de l'humilité, de la constance, et des autres vertus qui ont brillé dans la passion du Christ, vertus nécessaires au salut de l'homme; et de là ce que dit le prince des Apôtres, I. *Petr.*, II, 21 : « Le Christ est mort pour nous, vous laissant son exemple, afin que vous marchiez sur ses traces. » 3° En souffrant pour lui, non-seulement le Christ a délivré l'homme du péché, mais encore il lui a mérité la grace justifiante et la gloire de la béatitude éternelle, comme nous le dirons plus bas, quæst. XLVIII. 4° Il incombe par là une plus grande nécessité à l'homme de se préserver du péché, quand il songe qu'il en a été délivré par le sang du Christ. « Vous avez été achetés un grand prix; glorifiez et portez Dieu dans votre corps, » I *Cor.*, VI, 20. 5° Cela tourne à la gloire de l'homme et fait mieux ressortir sa dignité; c'est l'homme qui avoit été vaincu et séduit par le diable, c'est également l'homme qui triomphe du diable; il avoit mérité la mort, et il triomphe lui-même de la mort en mourant; aussi l'Apôtre s'écrie-t-il, I *Cor.*, XV, 57 : « Graces soient rendues à Dieu, qui nous donne la victoire par Jésus-Christ notre Seigneur. » Il convenoit donc que nous fussions délivrés par la passion du Christ, plutôt que par la seule volonté de Dieu (1).

(1) Tous ces divers avantages renfermés dans la passion du Christ, ont été remarqués et présentés avec tous les charmes de l'éloquence et toute la force de la vérité, par plusieurs Pères de l'Eglise. On peut lire spécialement, avec autant de fruit que de bonheur, sur ce

---

quantò per ipsum plura concurrunt quæ sunt expedientia fini. Per hoc autem quòd homo per Christi passionem est liberatus, multa concurrunt ad salutem hominis pertinentia, præter liberationem à peccato. Primò enim, per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanæ salutis consistit; unde Apostolus dicit, *Rom.*, V : « Commendat suam charitatem Deus in nobis, quoniam cùm inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. » Secundò, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiæ, humilitatis, constantiæ, justitiæ, et cæterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quæ sunt necessariæ ad humanam salutem; unde dicitur I. *Petr.*, II : « Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus. » Tertiò, quia Christus per passionem suam non solùm hominem à peccato liberavit, sed etiam gratiam justificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infrà dicetur (qu. 48). Quartò, quia per hoc est homini inducta major necessitas se immunem à peccato conservandi, qui se sanguine Christi redemptum cogitat à peccato, secundùm illud I. *Cor.*, VI : « Empti enim estis pretio magno; glorificate et portate Deum in corpore vestro. » Quintò, quia hoc ad majorem dignitatem hominis cessit; ut sicut homo victus fuerat et deceptus à diabolo, ita etiam homo esset qui diabolum vinceret; et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret; unde dicitur I. *ad Cor.*, XV : « Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum. » Et ideo convenientius fuit quòd per passionem Christi liberaremur, quàm per solam Dei voluntatem.

Je réponds aux arguments : 1° La nature elle-même, pour accomplir une chose d'une manière plus convenable, emploie souvent plusieurs moyens dans un seul but; pour une seule vision, elle nous donne deux yeux. Il seroit aisé de multiplier les applications de ce principe.

2° Disons avec saint Jean Chrysostome : « Ce n'est pas sa propre mort, puisqu'il est la vie, que le Christ étoit venu détruire; c'est notre mort à nous. Aussi n'a-t-il pas voulu être dépouillé de son corps par une mort naturelle, il a voulu souffrir la mort de la part des hommes. Si son corps avoit été la proie de la maladie et avoit ainsi subi la mort à la vue de tous, on n'eût pas compris que celui qui devoit guérir les infirmités des autres, eût succombé lui-même à ses propres infirmités. Et si, sans subir les atteintes de la maladie, il s'étoit dépouillé à l'écart de son corps, pour se montrer ensuite aux hommes, on n'auroit pas cru à ce qu'il eût dit de sa propre résurrection. Comment la victoire du Christ dans la mort auroit-elle été manifeste, s'il n'avoit publiquement souffert la mort, pour montrer qu'elle avoit été détruite par l'incorruptibilité dont son corps fut revêtu? »

3° Bien que le diable ait injustement subjugué l'homme, c'est avec justice néanmoins que l'homme, à cause de son péché, a été laissé par Dieu sous la servitude du diable. Il convenoit donc que l'homme fût délivré de cette servitude par voie de justice, le Christ satisfaisant pour nous par sa passion. Cela convenoit en outre « pour tripmpher de l'orgueil du diable, qui est le déserteur de la justice et pour qui la puissance a tant d'attraits; le Christ vouloit vaincre le diable et délivrer l'homme, non par la seule puissance de sa divinité, mais encore par la justice et l'humilité de sa passion. » C'est ainsi que parle saint Augustin, *De Trin.*, XIII, 13.

point si essentiel de la doctrine catholique, saint Léon-le-Grand, dans ses différents sermons sur la naissance et sur la mort du Sauveur des hommes; ou bien encore, saint Athanase, qui a mérité le même surnom, dans son savant ouvrage sur *l'Incarnation du Verbe divin.* Ce sont là des considérations puisées dans les entrailles du christianisme, et qui servent à prouver sa divinité, autant au moins que les preuves extrinsèques.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam natura, ut aliquid convenientiùs faciat, plura ad unum assumit, sicut duos oculos ad videndum. Et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit, « Christus non sui mortem, quam non habebat, cùm sit vita, sed hominum mortem venerat consumpturus. Unde non propriâ morte corpus deposuit, sed ab hominibus illatam sustinuit. Sed, etsi ægrotavisset corpus ejus, et in conspectu omnium solveretur, inconveniens erat eum qui sanaret aliorum languores, habere proprium corpus affectum languoribus. Sed, etsi absque aliquo morbo corpus alicubi seorsum deposuisset, ac deinde se offerret, non crederetur ei de resurrectione diss erenti. Quomodo enim pateret Christi in morte victoria, nisi coram omnibus eam patiens, per incorruptionem corporis probasset extinctam? »

Ad tertium dicendum, quòd licèt diabolus injustè invaserit hominem, tamen homo propter peccatum justè erat sub servitute diaboli derelictus à Deo. Et ideo convenientius fuit ut per justitiam homo à servitute diaboli liberaretur, Christo satisfaciente pro ipso per suam passionem. Fuit etiam hoc conveniens « ad vincendam superbiam diaboli, qui est desertor justitiæ et amator potentiæ, ut Christus diabolum vinceret, et hominem liberaret, non per solam potentiam deitatis, sed etiam per justitiam et humilitatem passionis, » ut Augustinus dicit, XIII. *De Trinit.* (cap. 13 et deinceps).

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il dû subir le supplice de la croix?

Il paroît que le Christ n'auroit pas dû être crucifié. 1° La vérité doit répondre à la figure. Or tous les sacrifices de l'ancienne loi étoient la figure prophétique du Christ, et dans ces sacrifices les animaux étoient immolés avec le glaive, pour être ensuite consumés par le feu. Donc il paroît que le Christ n'auroit pas dû mourir par la croix, mais plutôt par le glaive ou par le feu.

2° D'après saint Jean Damascène, le Christ n'a pas dû avoir les passions sujettes au blâme. Or la mort par la croix paroît être un sujet de blâme et d'ignominie; de là ce qui est dit *Sap.*, II, 20 : « Condamnons-le à la mort la plus honteuse. » Donc il paroît que le Christ n'auroit pas dû mourir sur la croix.

3° Il a été dit du Christ : « Béni celui qui vient au nom du Seigneur, » *Matth.*, XXI. Or la mort de la croix étoit une mort de malédiction, selon cette parole, *Deut.*, XXI, 23 : « Celui qui est suspendu au bois est maudit de Dieu. » Donc il ne convenoit pas que le Christ fût crucifié.

Mais l'Apôtre nous dit ainsi le contraire, *Philip.*, II, 8 : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix. »

(Conclusion. — Celui qui étoit venu mourir pour le salut de tous, et satisfaire pour le péché du premier homme, ne devoit pas subir une autre mort que celle de la croix.)

Il convenoit pour plusieurs raisons que le Christ mourût sur la croix : 1° Pour nous donner un grand exemple de vertu; et voici ce que dit à cet égard saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII, quest. 25 : « La sagesse de

---

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus pati debuerit in cruce.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non debuerit pati in cruce. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in figura Christi præcesserunt omnia sacrificia veteris Testamenti, in quibus animalia gladio necabantur, et postmodum igni cremabantur. Ergo videtur quòd Christus non debuerit pati in cruce, sed magis gladio vel igne.

2. Præterea, Damascenus dicit quòd Christus non debuerit assumere « detractabiles passiones. » Sed mors crucis videtur fuisse maximè detractabilis et ignominiosa; unde dicitur *Sap.*, II : « Morte turpissimâ condemnemus eum. » Ergo videtur quòd Christus non debuerit pati mortem crucis.

3. Præterea, de Christo dicitur : « Benedictus qui venit in nomine Domini, » ut patet *Matth.*, XXI. Sed mors crucis erat « mors maledictionis, » secundùm illud *Deuter.*, XXI : « Maledictus est à Deo, qui pendet in ligno. » Ergo videtur quòd non fuerit conveniens Christum cruciligi.

Sed contra est, quod dicitur *Philip.*, II : « Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. »

(Conclusio. — Congruum fuit ut is qui pro omnium salute moriturus advenerat, et pro peccato primi hominis satisfacturus, non aliam quàm mortem crucis pateretur.)

Respondeo dicendum, quòd convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis : Primò quidem, propter exemplum virtutis; dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæst.* (qu. 25) :

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 20, art. 4, quæstiunc. 2, ad 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55, ad 17 et 18; et *Quodlib.*, II, qu. 1, art. 2; et *Opusc.* III, cap. 235.

Dieu a pris notre humanité pour nous donner l'exemple d'une vie vertueuse. Or il appartient à la vertu de ne point craindre ce qui ne mérite pas réellement d'être craint. Il est néanmoins des hommes qui, sans craindre la mort elle-même, redoutent tel genre de mort? Pour nous bien montrer, en conséquence, qu'aucun genre de mort n'est à craindre pour l'homme vertueux, cet homme a voulu mourir sur la croix; car de tous les genres de mort, c'étoit là le plus exécré et le plus redouté. » 2° Nul genre de mort ne convenoit mieux pour expier le péché de nos premiers parents, péché qui consista à méconnoître la volonté de Dieu en mangeant du fruit de l'arbre défendu. Pour réparer donc un semblable péché, il convenoit que le Christ se laissât attacher à l'arbre de la croix, comme pour restituer ce qu'Adam avoit enlevé; ainsi se réalisoit cette parole du Prophète, *Psalm.* LXVIII, 5 : « Je restituois alors ce que je n'ai point enlevé. » C'est là ce qui fait dire à saint Augustin, dans un sermon sur la Passion : « Adam a méprisé le précepte en acceptant le fruit de l'arbre défendu; mais tout ce qu'Adam a perdu, le Christ l'a retrouvé sur le croix. » 3° « C'est sur un bois élevé en plein air, et non dans une maison, qu'il a voulu souffrir, afin de purifier la nature même de l'air; et la terre à son tour éprouvoit un semblable bienfait, arrosée qu'elle étoit par le sang qui couloit des blessures du Christ. » Ce sont là les expressions de saint Jean Chrysostome, dans une Homélie sur la passion. Cette parole de l'Evangile, *Joan.*, III : « Il faut que le Fils de l'homme soit élevé, » donne lieu à Théophilacte de faire la même réflexion : «L'élévation dont il s'agit ici ne doit vous rappeler d'autre idée que celle de la grande victime élevée sur la croix, et qui vouloit ainsi sanctifier l'air, comme elle avoit sanctifié la terre par la trace de ses pas. » 4° En mourant dans les airs, il nous ouvre l'accès du ciel, comme le remarque encore saint Chrysostome; et de là ce que le Sauveur dit lui-même, *Joan.*, XII, 32 : « Quand je serai

---

« Sapientia Dei hominem ad exemplum quo rectè viveremus, suscepit. Pertinet autem ad vitam rectam ea quæ non sunt metuenda, non metuere. Sunt tamen homines qui, quamvis mortem ipsam non timeant, genus tamen mortis horrescunt. Ut ergo nullum genus mortis rectè viventi homini metuendum esset, illius hominis cruce ostendendum fuit; nihil enim erat inter omnia genera mortis, illo genere execrabilius et formidabilius. » Secundò, quia hoc genus mortis maximè conveniens erat satisfactioni pro peccato primi parentis, quod fuit ex eo quòd, contra mandatum Dei, pomum ligni vetiti sumpsit. Et ideo conveniens fuit quòd Christus ad satisfaciendum pro illo peccato, seipsum pateretur ligno affigi, quasi restituens quod Adam sustulerat, secundùm illud *Psalm.* LXVIII : « Quæ non rapui, tunc exsolvebam. » Unde Augustinus dicit in quodam sermone *De Passione* : « Contempsit Adam præceptum, accipiens ex arbore pomum; sed quidquid Adam perdidit, Christus in cruce invenit. » Tertia ratio est, quia (ut Chrysostomus dicit in Serm. *De Passione*), « in excelso ligno, et non sub tecto passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur; sed et ipsa terra simile beneficium sentiebat, decurrentis de latere sanguinis distillatione mundata. » Et super illud *Joan.*, III : « Oportet exaltari Filium hominis, » dicit Theophilactus : « Exaltari audiens, suspensionem intelligas in altum, ut sanctificaret aerem, qui sanctificaverat terram, ambulando in ea. » Quarta ratio est, quia per hoc quòd in alto moritur, ascensum nobis parat in cœlum, ut Chrysostomus dicit; et inde est quod ipse dicit, *Joan.*, XII : « Ego si exaltatus fuero à terra, omnia traham ad meipsum. »

élevé de terre, j'entraînerai tout après moi. » 5° Une telle mort convenoit à la rédemption de tout l'univers; ce qui fait dire à saint Grégoire de Nysse, *De resurrect. Christi*, Orat. I : « La forme même de la croix, partant d'un point central pour se diriger aux quatre points opposés, nous représente l'universelle diffusion de la puissance et de la bonté de celui qui a été attaché à la croix. » Saint Chrysostome dit encore : « Il meurt en étendant les mains sur la croix, l'une pour attirer à lui l'ancien peuple, l'autre pour entraîner les enfants de la Gentilité. » 6° Les diverses vertus nous sont représentées par ce genre de mort; et de là ce que dit saint Augustin, *Epist.* CXX, 26 : « Ce n'est pas en vain qu'il a choisi ce genre de mort; il s'est montré de la sorte le vrai maître de cette science dont l'Apôtre admire la largeur, la hauteur, la longueur et la profondeur. La largeur, qui nous est représentée par le bois transversalement posé en haut, regarde les bonnes œuvres, puisque c'est là que les mains doivent être étendues. La longueur, représentée par celles du bois qui s'élève de la terre, c'est la stabilité ou la persévérance, puisque c'est par là que tout l'édifice de la vertu demeure inébranlable. La hauteur se considère dans cette partie du bois qui dépasse et surmonte la partie transversale, comme pour appuyer la tête du crucifié; et nous devons entendre par là l'espérance des biens supérieurs et divins. Enfin la partie du bois qui s'enfonce et se cache dans la terre, pour maintenir le tout, nous représente la profondeur des mystères de la grace. » Le saint Evêque dit ailleurs, *super Joan.*, tract. 119 : « Le bois sur lequel étoient fixés les membres de la victime, est encore la chaire du maître qui nous instruit. » 7° Ce genre de mort répond à un grand nombre de figures; ce qui fait dire au même saint Docteur : « Pendant le déluge, c'est une arche de bois qui sauva le genre humain; quand le peuple de Dieu quitte l'Egypte, c'est avec une verge de bois que Moïse divise la mer, renverse Pharaon et délivre les

---

Quinta ratio est, quia hoc competit universali salvationi totius mundi; unde Gregorius Nyssænus dicit (Orat. I. *De resurrect. Christi*), quòd « figura crucis à medio contactu in quatuor extrema partita, significat virtutem et providentiam ejus qui in ea pependit, ubique diffusam. » Chrysostomus etiam dicit quòd in cruce « expansis manibus moritur, ut alterâ manu veterem populum, alterâ eos qui ex gentibus sunt, trahat. » Sexta ratio est, quia per hoc genus mortis diversæ virtutes designantur; unde Augustinus dicit (Epist. CXX, cap. 26) : « Non frustra tale genus mortis elegit, ut latitudinis, et altitudinis, et longitudinis, et profundi tatis, de quibus Apostolus loquitur, magister existeret. Nam latitudo, quæ est in eo ligno quod transversum desuper figitur, hoc ad bona opera pertinet, quia ibi extenduntur manus. Longitudo, in eo quod ab ipso ligno usque ad terram conspicuum est; ibi enim quodammodo statur, id est persistitur et perseveratur, quod longanimitati tribuitur. Altitudo est in ea ligni parte, quæ ab illa quæ transversum figitur, sursum versus relinquitur, hoc est ad caput crucifixi, quia benè sperantium superna expectatio est. Jam verò illud ex ligno quod fixum occultatur, unde totum illud exurgit, profundi tatem significat gratuitæ gratiæ. » Et, sicut Augustinus *super Joan.* dicit (Tract. CXIX), « lignum in quo fixa erant membra patientis etiam cathedra fuit magistri docentis. » Septima ratio est, quia hoc genus mortis plurimis figuris respondet; ut enim Augustinus dicit in Serm. *De Passione*, « de diluvio aquarum humanum genus arca lignea liberavit. De Ægypto Dei populo recedente, Moyses mare virgâ di-

enfants d'Israël; le même Moïse jette du bois dans l'eau, et change en eau douce une eau pleine d'amertume; c'est en le frappant avec la verge de bois qu'il ouvre le rocher pour en faire jaillir une source abondante; pour assurer la victoire de son peuple sur Amalec, c'est encore avec la même verge qu'il étend ses mains vers le ciel. La loi de Dieu est renfermée dans une arche de bois ; et ne peut-on pas dire que c'est là comme autant de degrés qui conduisent peu à peu les hommes jusqu'au bois sacré de la croix (1)? »

Je réponds aux arguments : 1° L'autel des holocaustes, sur lequel les animaux étoient offerts en sacrifice, étoit formé avec du bois, comme nous le voyons *Exod.*, XXVI ; et, sous ce rapport, la vérité répond à la figure. Or il ne faut pas qu'elle y réponde sous tous les rapports ; ce ne seroit plus alors une ressemblance, ce seroit la réalité même, comme l'observe très-bien saint Jean Damascène, III, 26. Voici ce que dit en particulier saint Chrysostôme : « Il n'eut pas la tête tranchée, comme Jean, il ne fut pas scié en deux, comme Isaïe; il vouloit porter à la mort un corps entier et indivisible, pour ne pas même offrir un semblable prétexte à ceux qui cherchent à diviser l'Eglise. » Dans l'holocauste offert par le Christ, le feu matériel des anciens sacrifices est remplacé par celui de la charité.

2° Il est vrai que le Christ n'a pas voulu éprouver les passions sujettes au blâme; mais celles-là seulement qui accusent un défaut de science, ou de grace ou de vertu. Quant à celles qui ont une cause extérieure, et qui proviennent d'une injure ou d'un outrage, il a voulu les subir; et c'est

(1) Rien ne seroit plus aisé que de multiplier les témoignages de la tradition chrétienne en faveur de la vérité que notre saint auteur vient d'exposer en quelque sorte avec la parole même des plus grands docteurs de l'Eglise, de saint Chrysostôme et de saint Augustin en particulier. Il est vrai que ce sont là peut-être les plus glorieux représentants des deux Eglises grecque et latine sous l'inspiration de la même foi. Que n'ont pas dit de pieux, d'instructif, de fort et de touchant, à toutes les époques du christianisme, sur la croix du divin Sauveur, et les apologistes de la Religion, et les prédicateurs de la parole évangélique? Mais le grand Paul leur avoit donné l'exemple à tous, et jamais ils n'ont dépassé la grandeur et la portée de sa parole; c'est lui qui prélude à ce magnifique concert, qui va se perpétuant à travers les

---

visit, et Pharaonem prostravit, et populum Dei redemit. Idem Moyses lignum in aquam misit, et amaram aquam in dulcedinem commutavit; et ligneâ virgâ de spirituali petra salutaris unda profertur; et ut Amalec vinceretur, circa virgam Moyses expansis manibus extenditur. Et lex Dei arcæ Testamenti creditur ligneæ, ut his omnibus ad lignum crucis, quasi per quosdam gradus, veniatur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd altare holocaustorum, in quo sacrificia animalium offerebantur, erat factum de lignis, ut habetur *Exod.*, XXVI; et quantum ad hoc veritas respondet figuræ. Non autem oportet quòd quantum ad omnia, quia jam non esset similitudo, sed veritas, ut Damascenus dicit in III. lib. (cap. 26). Specialiter tamen, ut Chrysostomus dicit, « non caput ei amputatur, ut Joanni, neque sectus est, ut Isaias, ut corpus integrum et indivisibile morti servet, et non fiat occasio volentibus Ecclesiam dividere. » Loco autem materialis ignis fuit in holocausto Christi, ignis charitatis.

Ad secundum dicendum, quòd Christus « detractibiles passiones » assumere renuit, quæ pertinebant ad defectum scientiæ vel gratiæ aut etiam virtutis; non autem illas quæ pertinent ad injuriam ab exteriori illatam; quin imò, ut

bien là ce que l'Apôtre dit, *Hebr.*, XII, 2 : « Il a subi la croix, sans égard pour sa propre confusion. »

3° Selon l'interprétation de saint Augustin, *Contra Faust.*, XIV, 6, le péché est maudit ; et voilà pourquoi la mort et la mortalité, qui proviennent du péché, le sont aussi. La chair du Christ fut mortelle, ayant la ressemblance de notre chair de péché ; et voilà comment Moïse l'appelle maudite, et l'Apôtre va jusqu'à l'appeler péché, puisqu'il dit II. *Cor.*, V, 21 : « Celui qui ne connoissoit pas le péché, Dieu l'a fait péché pour nous. » C'est-à-dire qu'il a mis sur lui le châtiment de notre péché. Ce à quoi le saint évêque d'Hippone ajoute : « Cette parole, *il est maudit de Dieu*, ne doit pas nous paroître plus odieuse ; car si Dieu ne haïssoit pas réellement le péché et notre mort, il n'auroit pas envoyé son Fils pour souffrir cette mort et la détruire en lui. Confessez donc qu'il a voulu être maudit pour nous, celui que vous confessez être mort pour nous. » L'Apôtre l'a dit formellement *Galat.*, III, 13 : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en se faisant pour nous un objet de malédiction (1). »

ARTICLE V.

Le Christ a-t-il subi tous les genres de souffrances?

Il paroît que le Christ a subi toutes les souffrances possibles. 1° Saint Hilaire dit, *De Trin.*, X : « Le Fils unique de Dieu, au moment d'accom-

siècles. « La parole de la croix, dit-il, est folie pour ceux qui périssent ; mais pour ceux qui se sauvent elle est la vertu même de Dieu.... Scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils, la croix est pour ceux d'entre les Juifs et les Grecs qui sont appelés à la vraie lumière, la force et la sagesse de Dieu, » I. *Corinth.*, I. Qu'a pu dire de plus l'éloquence même de Bossuet?

(1) Quelques théologiens se sont livrés à des recherches qui ne sont dénuées ni d'importance ni d'intérêt sur la forme de la croix qui a été l'instrument du salut des hommes, aussi bien que sur la manière dont le Sauveur a dû être crucifié. Dans l'impossibilité de reproduire ou

---

dicitur *Hebr.*, XII, « sustinuit crucem, confusione contemptâ. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XIV. *Contra Faustum*, peccatum « maledictum » est, et per consequens mors et mortalitas ex peccato proveniens ; caro autem Christi mortalis fuit, similitudinem habens carnis peccati ; et propter hoc Moyses eam nominat « maledictum, » sicut et Apostolus nominat eam « peccatum, » dicens, II. *ad Cor.*, V : « Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, » scilicet propter pœnam peccati. « Nec ideo major invidia est, quia dixit : *Maledictus est à Deo;* nisi enim Deus peccatum odisset et mortem nostram (1), ad eam suscipiendam atque tollendam Filium suum non mitteret. Confitere ergo maledictum suscepisse pro nobis, quem confiteris mortuum esse pro nobis. » Unde *ad Galat.*, III, dicitur : « Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum. »

ARTICULUS V

Utrùm Christus omnes passiones sustinuerit.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd Christus omnes passiones sustinuerit. Dicit enim Hilarius, X. *De Trinit.* : « Unigenitus Dei, ad peragendum mortis suæ sacramentum,

(1) Ut Augustini textus habet, cap. 6, et ut ad plenam constructionem reponendum ; non sicut priùs ut ex cap. 3 et 4 : *Nisi peccatum odisset, non ad eam suscipiendam, etc.*

(2) De his etiam infrà, qu. 48, art. 2.

plir le mystère de sa mort, et quand il incline la tête dans l'agonie, déclare que toutes les souffrances humaines ont été consommées en lui. » Donc il paroît que le Christ a subi toutes les souffrances humaines.

2° Il est écrit, *Isa.*, LII, 13 : « Mon serviteur aura l'intelligence, il sera grand et élevé, il montera au comble de la gloire ; comme il a été un objet d'étonnement pour un grand nombre, son aspect sera plus humble au milieu des hommes, et sa forme sera méconnoissable parmi eux. » Or si le Christ a été élevé, c'est parce qu'il a possédé toute grace et toute science, ce qui a été pour beaucoup un sujet d'admiration et de stupeur. Donc, s'il a été humble aussi, c'est parce qu'il a subi toutes les souffrances humaines.

3° La passion du Christ avoit pour but d'affranchir l'homme du péché, comme il a été dit art. 3. Or le Christ est venu délivrer l'homme de tous les genres de péché. Donc il a dû subir aussi tous les genres de souffrance.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que « les soldats, après avoir rompu les jambes des deux larrons qui étoient crucifiés avec lui, quand ils en vinrent à Jésus, ne lui rompirent pas les jambes, » *Joan.*, XIX, 32. Donc le Christ n'a pas subi tous les supplices.

(Conclusion. — Le Christ n'a pas subi spécifiquement toutes les souffrances humaines, il les a seulement subies en général, afin de montrer par là qu'il a délivré le genre humain tout entier.)

Les souffrances ou passions humaines peuvent être considérées sous un double aspect, dans leur espèce et dans leur genre (1). Il n'étoit pas nécessaire que le Christ les subît toutes sous le premier rapport, par la rai-

d'analyser même leurs savantes discussions, nous signalerons, comme un excellent résumé sur ce sujet, un article de Billuart, *De myst. Christi*, dissert. IX, art. 2.

(1) Pour la distinction à établir entre le genre et l'espèce, distinction sur laquelle repose le raisonnement développé dans cet article, on peut recourir, s'il est nécesaire, aux notes

---

consummasse se omne humanarum genus passionum testatur, cùm inclinato capite emisit spiritum. » Videtur ergo quòd omnes passiones humanas sustinuerit.

2. Præterea, *Isai.*, LII, dicitur : « Ecce intelliget servus meus, et exaltabitur, et elevabitur, et sublimis erit valdè ; sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter viros aspectus ejus, et forma ejus inter filios hominum. » Sed Christus est exaltatus, secundùm hoc quòd habuit omnem gratiam et omnem scientiam, pro quo super eum multi admirantes obstupuerunt. Ergo videtur quòd inglorius fuerit, sustinendo omnem passionem humanam.

3. Præterea, passio Christi ordinata est ad liberationem hominis à peccato, ut suprà dictum est (art. 3). Sed Christus venit liberare homines ab omni genere peccatorum. Ergo debuit pati omne genus passionum.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, XIX, quòd « milites primi quidem fregerunt crura, et alterius qui crucifixus est cum eo ; ad Jesum autem cùm venissent, non fregerunt ejus crura. » Non ergo passus est omnem humanam passionem.

(Conclusio. — Passus est Christus omnes passiones humanas, non quidem secundùm speciem, sed secundùm genus, ut totum humanum etiam ex hoc liberasse genus diceretur.)

Respondeo dicendum, quòd passiones humanæ possunt considerari dupliciter : Uno modo quantum ad speciem ; et sic non oportuit Christum pati omnem passionem, quia multæ pas-

son qu'il en est beaucoup qui ne sauroient exister simultanément dans le même sujet; on ne sauroit en même temps, par exemple, périr par l'eau et par le feu. Nous parlons ici des souffrances ayant un principe extrinsèque; car pour celles qui viennent du dedans, comme les maladies corporelles, il ne convenoit pas qu'il les subît, comme nous l'avons vu quest. XIV. Mais il a dû subir en général toute souffrance humaine. Ceci se présente encore sous un triple aspect : 1° De la part des hommes qui l'ont fait souffrir; car les Gentils et les Juifs ont concouru à sa passion; les hommes et les femmes, telles que les servantes qui accusoient Pierre; les princes, leurs ministres ou serviteurs, et ses compatriotes eux-mêmes; le Prophète avoit dit, *Psal.* II, 1 : « Pourquoi les nations ont-elles frémi et les peuples ont-ils médité de vains complots? Les rois de la terre se sont ligués, et les princes se sont réunis contre le Seigneur et contre son Christ. » Il a souffert de la part de ses connoissances et de ses amis, puisque Judas le trahit et que Pierre le renia. 2° Toutes les choses qui peuvent être pour l'homme un sujet de souffrance se rencontrent dans sa passion : ses amis l'abandonnent; sa réputation est flétrie ; son honneur est foulé aux pieds par ceux qui le tournent en risée et le couvrent de contumélies; le peu qu'il possède lui est enlevé, puisqu'il est dépouillé même de ses habits; dans son ame, il souffre la tristesse, l'ennui et la terreur; dans son corps, les blessures et les fouets. 3° Tous les membres de son corps ont eu une souffrance particulière : à la tête, la couronne d'épines; aux mains et aux pieds, les clous dont ils ont été percés; à la face, les soufflets et les crachats; sur tout le corps, le supplice de la flagellation. Il a souffert dans tous ses sens : dans le tact, encore les clous et les fouets; dans le goût, le fiel et le vinaigre; dans l'odorat, puisqu'il a été crucifié dans un lieu où

insérées spécialement dans les premier et second volumes de cette édition, et qui avoient pour objet d'expliquer la langue philosophique de notre saint docteur.

---

sionum species sibi invicem contrariantur, sicut combustio in igne et submersio in aqua. Loquimur enim nunc de passionibus ab extrinseco illatis, quia passiones ab intrinseco causatas (sicut sunt ægritudines corporales) non decuit eum pati, ut suprà dictum est (qu. 14). Sed secundùm genus passus est omnem passionem humanam. Quod quidem potest considerari tripliciter : Uno modo, ex parte hominum à quibus passus est; passus est enim aliquid, et à Gentilibus et Judæis, et à masculis et à fœminis, ut patet de ancillis accusantibus Petrum. Passus est etiam et à principibus et à ministris eorum et à popularibus, secundùm illud *Ps.* II : « Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terræ, et principes convenerunt in unum adversùs Dominum et adversùs Christum ejus. » Passus est etiam à familiaribus et notis, sicut patet de Juda eum prodente, et Petro ipsum negante. Alio modo patet idem ex parte eorum in quibus homo potest pati; passus est enim Christus « in suis amicis, » eum deserentibus; « in fama, » per blasphemias contra eum prolatas; « in honore et gloria, » per irrisiones et contumelias ei illatas; « in rebus, » per hoc quòd etiam vestibus spoliatus est; « in anima, » per tristitiam, tædium et timorem; « in corpore, » per vulnera et flagella. Tertiò, potest considerari quantum ad corporis membra; passus est enim Christus « in capite, » pungentium spinarum coronam; « in manibus et pedibus, » fixionem clavorum; « in facie, » alapas et sputa; et « in toto corpore, » flagella. Fuit etiam passus secundùm omnem sensum corporeum : *secundùm tactum* quidem, flagellatus et clavis confixus; *secundùm gustum*, felle et aceto potatus; *secundùm olfactum*, in loco fœtido cadave-

gisoient des débris de cadavres humains et appelé pour cela Calvaire (1); dans son ouïe, à cause des blasphèmes et des moqueries dont il étoit l'objet; dans sa vue, puisqu'il avoit sous les yeux les larmes de sa Mère et du disciple qu'il aimoit.

Je réponds aux arguments : 1° Les paroles de saint Hilaire s'étendent à tous les genres, mais non à toutes les espèces de souffrances.

2° Le rapport indiqué s'établit, non quant au nombre, mais quant à la grandeur des souffrances, d'une part, et des graces. de l'autre; de même qu'il a été élevé au-dessus des autres hommes par les richesses de la grace, de même il a été abaissé au-dessous de tous par les ignominies de sa passion.

3° A ne considérer que le strict nécessaire, la moindre des souffrances du Christ eût suffi pour délivrer le genre humain de tous ses péchés; mais il convenoit qu'il subît pour cela tous les genres de souffrances, et nous en avons donné la raison plus haut.

ARTICLE VI.

La douleur de la passion a-t-elle été plus grande que toutes les douleurs?

Il paroît qu'il n'en est pas ainsi. 1° La douleur de la victime s'accroît par la gravité et la longueur de sa passion. Or il y a eu des martyrs qui ont subi des souffrances plus longues et plus graves que celles du Christ; témoins, saint Laurent, qui fut brûlé sur un gril, et saint Vincent, dont les chairs furent lacérées avec des ongles de fer. Donc les douleurs du Christ ne furent pas les plus grandes de toutes.

(1) Il faut voir plus loin, art. 10 de la même question, ce qu'il est raisonnable de penser de cette opinion, au sentiment de saint Jérôme.

---

rum mortuorum (qui dicitur Calvariæ) (1) appensus patibulo; *secundùm auditum*, lacessitus vocibus blasphemantium et irridentium; *secundùm visum*, videns matrem et discipulum quem diligebat, flentes.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Hilarii est intelligendum quantum ad omnia genera passionum, non autem quantum ad omnes species.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo ibi attenditur non quantum ad numerum passionum et gratiarum, sed quantum ad magnitudinem utriusque; quia, sicut sublimatus est in donis gratiarum super alios, ita dejectus est infra alios per ignominiam passionum.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm sufficientiam una minima passio Christi sufficisset ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis; sed secundùm convenientiam sufficiens fuit quòd pateretur omnia genera passionum, sicut jam dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrùm dolor passionis Christi fuerit major omnibus doloribus.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd dolor passionis Christi non fuerit major omnibus aliis doloribus. Dolor enim patientis augetur secundum gravitatem et diuturnitatem passionis. Sed quidam martyres graviores passiones et diuturniores sustinuerunt, quàm Christus; sicut patet de Laurentio, qui est assatus in craticula; et de Vincentio, cujus carnes sunt ungulis ferreis laceratæ. Ergo videtur quòd dolor Christi patientis non fuerit maximus.

(1) Ut expressiùs art. 10 explicabitur, ad 3.

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 3, qu. 3; et *Opusc.* III, cap. 238 et 239.

2° La force de l'ame mitige la douleur, à tel point que, d'après les stoïciens, l'ame du sage n'est pas accessible à la tristesse, et que, selon la doctrine d'Aristote, la vertu morale règle et modère les passions. Or la force de l'ame étoit aussi parfaite que possible dans le Christ. Donc il n'eut pas à souffrir la douleur la plus grande.

3° Plus est grande la sensibilité du patient, plus l'est aussi sa souffrance. Or l'ame est plus sensible que le corps, puisque celui-ci ne sent que par celle-là. Le corps du premier homme dans l'état d'innocence paroît également avoir été doué d'une plus grande sensibilité que celui du Christ, qui a pris notre nature avec ses défaillances. Donc il paroît que les ames qui souffrent dans le purgatoire ou dans l'enfer éprouvent une douleur plus grande que ne le fut celle du Christ dans la passion; et l'ame d'Adam lui-même eût souffert davantage s'il eût été capable de souffrir.

4° La perte d'un plus grand bien cause une douleur plus grande. Or l'homme perd, en péchant, un plus grand bien, que le Christ dans sa passion, la vie de la grace étant supérieure à celle de la nature; le Christ d'ailleurs, qui devait ressusciter le troisième jour, ne paroît pas avoir autant perdu que ceux qui demeurent dans la mort. Donc la douleur du Christ n'a pas été la plus grande de toutes.

5° L'innocence de la victime amoindrit la douleur de sa passion. Or le Christ a souffert innocemment, selon cette parole, *Jerem.*, XI, 19 : « J'étois comme un agneau plein de douceur qui est porté à la boucherie. » Donc il paroît que la douleur du Christ n'a pas été la plus grande de toutes.

6° Dans ce qui regarde le Christ, il n'y a rien de superflu. Or la moindre souffrance du Christ eût suffi pour le salut du genre humain, puisque la personnalité divine lui eût communiqué une vertu infinie. Donc il lui eût été superflu de souffrir la plus grande des douleurs.

---

2. Præterea, virtus mentis est mitigativa doloris, in tantum quòd stoici posuerunt tristitiam in animam sapientis non cadere; et Aristoteles posuit quòd virtus moralis medium tenet in passionibus. Sed in Christo fuit perfectissima virtus mentis. Ergo videtur quòd in Christo non fuerit maximus dolor.

3. Præterea, quanto aliquod patiens est magis sensibile, tanto major sequitur dolor passionis. Sed anima est sensibilior quàm corpus cùm corpus sentiat ex anima. Adam etiam in statu innocentiæ videtur corpus sensibilius habuisse quàm Christus, qui assumpsit corpus humanum cum naturalibus defectibus. Ergo videtur quòd dolor animæ patientis in purgatorio vel in inferno, vel etiam dolor Adæ si passus fuisset, major fuisset quàm dolor passionis Christi.

4. Præterea, majoris boni amissio, causat majorem dolorem. Sed peccator peccando amittit majus bonum, quàm Christus patiendo; quia vita gratiæ est melior quàm vita naturæ; Christus etiam, qui amisit vitam post triduum resurrecturus, minus aliquid amisisse videtur, quàm illi qui amittunt vitam permansuri in morte. Ergo videtur quòd dolor Christi non fuerit maximus dolorum.

5. Præterea, innocentia patientis diminuit dolorem passionis. Sed Christus innocenter est passus, secundùm illud *Hierem.* XI : « Ego autem quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam. » Ergo videtur quòd dolor passionis Christi non fuerit maximus.

6. Præterea, in his quæ Christi sunt, nihil fuit superfluum. Sed minimus dolor Christi sufficisset ad finem salutis humanæ; habuisset

Mais le contraire est dit par le Prophète parlant au nom du Christ, *Thren.*, I, 2 : « Regardez et voyez s'il est une douleur semblable à ma douleur. »

(Conclusion. — Les douleurs que le Christ a souffertes ont surpassé toutes les douleurs que les hommes peuvent souffrir dans cette vie, non-seulement par leur violence et leur étendue, mais encore à raison de sa complexion plus parfaite, et parce qu'il les avoit volontairement acceptées; par leur grandeur, elles étoient proportionnées à la fin qu'il s'étoit proposée.)

Comme nous l'avons dit, quest. XV, art. 5 et 6, en traitant des défaillances prises par le Christ, il y eut en lui une douleur réelle : une douleur sensible provenant d'une impression corporelle; une douleur intérieure causée par l'appréhension du mal, et qui n'est autre que la tristesse. Or l'une et l'autre furent, dans le Christ, supérieures à toutes les douleurs de la vie présente. Et cela eut lieu pour quatre raisons : 1° Pour les causes mêmes de ces douleurs; la douleur sensible, d'abord, fut causée par les blessures corporelles, et nous pouvons en entrevoir la grandeur, soit par l'étendue de sa passion dont il a été déjà parlé, soit par le genre de sa mort, car l'homme qui meurt du supplice de la croix est transpercé aux pieds et aux mains, les parties du corps où la sensibilité nerveuse est la plus grande et la plus vive, le poids du corps aggravant, de moment en moment, la souffrance de la victime (1); à cela s'ajoute la longueur de la

(1) Nous trouvons dans le premier sermon de Bossuet sur la Passion un tableau saisissant de ces douleurs physiques. En voici quelques traits : « Etre attaché à un bois infâme, avoir les mains et les pieds percés; ne se soutenir que sur ses blessures, et tirer ses mains déchirées de tout le poids de son corps affaissé et abattu; avoir tous les membres brisés et rompus par une suspension violente; sentir cependant sa langue et ses entrailles desséchées, et par la perte du sang, et par un travail incroyable d'esprit et de corps, et ne recevoir pour tout rafraîchissement qu'un breuvage de fiel et de vinaigre; parmi ces douleurs inexplicables, voir de loin un peuple infini qui se moque, qui remue la tête, qui fait un sujet de risée d'une extrémité si déplorable; avoir deux voleurs à ses côtés, dont l'un, furieux et désespéré, meurt en vomissant mille blasphèmes : c'est à peu près ce que notre foible imagination peut se représenter de plus terrible en Jésus-Christ crucifié. Ce spectacle, à la vérité, est épouvantable, cet amas de maux fait horreur; mais ni la cruauté de ce supplice, ni tous les autres tourments dont nous

---

enim infinitam virtutem ex persona divina. Ergo superfluum fuisset assumere maximum dolorem.

Sed contra est quod *Thren.*, I, dicitur ex persona Christi : « Attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus. »

(Conclusio. — Dolores quos Christus passus est omnes excesserunt dolores quos homines pati possunt in hac vita, non modò propter passionis acerbitatem et generalitatem, verum etiam propter Christi patientis constitutionem et voluntariam dolorum assumptionem; quæ secundum quantitatem, fini proportionata fuit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, qu. 15, art. 5 et 6, cùm de defectibus assumptis à Christo ageretur, in Christo patiente fuit verus dolor, et sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo; et dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicujus nocumenti, qui tristitia dicitur. Uterque autem dolor in Christo fuit maximus inter dolores præsentis vitæ; quod quidem contigit propter quatuor: Primò quidem, propter causas doloris; nam doloris sensibilis causa fuit læsio corporalis, quæ acerbitatem habuit, tum propter generalitatem passionis, de qua dictum est, tum etiam ex genere passionis, quia mors crucifixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maximè sensibilibus, scilicet in manibus et pedibus, et ipsum pondus corporis pen-

souffrance, parce que la mort est loin d'être instantanée comme quand on meurt par le glaive. La douleur intérieure fut causée, et par tous les péchés du genre humain, pour lesquels il alloit satisfaire, péchés qu'il s'attribue en quelque sorte, *Psal.* XXI; et spécialement par le crime des Juifs, auquel se joignoit l'infidélité de tous ceux pour qui sa mort fut un sujet de scandale (1); et par la perte même de la vie corporelle, perte toujours si terrible à la nature humaine. 2° La grandeur de la souffrance se mesure à la sensibilité du corps et à la perspicacité de l'ame; la complexion du Christ étoit d'une merveilleuse délicatesse, son corps ayant été formé par le Saint-Esprit, tout ce qui en lui étoit l'effet d'un miracle l'élevant au-dessus des autres hommes, comme saint Chrysostôme le remarque, *In Joan.*, homil. 20, à propos du changement de l'eau en vin; d'où il suit que le sens du tact, siége de la douleur physique, étoit supérieur en lui. L'ame, de son côté, par la perfection même de ses facultés intérieures, saisissoit avec plus d'énergie tout ce qui pouvoit lui faire éprouver le sentiment de la tristesse. 3° La grandeur de la passion du Christ nous est montrée par la pureté même de sa douleur physique et morale. Chez les hommes, ces deux sortes de douleur peuvent être allégées par l'exercice de la raison, par l'influence et le rejaillissement des forces supérieures sur les forces inférieures; ce qui n'eut pas lieu dans le Christ, qui, selon la parole de saint Jean Damascène, laissoit à chaque puissance son impression et son action propres. 4° Cette même grandeur nous frappe encore davantage, si nous considérons que les douleurs de sa passion furent acceptées volontairement pour délivrer le genre humain de ses péchés; car le Sauveur a dû mesurer la grandeur de sa souffrance à la grandeur

avons considéré la rigueur extrême, ne sont qu'un songe et une peinture, en comparaison des douleurs, de l'oppression, que souffre l'ame du divin Jésus sous la main de Dieu qui le frappe. »

(1) La première partie tout entière de ce même sermon est consacrée à la description de ces douleurs morales. Nous y renvoyons le lecteur.

---

dentis continuè auget dolorem; et cum hoc etiam est doloris diuturnitas, quia non statim moriuntur, sicut hi qui gladio interficiuntur. Doloris autem interioris causa fuit: primò quidem, omnia peccata humani generis pro quibus satisfaciebat patiendo; unde ea quasi sibi ascribit dicens in *Psal.* XXI: « Verba delictorum meorum; » secundò, specialiter casus Judæorum et aliorum in ejus morte delinquentium, et præcipuè discipulorum, qui scandalum passi sunt in Christi passione; tertiò, etiam amissio vitæ corporalis quæ naturaliter est horribilis humanæ naturæ. Secundò, potest magnitudo doloris ejus considerari ex perceptibilitate patientis, et secundùm animam et secundùm corpus; nam et secundùm corpus erat optimè complexionatus, cùm corpus ejus fuerit formatum miraculosè operatione Spiritus sancti; sicut et alia quæ per miracula facta sunt, fuerunt aliis potiora, ut Chrysostomus dicit Hom. XX, *in Joan.*, I, de vino, in quod Christus aquam convertit in nuptiis; et ideo, in eo maximè viguit sensus tactus, ex cujus perceptione sequitur dolor. Anima etiam secundùm vires interiores efficacissimè apprehendit omnes causas tristitiæ. Tertiò magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris et tristitiæ puritate; nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior; et etiam dolor exterior ex aliqua consideratione rationis, per quamdam derivationem seu redundantiam à superioribus viribus ad inferiores; quod in Christo patiente non fuit, quia « unicuique virium permisit agere quod est ei proprium, » sicut Damascenus dicit. Quartò, potest considerari magnitudo doloris Christi pa-

du résultat qu il se proposoit. De toutes ces causes réunies et combinées, il résulte de la manière la plus évidente que la douleur du Christ dans sa passion a été supérieure à toute autre douleur.

Je réponds aux arguments : 1° Ce raisonnement ne porte que sur l'une des deux choses distinguées plus haut, sur la lésion corporelle, cause seulement de la douleur sensible; mais les autres causes réunies donnent à la douleur du Christ la grandeur que nous lui avons assignée.

2° La vertu morale n'agit pas de la même manière sur la tristesse intérieure et sur la douleur extérieure et sensible. Elle amoindrit directement la tristesse intérieure, en la modérant et la réglant comme sa matière propre. Mais quand il s agit du milieu à établir dans les passions, comme nous l'avons démontré I, II, quest. LXIV, art. 1 et 2, elle n'agit pas d'une manière absolue, mais bien d'une manière relative et proportionnelle, de telle sorte que la passion n'excède pas la mesure fixée par la raison. Dans la pensée des stoïciens, aucune tristesse n'est utile à quoi que ce soit; ils jugeoient donc qu'elle est totalement en désaccord avec la raison, et que, dès lors, elle doit être entièrement repoussée par le sage. Mais en réalité il y a une tristesse louable, comme le démontre saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 9 (1); c'est la tristesse qui procède du saint amour, celle, par exemple, que l'on conçoit de ses propres péchés ou des péchés des autres. La tristesse est encore utile quand elle a pour but de satisfaire pour le péché, selon cette parole de l'Apôtre, II. *Corinth*., VII, 10 : « La tristesse qui est selon Dieu opère une pénitence stable pour le salut. » Et voilà pourquoi le Christ, devant satisfaire pour les péchés de tous les hommes, a voulu éprouver la tristesse la plus grande, absolument parlant, sans que

(1) Et comme notre saint auteur l'a lui-même démontré, en traitant de cette passion en particulier dans *la première* partie *de la seconde*.

---

tientis, ex hoc quòd passio illa et dolor à Christo fuerunt assumpta voluntariè propter finem liberationis hominum à peccato; est ideo tantam quantitatem doloris a sumpsit, quæ esset proportionata magnitudini fructus qui inde sequebatur. Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifestè apparet, quòd dolor Christi fuerit maximus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit ex uno tantum prædictorum scilicet ex læsione corporali, quæ est causa sensibilis doloris. Sed ex aliis causis multo magis dolor Christi patientis augetur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd virtus moralis aliter mitigat tristitiam interiorem, et aliter exteriorem dolorem sensibilem. Tristitiam enim interiorem diminuit directè, in ea medium constituendo, sicut in propria materia. Medium autem in passionibus virtus moralis constituit, ut in II. Parte habitum est, 1, 2. qu. 64, art. 1 et 2, non secundùm quantitatem rei, sed secundùm quantitatem proportionis, ut scilicet passio non excedat regulam rationis. Et quia stoici reputabant quòd nulla tristitia esset ad aliquid utilis, ideo credebant quòd totaliter à ratione discordaret, et per consequens quòd totaliter esset sapienti vitanda. Sed secundùm rei veritatem tristitia aliqua laudabilis est, ut Augustinus probat in XIV. *De Civ. Dei*, cap. 9, quando scilicet procedit ex sancto amore; utpotè cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato, secundùm illud Apostoli II. *ad Cor.*, VII : « Quæ secundùm Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur (1). » Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum as-

(1) Sive *impœnitentia* (ἀμεταμέλητον), quod æquè ad salutem ac ad pœnitentiam referri potest.

cette tristesse dépassât néanmoins les bornes de la raison. Pour ce qui est de la douleur extérieure ou sensible, la vertu morale ne l'amoindrit pas directement, parce que cette douleur est attachée à la nature corporelle et n'obéit pas à la raison. Mais elle la diminue d'une manière indirecte, par l'influence des puissances supérieures sur les puissances inférieures; ce qui n'eut pas lieu dans le Christ, comme nous venons de le dire.

3° La douleur d'une ame séparée du corps appartient à l'état de damnation; et cette douleur dépasse tous les maux de la vie présente, comme la gloire des saints en surpasse tous les biens possibles. Quand nous disons donc que la douleur du Christ a été la plus grande de toutes, nous exceptons celle de l'âme séparée. Adam ne pouvoit souffrir dans son corps qu'autant qu il auroit péché; son corps devenoit alors passible et mortel, et sa douleur devenoit par là même moindre que celle du Christ, pour les raisons déjà énoncées. Ces raisons vont jusqu'à prouver que si, par impossible, Adam eût souffert dans l'état d'innocence, sa douleur n'eût pas encore égalé celle du Christ.

4° La douleur du Christ avoit pour objet, non-seulement la perte de sa propre vie corporelle, mais encore les péchés de tous les hommes; et cette douleur a dépassé en lui la contrition d'un homme quelconque, soit parce qu'elle procédoit d'une sagesse plus grande et d'une plus ardente charité, source unique de la vraie contrition, soit parce que sa douleur s'étendoit à tous les péchés, selon cette parole, *Isa.*, LIII, 4 : Il a véritablement porté nos douleurs. » Du reste, la vie corporelle du Christ avoit une telle grandeur, à raison surtout de la divinité qui lui étoit unie, que la perte même passagère de cette vie étoit un plus grand sujet de douleur que ne peut l'être la perte de la vie humaine, n'importe le temps pendant lequel l'homme doit rester dans la mort. Le Philosophe lui-même a dit. *Ethic.*, III, 9 : « L'homme vertueux aime d'autant plus sa vie,

---

sumpsit tristitiam, maximam quidem quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. Dolorem autem exteriorem sensus, virtus moralis directè non minuit; quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam. Diminuit tamen ipsum indirectè, per redundantiam à superioribus viribus in inferiores; quod in Christo non fuit, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd dolor animæ separatæ patientis, pertinet ad statum futuræ damnationis; quæ excedit omne malum hujus vitæ, sicut sanctorum gloria excedit omne bonum præsentis vitæ. Unde, cùm dicimus Christi dolorem esse maximum, non comparamus ipsum dolori animæ separatæ. Corpus autem Adæ pati non poterat nisi peccaret, et sic fieret mortale et passibile, et minus doleret patiens, quàm corpus Christi propter rationes prædictas. Ex quibus etiam apparet, quòd etiamsi per impossibile ponatur quòd Adam in statu innocentiæ passus fuisset, minor fuisset dolor ejus, quàm Christi.

Ad quartum dicendum, quòd Christus non solùm doluit pro amissione vitæ corporalis propriæ, sed etiam pro peccatis omnium aliorum; qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscumque contriti, tum quia ex majori sapientia et charitate processit, ex quibus dolor contritionis augetur; tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit, secundum illud *Isai.*, XXXV : « Verè dolores nostros ipse tulit. » Vita autem corporalis Christi fuit tantæ dignitatis, et præcipuè propter divinitatem unitam, quòd de ejus amissione, etiam ad horam, magis esset dolendum, quam de amissione vitæ alterius hominis per quantumcumque tempus. Unde et Philosophus dicit III. *Ethic.*, quòd «virtuosus tantò plus diligit viam suam quantò scit eam esse me-

qu'il la connoît supérieure à celle des autres ; et il l'expose néanmoins pour le bien de la vertu. » Aussi le Christ a-t-il exposé sa vie, malgré tout le prix qu'il y attachoit, pour le bien de la charité, comme il l'avoit dit par la bouche de son Prophète, *Jerem.*, XII, 7 : « J'ai livré mon ame bien-aimée aux mains de ses ennemis. »

5° Il est vrai que l'innocence de celui qui souffre amoindrit les douleurs de sa passion, quant à leur nombre, parce que le coupable souffre en même temps et de la peine et de la faute, tandis que l'innocent ne souffre que de la peine. Mais sa douleur s'accroît même du sentiment de son innocence, parce que le mal qui lui est fait, il l'envisage de plus comme une injustice. C'est là aussi ce qui augmente la faute de ceux qui ne compatissent pas à sa douleur, comme s'en plaint le Prophète, *Isa.*, LVII, 1 : « Le juste périt, et nul n'y pense dans son cœur. »

6° Ce n'est pas seulement par sa puissance, c'est aussi par sa justice, que le Christ a voulu délivrer de ses péchés le genre humain. Il n'a donc pas uniquement considéré la vertu que sa douleur tiroit de son union personnelle avec la divinité, il a considéré de plus le rapport qui devoit exister entre la souffrance subie par la nature humaine et la satisfaction qu'il falloit accomplir.

ARTICLE VII.

Le Christ a-t-il souffert dans son ame tout entière ?

Il paroît que le Christ n'a pas souffert dans son ame tout entière. 1° Quand le corps souffre, l'ame souffre aussi, mais par accident, en tant qu'elle est l'acte ou la forme du corps. Or l'ame n'est pas dans toutes ses parties l'acte du corps; ainsi elle ne l'est pas dans son intellect, *De*

---

liorem ; et tamen eam exponit propter bonum virtutis. » Et similiter Christus vitam suam maximè dilectam exposuit propter bonum charitatis, secundum illud *Hierem.* XII : « Dedi dilectam animam meam in manus inimicorum ejus. »

Ad quintum dicendum, quòd innocentia patientis minuit dolorem passionis quantum ad numerum; quia cùm nocens patitur, dolet non solùm de pœna, sed etiam de culpa, innocens autem solùm de pœna. Qui tamen dolor in eo augetur ex innocentia, in quantùm apprehendit nocumentum illatum, ut magis indebitum. Unde etiam et alii magis sunt reprehensibiles, si ei non compatiuntur, secundùm illud *Isai.*, LVII : « Justus autem perit, et non est qui recogitet in corde suo. »

Ad sextum dicendum, quòd Christus voluit genus humanum à peccatis liberare non sola potestate, sed etiam justitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor ejus haberet ex divinitate unita, sed etiam quantum dolor ejus sufficeret secundum humanam naturam ad tantam satisfactionem.

ARTICULUS VII.

Utrùm Christus passus fuerit secundum totam animam.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non fuerit passus secundum totam animam. Anima enim patitur patiente corpore, per accidens, in quantum est corporis actus. Sed anima non est actus corporis secundum quamlibet partem ejus ; nam intellectus

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 1 quæstiunc. 3, et art. 3, quæstiunc. 2 ; et qu. 26, de verit., art. 3. ad 1. et art. 3 et 9 ; et *Quodlib.*, VII, art. 5 ; et *Opusc.* III, cap. 235.

anima, III. Donc il paroît que le Christ n'a pas souffert dans son âme tout entière.

2° Chaque puissance de l'ame souffre à l'occasion de son objet. Or la partie supérieure de l'ame a pour objet les raisons éternelles, puisqu'elle les considère et s'en inspire selon la pensée de saint Augustin, *De Trin.*, XII, 7. Mais les raisons éternelles ne pouvoient causer au Christ ni douleur ni préjudice, puisqu'il ne pouvoit en rien y trouver un sujet de contradiction. Donc il n'a pas souffert selon toute son ame.

3° Quand la passion sensible va jusqu'à la raison, on dit que la passion est complète; et cette sorte de passion n'a pu se trouver dans le Christ, il n'y a eu en lui que la propassion, selon l'expression déjà empruntée à saint Jérôme; ce qui fait dire à saint Denis, écrivant à saint Jean l'évangéliste, que le Christ « ne souffroit les injures dont il étoit assailli que par le jugement qu'il en portoit. » Donc il paroît que le Christ ne souffroit pas dans son ame tout entière.

4° La passion est la cause de la douleur. Or il n'y a pas de douleur possible dans l'intellect spéculatif; car « à la délectation qui provient de la contemplation pure, nulle tristesse n'est opposée, » *Topic.*, I, 13. Donc il paroît que le Christ n'a pas souffert dans toute son ame.

Mais le Prophète dit ainsi le contraire, parlant au nom du Christ, *Psalm.* LXXXVII, 4 : « Mon ame a été remplie de maux; » ce à quoi la glose tirée de saint Augustin ajoute : « Non de vices, mais de douleurs, lesquelles sont communes à l'ame et au corps; et ces douleurs provenoient de l'état malheureux d'un peuple marchant à sa ruine (1). » Or

(1) Il est bon de rapporter le texte même de saint Augustin, à cause du jour qu'il peut jeter sur l'ensemble d'une question aussi difficile. Voici comment s'exprime le grand docteur : « Quels sont ces maux dont l'ame du Sauveur est remplie, selon l'expression du Prophète? Les maux dont il est ici question ne sont pas les vices, par lesquels l'iniquité règne dans une ame. Ce sont plutôt les douleurs, par lesquelles l'ame compatit avec la chair dans les souffrances. Ce que nous appelons, en effet, douleur corporelle ne sauroit exister sans que l'ame souffre; et quand une telle douleur est imminente et inévitable, elle est nécessairement pré-

---

nullius corporis actus est, ut dicitur in III. *De anima*. Ergo videtur quòd Christus non fuerit passus secundum totam animam.

2. Præterea, quælibet potentia animæ patitur à suo objecto. Sed superioris partis rationis objectum sunt rationes æternæ, quibus inspiciendis et consulendis intendit, ut Augustinus dicit in XII. *De Trinit.* Ex rationibus autem æternis nullum potuit Christus pati nocumentum, cum in nullo ei contrariarentur. Ergo videtur quòd non fuerit passus secundum totam animam.

3. Præterea, quando passio sensibilis usque ad rationem pertingit, tunc dicitur completa passio; quæ in Christo non fuit, sed solum propassio, ut Hieronymus dicit. Unde et Dionysius dicit in eo *ad Joannem Evangelistam* quòd « passiones sibi illatas patiebatur secundùm judicare solum. » Non ergo videtur quòd Christus secundum totam animam pateretur.

4. Præterea, passio dolorem causat. Sed intellectui speculativo non est dolor; quia « delectationi quæ est ab eo quod est considerare, nulla tristitia opponitur, » ut Philosophus dicit in I. *Topicorum*. Ergo videtur quòd Christus non pateretur secundùm totam animam.

Sed contra est, quod in *Psal.* LXXXVII, dicitur ex persona Christi : «Repleta est malis anima mea; » Glossa « non vitiis, sed doloribus, quibus anima carni compatitur;

son ame n'eût pas été remplie de tels maux, si le Christ n'avait réellement souffert dans toute son ame. Donc il a souffert de la sorte.

(Conclusion. — L'essence tout entière de l'ame étant unie au corps, l'ame existant tout entière dans le corps entier et dans chacune des parties du corps, il a fallu que le Christ, à raison de ses souffrances corporelles, ait souffert dans toute son ame, à ne considérer que les puissances inférieures de cette ame; quant à sa raison, elle ne pouvoit rien souffrir de son objet propre, source de sa délectation et de sa joie; cette ame néanmoins a souffert dans toutes ses puissances, puisqu'elles sont toutes comprises dans son essence même.)

Le tout s'entend par rapport aux diverses parties, et les parties de l'ame ne sont autres que ses puissances Par conséquent, quand on dit que l'ame souffre tout entière, cela s'entend ou de son essence même, ou de chacune de ses puissances. Or il est à remarquer qu'une puissance de l'ame peut souffrir de deux manières : ou bien, d'une passion qui lui est propre, laquelle provient aussi de son propre objet, comme lorsque la vue est offusquée par une lumière trop vive; ou bien, d'une passion qui affecte le sujet même de cette puissance, la vue s'altère aussi par le contact d'un objet matériel avec l'œil, qui est son organe, et l'œil est blessé non-seulement par le contact, mais encore par l'influence d'une chaleur excessive. Si donc par l'ame tont entière du Christ on entend l'essence même de cette ame, il est évident que le Christ a souffert dans son ame tout entière ; car cette ame est unie au corps par toute son essence, de telle sorte qu'elle est tout entière dans tout le corps et tout entière dans chaque partie du corps. D'où il suit que le corps étant dans un état

cédée par la tristesse, qui est la douleur de l'ame seule. Pourquoi ne dirions-nous pas dès lors que l'ame du Christ a été remplie, non des péchés, mais des maux de la nature humaine? Un autre Prophète n'a-t-il pas dit du Christ qu'il a été accablé de douleurs pour nous, » *Isa.*, LIII. Cassiodore tient à peu près le même langage, en commentant cette même parole du Prophète royal.

---

vel malis (*scilicet pereuntis populi*) compatiendo. » Non autem fuisset anima ejus his malis repleta, si non secundùm totam animam passus esset. Ergo Christus est secundùm totam animam passus.

(Conclusio. — Cùm tota essentia animæ conjungatur corpori, existens tota in toto, et tota in qualibet corporis parte, patiente corpore passus fuit Christus secundùm totam animam, et secundùm omnes ejus inferiores potentias, non autem secundùm rationem ex parte objecti, quod fuit illi ratio delectationis et gaudii; passus fuit autem secundùm omnes potentias, ut radicantur in essentia animæ.)

Respondeo dicendum, quòd totum dicitur respectu partium, partes autem animæ dicuntur potentiæ ejus. Sic ergo dicitur anima tota pati, in quantum patitur secundùm suam essentiam, vel in quantum secundùm omnes suas potentias patitur. Sed considerandum est, quòd aliqua potentia animæ potest pati dupliciter : Uno modo, passione propria, quæ quidem est secundùm quod patitur à suo objecto, sicut si visus patiatur ex superabundanti visibili; alio modo patitur aliqua potentia passione subjecti super quod fundatur, sicut visus patitur patiente sensu tactus in oculo, super quem fundatur visus, putà cùm oculus pungitur aut etiam distemperatur per calorem. Sic igitur dicendum est, quòd si intelligamus totam animam ratione suæ essentiæ, sic manifestum est totam animam Christi passam esse; nam tota essentia animæ

de souffrance et au moment d'être séparé de l'ame, l'ame tout entière souffroit aussi. Mais si par cette même expression on entend toutes les puissances de l'ame, de telle sorte que chacune ait eu sa souffrance propre, l'ame du Christ a souffert alors dans toutes ses puissances inférieures, par la raison que chacune de ces puissances, ayant un objet temporel, avoit aussi sa douleur particulière, comme nous l'avons démontré plus haut. Mais sous ce rapport la raison supérieure n'avoit rien à souffrir de la part de son objet propre, c'est-à-dire de la part de Dieu, qui étoit bien plutôt pour l'ame du Christ une cause de délectation et de joie. En considérant néanmoins le sujet de la douleur, qui est aussi celui de la puissance, il faut admettre que toutes les puissances de l'ame du Christ souffroient en même temps, par la raison que l'essence de cette ame, principe et racine de toutes les puissances, souffroit à l'occasion du corps dont elle l'acte ou la forme.

Je réponds aux arguments : 1° Bien que l'intellect, considéré comme une puissance particulière, ne soit pas l'acte du corps, l'essence de l'ame l'est toujours, et cette essence est le principe de la puissance intellective, comme nous l'avons démontré dans la première partie, quest. LXXVII, art. 1 et 8.

2° Cet argument n'a trait qu'à la douleur qui proviendroit de l'objet propre d'une puissance; et sous ce rapport nous avons déjà reconnu que l'ame du Christ n'avoit pas souffert dans sa raison supérieure.

3° La douleur constitue une passion parfaite, a-t-il été dit, quand la passion de la partie sensitive va jusqu'à troubler l'ame et à détourner la raison de la rectitude de son acte, de telle sorte que la raison se laisse entraîner par la passion et n'exerce plus sur elle son libre empire. Or c'est là ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ; son ame n'a ainsi souffert que comme sujet de toutes ses puissances, comme nous l'avons déjà dit.

---

conjungitur corpori, ita quòd tota est in toto, et tota in qualibet parte ejus. Et ideo, corpore patiente, et disposito ad separationem ab anima, tota anima patiebatur. Si verò intelligamus totam animam secundùm omnes potentias ejus, sic loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundùm omnes vires inferiores; quia in singulis viribus inferioribus animæ, quæ circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi, sicut ex supra dictis patet. Sed secundùm hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui subjecti, scilicet Dei, qui non erat animæ Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii. Secundùm autem illum modum passionis, quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subjecti, sic omnes potentiæ animæ Christi patiebantur; omnes enim potentiæ animæ radicantur in essentia ejus, ad quam pervenit passio, passo corpore cujus est actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet intellectus, secundùm quod est potentia quædam, non sit corporis actus; essentia tamen animæ est corporis actus, in qua radicatur potentia intellectiva, ut in 1. Parte habitum est, qu. 77, art. 1 et 8.

Ad secundum dicendum, quòd illa ratio procedit de passione quæ est ex parte proprii objecti, secundùm quam superior ratio in Christo passa non fuit.

Ad tertium dicendum, quòd dolor tunc dicitur esse passio perfecta, per quam anima perturbatur, quando passio sensitivæ partis pertingit usque ad mittendam rationem à rectitudine sui actus, ut scilicet sequatur

4° L'intellect spéculatif ne peut éprouver ni douleur ni tristesse de la part de son objet, puisque cet objet n'est autre que le vrai considéré d'une manière absolue, et que le vrai est la perfection de l'intellect; mais la douleur ou la cause de la douleur peut atteindre cette puissance, de la manière que nous l'avons expliqué.

ARTICLE VIII.

Au moment de la passion l'ame tout entière du Christ jouissoit-elle de la béatitude?

Il paroît qu'au moment de la passion, l'ame du Christ ne jouissoit pas tout entière de la béatitude. 1° Il est impossible d'avoir en même temps douleur et joie, puisque ce sont là deux choses contraires. Or l'ame du Christ étoit tout entière dans la douleur au temps de sa passion, comme on vient de le démontrer. Il ne se pouvoit donc pas qu'elle fût tout entière dans la joie béatifique.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, ult. : « Quand la tristesse atteint un certain degré, non-seulement elle empêche la délectation contraire, mais encore une délectation quelconque; » et réciproquement. Or la douleur du Christ dans sa passion fut extrême, comme on vient de le prouver; et la délectation de la béatitude est également aussi grande que possible, comme il a été dit, I, II, quest. IV. Donc il ne se peut pas que l'ame du Christ ait été en même temps tout entière dans la douleur et dans la joie.

3° La béatitude céleste gît dans la connoissance et l'amour des choses divines, comme on le voit dans saint Augustin, *De doct. Christ.*, IV, 4 et 10. Or, toutes les puissances de l'ame peuvent s'élever à la connois-

---

passionem et non habeat liberum arbitrium super eam. Sic autem passio sensitivæ partis non pervenit in Christo usque ad rationem, sed ex parte subjecti, sicut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd intellectus speculativus non potest habere dolorem vel tristitiam ex parte sui objecti, quod est verum absolutè consideratum, quod est perfectio ejus potest tamen ad ipsum pertingere dolor vel causa doloris per modum jam dictum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm tota anima Christi in passione frueretur fruitione beata.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd anima Christi in articulo illius passionis non tota frueretur fruitione beata. Impossibile est enim simul dolere et gaudere, cùm dolor et gaudium sint contraria. Sed anima Christi tota patiebatur dolorem in tempore passionis, ut suprà habitum est qu. 15, art. 10. Non ergo poterat esse ut tota frueretur.

2. Præterea, Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd « tristitia si sit vehemens, non solum impedit delectationem contrariam, sed quamcumque; » et e converso Dolor autem passionis Christi fuit maximus, ut ostensum est art. 6; et similiter delectatio fruitionis est maxima, ut in principio II. part. habitum est, 1, 2, qu. 4. Non ergo potuit esse quòd anima Christi tota simul pateretur et frueretur.

3. Præterea, fruitio beata est secundùm cognitionem et amorem divinorum, ut patet per Augustinum in I. *De doctrina Christiana*, cap. 4 et 10. Sed omnes vires animæ attingunt ad cognoscendum et amandum Deum. Non ergo tota anima Christi fruebatur.

Sed contra est, quòd Damascenus dicit in III. lib. cap. 15, quòd « divinitas Christi permisit carni agere et pati quæ propria. « Ergo

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 3, quæstiune. 2; et qu. 10, de verit., art. II, ad. 3, et qu 26. art. 9 et 10, et *Quodlib.*, I, qu. 2. art. 2, et *Opusc.* III, 238 et 239.

sance et à l'amour de Dieu. Donc l'ame tout entière du Christ n'étoit pas dans la joie béatifique.

Mais le contraire résulte de ces paroles souvent citées de saint Jean Damascène : « La divinité du Christ permettoit à sa chair de faire et de souffrir les choses qui lui sont propres. » Donc, pour la même raison, le propre de l'ame du Christ étant de posséder la joie béatifique, sa passion ne pouvoit empêcher cette joie (1).

(Conclusion. — Bien que l'ame tout entière du Christ possédât durant sa passion la vue de l'essence divine, elle ne la possédoit pas par toutes ses puissances, seule la raison supérieure jouissoit de la béatitude par son acte propre.)

Rappelons une distinction déjà établie, l'ame tout entière désigne, ou son essence même, ou toutes ses puissances. Dans le premier sens, l'ame tout entière du Christ possédoit la joie béatifique, comme étant le sujet de la raison supérieure, dont le propre est de jouir de la divinité; de même que la passion, eu égard à l'essence de l'ame, peut être attribuée à la partie supérieure, de même la joie béatifique possédée par cette partie supérieure peut être attribuée à l'essence même de l'ame. Dans le second sens, l'ame tout entière du Christ ne possédoit pas la joie béatifique, ni directement, parce qu'il n'appartient pas à une puissance quelconque de l'ame de posséder une telle jouissance, ni par un rejaillissement de la gloire, parce qu'un tel rejaillissement n'avoit pas lieu, de la

(1) Entre cet article et l'article précédent, il y a contradiction dans les termes, et contradiction affectée, c'est-à-dire, mise en relief avec une intention formelle. Aussi ne faut-il pas séparer l'étude de ces deux thèses. D'un côté, l'ame du Christ a été tout entière plongée dans la douleur, durant les tourments de sa passion, et, de l'autre, cette ame a été, au même moment, tout entière dans la joie, puisqu'elle n'a jamais cessé de posséder la vision béatifique. Chacune de ces deux propositions est nécessaire, incontestable, évidente. La connoissance de la personne adorable du Christ et celle de sa passion ne permettent pas de les révoquer en doute. Mais comment les concilier? Saint Thomas dit à cet égard tout ce que le génie théologique est susceptible d'en concevoir. Cela est vrai, sans doute. Pour nous, nous

---

pari ratione, cùm proprium esset animæ Christi in quantum erat beata, quòd frueretur, passio ejus fruitionem non impediebat.

(Conclusio.—Quanquam tota anima Christi per essentiam Deo frueretur in passione, non tamen secundum omnes suas potentias, sed solum superior in illa rationis pars proprio actu beatorum fruitione fruebatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est prius, tota anima potest intelligi, et secundùm essentiam, et secundùm omnes ejus potentias. Si autem intelligatur secundùm essentiam, sic tota anima fruebatur, in quantum est subjectum superioris partis animæ, cujus est frui divinitate; ut sicut passio ratione essentiæ attribuitur superiori parti animæ; ita e conversò fruitio ratione superioris partis animæ attribuatur essentiæ. Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum ejus, sic non tota anima fruebatur; nec directè quidem, quia fruitio non potest esse actus cujuslibet partis animæ (1); nec per redundantiam gloriæ, quadum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriæ à superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e conversò superior pars animæ impediebatur circa id quod est sibi proprium, per inferiorem, consequens est quòd superior pars animæ perfectè fruebatur, Christo patiente.

Ad primum ergo dicendum, quòd gaudium fruitionis non contrariatur directè dolori passionis, quia non sunt de eodem; nihil autem prohibet contraria eidem inesse, non secun-

(1) Seu cujuslibet facultatis, juxta locutionem Philosophi, qui vulgo sic appellat animæ facultates, quamvis proprie partes non sint, ut suo loco dictum est.

partie supérieure à la partie inférieure, de l'ame au corps, pendant que le Christ étoit encore voyageur sur la terre. Mais, comme aussi la partie inférieure ne pouvoit pas de son côté empêcher l'acte propre de la partie supérieure, il s'ensuit que celle-ci jouissoit parfaitement de la joie béatifique, durant la passion du Christ.

Je réponds aux arguments : 1° La joie de la béatitude n'est pas directement opposée à la douleur de la passion, par la raison que ces deux choses ne portent pas sur le même objet. Or rien n'empêche que les contraires ne se trouvent dans le même sujet, pourvu que ce ne soit pas sous le même rapport. Ainsi donc la joie de la béatitude peut appartenir à la raison supérieure comme son acte propre, et la douleur de la passion peut lui appartenir aussi, mais à raison du sujet; d'un autre côté, la douleur de la passion tombe sur l'essence de l'ame, à raison du corps, dont l'ame est la forme, et la joie de la béatitude peut lui appartenir aussi, à raison de la puissance dont elle est le sujet.

2° La parole du Philosophe ne sauroit s'appliquer qu'aux rapports qui s'établissent naturellement entre les diverses puissances de l'ame. Mais cela n'eût pas lieu dans le Christ, comme nous l'avons déjà dit.

3° Cet argument envisage seulement la totalité de l'ame dans l'ensemble de ses puissances.

ARTICLE IX.

Le Christ a-t-il souffert dans un temps convenable?

Il paroît que le Christ n'a pas souffert dans un temps convenable. 1° La passion du Christ étoit figurée par l'immolation de l'agneau pascal; ce qui fait dire à l'Apôtre, I. *Corinth.*, V, 7 : « Le Christ a été immolé pour

ne craignons pas d'avouer qu'il y a là un mystère. Il n'est pas donné à l'homme, pensons-nous, de voir l'anneau qui unit ces deux vérités, comme nous l'avons remarqué dans des circonstances analogues. Mais cet aveu n'ébranle, ni dans notre conviction, ni dans la réalité, moins encore, aucune des deux propositions démontrées.

---

dùm idem. Et sic gaudium fruitionis potest pertinere ad superior m partem rationis per proprium actum, dolor autem passionis secundùm subjectum; ad essentiam verò animæ pertinet dolor passionis ex parte corporis, cujus est forma, gaudium verò fruitionis ex parte potentiæ, cui subjicitur.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud Philosophi habet veritatem ratione redundantiæ quæ naturaliter fit ab una potentia animæ in aliam. Sed hoc in Christo non fuit, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de totalitate animæ quantum ad ejus potentias.

ARTICULUS IX.

Utrum Christus fuerit convenienti tempore passus.

Ad nonum sic procedi ur. Videtur quòd Christus non fuerit convenienti tempore passus. Passio enim Christi figurabatur per immolationem agni Paschalis; unde et Apostolus dicit I. *ad Cor.*, V : « Pascha nostrum immolatus est Christus. » Sed agnus Paschalis immolabatur decima quarta die ad vesperam, ut

être notre pâque » Or l'agneau pascal étoit immolé le quatorzième jour vers le soir, comme il est dit, *Exod.*, XII. Il paroît donc que le Christ auroit dû souffrir dans le même temps. C'est ce qui évidemment n'a pas eu lieu; car en ce moment il célébroit la pâque avec ses disciples, comme l'indiquent bien ces mots de l'Evangile, *Marc.*, XIV, 12 : « Le premier jour des azymes, quand on immoloit la pâque....; » et il n'a souffert que le jour suivant.

2° La passion du Christ est appelée une exaltation ou élévation, comme dans ce texte, *Joan.*, III, 14 : « Il faut que le Fils de l'homme soit exalté. » D'autre part, le Christ est appelé « le soleil de justice, » *Malach.*, ult. Il paroît donc qu'il auroit dû souffrir à la sixième heure du jour, quand le soleil est au plus haut point de sa course; et il paroît qu'il en a été autrement, puisqu'il est dit, *Marc.*, XV, 25 : « C'étoit la troisième heure, et ils le crucifièrent. »

3° De même que la sixième heure marque chaque jour le plus haut point de la course du soleil, de même le solstice d'été marque sa plus grande élévation dans l'année. Donc le Christ auroit dû plutôt souffrir vers le solstice d'été que vers l'équinoxe du printemps.

4° La présence du Christ dans le monde avoit pour effet d'illuminer le monde, comme le Sauveur le dit lui-même, *Joan.*, IX, 5. Donc le salut des hommes eût exigé qu'il vécût plus longtemps dans ce monde et qu'il souffrît non dans sa jeunesse, mais dans un âge avancé (1).

Mais nous voyons le contraire dans l'Evangile, *Joan.*, XIII, 1 : « Jésus

(1) Dans la nature et l'ordre des objections se dessine la marche de cette thèse et son véritable objet. Il s'agit d'abord de fixer le jour et l'heure où le Christ a souffert. Quelques variantes dans le récit des évangélistes semblent présenter à cet égard une double difficulté. Mais toutes les difficultés qui peuvent se rencontrer dans le Livre saint ont été examinées, discutées et résolues par les Pères de l'Eglise. C'est aussi leurs meilleures solutions que l'auteur va reproduire et confirmer. Il s'agit ensuite d'expliquer pourquoi le Christ a voulu souffrir

---

dicitur *Exod.*, XII, 1. Ergo videtur, quòd Christus tunc debuerit pati. Quod patet esse falsum; nam tunc Pascha cum suis discipulis celebravit, secundùm illud *Marc.*, XIV : « Primo die azymorum, quando Pascha immolabant; » sequenti autem die passus fuit.

2. Præterea, passio Christi dicitur ejus exaltatio, secundùm illud *Joan.*, III : « Oportet exaltari filium hominis. » Ipse autem Christus dicitur *sol justitiæ*, ut patet *Malach.*, ult. Ergo videtur quòd debuerit pati hora sexta, quando sol est in sua maxima exaltatione; cujus contrarium videtur per id quod dicitur *Marci*, XV : « Erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum. »

3. Præterea, sicut sol in hora sexta maxime exaltatur quolibet die, ita in solstitio æstivali maximè exaltatur quolibet anno. Debuit ergo magis pati circa tempus solstitii æstivalis, quam circa tempus æquinoctii vernalis.

4. Præterea, per præsentiam Christi in mundo, mundus illuminabatur, secundùm illud *Joan.*, IX : « Quandiu sum in mundo, lux sum mundi. » Conveniens igitur fuisset humanæ saluti, ut diutius in hoc mundo vixisset, ita quòd non pateretur in juvenili ætate, sed magis in senili.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, XIII « Sciens Jesus quia venit hora ejus, ut transeat de hoc mundo ad Patrem; » et *Joan.*, II, 4 : dicit : « Nondum venit hora mea. » Ubi dicit Augustinus, tract. 8, *in Joan.* : « Ubi tantum

[illegible] ibi, vers. 6 : *Et servabitis eum usque ad quartam decimam diem mensis istius, immolabitque eum universa multitudo filiorum Israel ad vesperam.*

sachant que son heure étoit venue où il devoit quitter ce monde pour revenir à son Père; » et antérieurement, *Joan.*, II, 4, le Sauveur lui-même avoit dit : « Mon heure n'est pas encore venue. » Sur quoi saint Augustin remarque : « Il a fait ce qu'il a cru devoir suffire; son heure est venue, non l'heure de la nécessité, mais celle de sa volonté. » Il a donc souffert dans un temps convenable.

(Conclusion. — Comme la volonté du Christ, de laquelle dépendoit sa passion, étoit dirigée par la divine sagesse, il est évident que la passion du Christ s'est accomplie dans un temps convenable.)

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, la passion du Christ étoit soumise à sa volonté. Or sa volonté étoit dirigée par la sagesse divine, qui dispense toutes choses avec ordre et suavité, selon la pensée du Sage, *Sap.*, VIII. Il faut dire, par conséquent, que le Christ a souffert sa passion dans un temps convenable; ce qui fait dire à saint Augustin (ou mieux à un autre auteur, comme nous l'avons déjà dit), *Quæst. vet. et nov. Test.*, II, 15 : « Toutes les œuvres du Sauveur ont été accomplies dans les temps et les lieux convenables. »

Je réponds aux arguments : 1° Plusieurs prétendent que le Christ a souffert le quatrième jour de la lune, jour où les Juifs immoloient la pâque; d'où vient qu'il est dit, *Joan.*, XVII, 28 : « Ils n'entrèrent pas dans le prétoire, afin de n'être pas souillés et de pouvoir manger la pâque. » Là-dessus saint Chrysostôme dit, *in Joan.*, homil. 83 : « Les Juifs faisoient alors la pâque; mais le Sauveur avança la sienne d'un jour, se réservant de mourir le sixième jour de la semaine, jour où l'ancienne pâque étoit célébrée. » Cette opinion semble confirmée par ce qui

à tel âge plutôt qu'à tel autre, à telle époque de l'année plutôt qu'à telle autre. Encore sur ces deux points, la tradition fournissoit au théologien les plus abondantes ressources; et ce sont ces ressources que nous allons voir mettre en œuvre avec la méthode et la clarté propres à notre maître.

---

fecit quantum sufficere judicavit; venit hora ejus, non necessitatis, sed voluntatis. » Convenienti igitur tempore passus est.

(Conclusio. — Cum voluntas Christi, cui ejus passio subjecta fuit, divina sapientia regeretur, perspicuum est Christi passionem convenienti tempore peractam esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est, passio Christi subjecta erat ejus voluntati. Voluntas autem ejus regebatur divina sapientia, quæ omnia convenienter et suaviter disponit, ut dicitur *Sap.*, VIII. Et ideo dicendum est, quòd convenienti tempore passio Christi celebrata est; unde Augustinus in lib. qu. *vet. et nov. Testam.* dicit : « Omnia propriis locis et temporibus gessit salvator. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dicunt Christum fuisse passum decima quarta luna, quando Judæi Pascha immolabant; unde et *Joan.*, XVIII, dicitur, quòd Judæi « non introierunt in prætorium Pilati (*ipso die passionis*) ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha. » Ubi Chrysostomus dicit Hom. LXXXIII, *in Joan.*, quòd « tunc Judæi faciebant Pascha; ipse verò ante unam diem celebravit Pascha, reservans suam occisionem sextæ feriæ, quando vetus Pascha fiebat. » Cui videtur consonare quod dicitur *Joan.*, XIII, quòd « ante diem festum Paschæ Christus, facta cœna, pedes discipulorum lavit. » Sed contra hoc videtur esse quod dicitur *Matth.*, XXVI, quòd « prima die azymorum accesserunt discipuli ad Jesum, dicentes : Ubi vis paremus tibi comedere Pascha? » Ex quo patet, quòd cùm primus dies azy-

est dit *Joan.*, XIII, I : « Avant le jour solennel de Pâques, le Christ ayant fait la cène lava les pieds à ses disciples. » Mais à cela paroît opposé cet autre texte, *Matth.*, XXVI, 17 : « Le premier jour des azymes, les disciples s'approchèrent de Jésus et lui dirent : Où voulez-vous que nous vous préparions ce qu'il faut pour manger la pâque? » Il suit de là évidemment que le premier jour des azymes étant le quatorzième jour du premier mois, jour où l'agneau pascal étoit immolé et où la lune étoit dans tout son plein, selon la remarque de saint Jérôme, ce fut bien le quatorzième jour de la lune que le Christ fit la cène, et le quinzième fut celui de sa mort. Cela est encore plus clairement expliqué, *Marc.*, XIV, 12 : « Le premier jour des azymes, quand les Juifs immoloient la pâque.... ; » et *Luc.*, XXII, 7 : « Vint le jour des azymes, où il étoit nécessaire d'immoler la pâque. » Sur ces fondements plusieurs soutiennent que le Christ a mangé la pâque avec ses disciples le jour prescrit pour cela, c'est-à-dire la quatorzième jour de la lune, voulant nous montrer que jusqu'au dernier jour de sa vie il étoit fidèle à la loi, selon la remarque de saint Jean Chrysostome, *Super Matth.*, homil. 82. Mais les Juifs absorbés par leur sollicitude et leurs efforts pour procurer la mort du Christ, renvoyèrent la pâque au lendemain contrairement à la loi ; et c'est pour cela que le jour de la passion du Christ, ils ne voulurent pas entrer dans le prétoire, « afin de n'être pas impurs et de pouvoir manger la pâque. » Mais cela ne paroît pas d'accord avec le texte de saint Marc : « Le premier jour des azymes, quand les Juifs mangeoient la pâque. » Le Christ célébroit donc la pâque le même jour que les Juifs; et, comme le remarque Bède, « quoique le Christ, qui est notre pâque à nous, ait été crucifié le jour suivant, c'est-à-dire le quinzième jour de la lune, ayant transmis à ses disciples les mystères de son corps et de son sang, la nuit même où l'on immoloit l'agneau pascal, et les Juifs l'ayant pris et lié dans cette même

---

morum dicatur decimus quartus dies mensis primi, quando agnus immolabatur et luna plenenissima est (ut Hieronymus dicit) constat decima quarta luna Christum cœnam fecisse, et decimaquinta esse passum. Et hoc expressius manifestatur per id quod dicitur *Marc.*, XIV : « Primo die azymorum, quando Pascha immolabant, etc., » et *Luc.*, XXII : « Venit dies azymorum, quo necesse erat occidi Pascha. » Et ideo quidam dicunt quòd Christus die convenienti, id est, decima quarta luna Pascha cum discipulis suis manducavit, demonstrans quòd usque ad ultimum diem non erat contrarius legi, ut Chrysostomus dicit super *Matth.* Sed Judæi occupati circa procurationem mortis Christi contra legem celebrationem Paschæ in crastinum distulerunt. Et propter hoc de his dicitur, quòd in die passionis Christi noluerunt intrare prætorium, « ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha. » Sed nec istud videtur esse consonum verbis Marci dicentis : « Primo die azymorum quando Pascha immolabant. » Simul ergo Christus et Judæi vetus Pascha celebraverunt; et, sicut Beda dicit super *Marc.*, « licet Christus, qui est Pascha nostrum, sit crucifixus sequenti die (hoc est 15 lunæ), tamen nocte qua agnus immolabatur, corporis sanguinisque sui discipulis tradens mysteria celebranda, et à Judæis tentus ac ligatus, ipsius immolationis, hoc est passionis suæ, sacravit exordium. » Cùm autem dicitur *Joan.*, XIII : « Ante diem festum Paschæ, » intelligitur hoc fuisse decimaquarta luna, quod tunc evenit quinta

nuit, il consacra par là les commencements de son immolation ou de sa passion. » Lorsque l'évangéliste saint Jean dit : « Avant le jour solennel de la pâque, » c'est le quatorzième jour de la lune qu'il désigne ainsi, jour qui tomboit alors dans la cinquième férie, le quinzième jour de la lune étant le plus solennel de la pâque des Juifs. Ce même jour donc que saint Jean désigne comme précédant la solennité, à raison de la distinction naturelle des jours, saint Mathieu l'appelle le premier jour des azymes, parce que, selon le rit des solennités judaïques, une fête commençoit dans la soirée du jour précédent. Et s'il est dit que les Juifs devoient manger la pâque le quinzième jour de la lune, la pâque ne désigne pas ici l'agneau pascal, lequel étoit immolé la veille, mais bien la nourriture propre à cette fête, c'est-à-dire les pains azymes, qui ne doivent être mangés que par des Juifs exempts de toute impureté. C'est ce qui donne lieu à saint Chrysostome de présenter une autre explication; la pâque, selon lui, peut s'entendre de la fête tout entière, qui duroit sept jours.

2° Saint Augustin dit, *De Cons. Evang.*, III, 13 : « C'étoit environ la sixième heure quand le Seigneur fut livré par Pilate pour être crucifié. La sixième heure n'étoit donc pas arrivée, la cinquième seulement étoit déjà passée, et une partie de la sixième, à la fin de laquelle, le Christ étant suspendu à la croix, les ténèbres se répandirent. On est également d'accord que c'étoit la troisième heure quand les Juifs demandèrent à grands cris que le Seigneur fût crucifié, et il est évident qu'ils le crucifièrent en poussant ces clameurs homicides. Pour que nul ne fût donc tenté d'enlever aux Juifs et d'attribuer aux soldats la pensée d'un si grand crime, *c'étoit la troisième heure*, dit l'Historien sacré, *et ils le crucifièrent*, voulant nous bien montrer par là que ceux-là l'ont réellement cru-

---

feria ; nam luna existente decimaquinta erat dies solemnissimus Paschæ apud Judæos. Et sic eumdem diem, quem Joannes nominat *ante diem festum Paschæ*, propter dictinctionem naturalem dierum, Matthæus nominat primum diem azymorum ; quia, secundùm ritum judaicæ festivitatis, solemnitas incipiebat à vespera præcedentis diei (1). Quod autem dicitur, eos comesturos esse Pascha in decimaquinta luna, intelligendum est quòd ibi *Pascha* non dicitur agnus Paschalis, qui immolatus fuerat decimaquarta lunæ ; sed dicitur cibus Paschalis, id est, azymi panes, quos oportebat comedi à mundis. Unde Chysostomus ibidem aliam expositionem ponit, quòd Pascha potest accipi pro toto festo Judæorum, quod septem diebus agebatur.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus dicit in lib. *De consensu Evangelist.*. (lib. III, cap. 13) : « Hora erat quasi sexta, cum traditus est Dominus crucifigendus a Pilato ; » ut *Joan*, dicit « non enim erat plenè sexta, sed quasi sexta, id est, peracta quinta, et aliquid etiam de sexta esse cœperat, donec completa sexta Christo pendente in cruce tenebræ fierent. Intelligitur autem fuisse hora tertia, cùm clamaverunt Judæi ut Dominus crucifigeretur ; et verissimè demonstratur tunc eos crucifixisse quando clamaverunt. Ergo ne quisquam cogitationem tanti criminis aversus à Judæis in milites converteret, erat (inquit) hora tertia, et crucifixerunt eum ; ut illi eum

(1) Sic enim *Levit.*, XXIII, vers. 32 : *A vespera usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra*, id est *festivitates vestras*, quæ nomine Sabbati large sumpto significari solent, quia in illis quoque servilibus operibus requiescendum erat.

cifié, qui ont ainsi demandé son crucifiement à la troisième heure (1). Plusieurs soutiennent néanmoins que le mot *parasceve*, employé par saint Jean, désigne la troisième heure du jour, par la raison que ce mot signifie préparation. Mais la pâque, vraiment célébrée dans la passion du Christ, se préparoit déjà dès la neuvième heure de la nuit, quand tous les princes des prêtres s'écrièrent, *il est digne de mort*. Entre cette heure de la nuit et celle où le Christ fut crucifié a lieu celle du *parasceve*, la sixième selon saint Jean, la troisième selon saint Marc. » Il en est qui attribuent cette diversité dans la narration évangélique à la faute d'un scribe grec, par la raison que les caractères qui expriment les nombres trois et six dans cette langue, ont beaucoup de ressemblance (2).

3° Il est dit dans le livre intitulé *Questions de l'ancien et du nouveau Testament*, 55 : « Le Seigneur a voulu racheter le monde par sa passion et le former de nouveau dans le temps même où il l'avoit créé, c'est-à-dire dans l'équinoxe ; c'est de là que le monde est parti, les jours gagnant alors sur les nuits ; car la passion du Sauveur nous conduit des ténèbres à la lumière. » Et comme la parfaite illumination aura lieu au second avènement du Christ, ce second avènement est comparé à l'été, *Matth.*, XXIV, 32 : « Lorsque les rameaux du figuier sont encore tendres et que ses feuilles sont nées, vous savez que l'été est proche ; de même, quand vous verrez toutes ces choses, vous saurez qu'il est tout près et qu'il est déjà à la porte. » C'est alors qu'aura lieu la plus grande exaltation du Christ.

4° Le Christ a voulu souffrir dans la jeunesse pour trois motifs : 1° Pour

(1) Cette explication ou cette concordance est plutôt ingénieuse et spirituelle, que solide et vraie. Saint Thomas donne plus loin la véritable solution de cette difficulté. La manière de compter les heures de la journée chez les anciens, est chose assez connue pour que nous n'ayons pas besoin d'y revenir ici. On sait que la troisième heure correspondoit à neuf heures du matin, la sixième à midi, et ainsi de suite. C'est ce qu'il faut avoir bien présent à l'esprit pour être en état de comprendre la discussion présente.

(2) *Gamma*, la troisième lettre de l'alphabet grec, représentoit le nombre trois, et le caractère qui exprime le nombre six, offre une grande ressemblance, en effet, avec cette lettre.

---

potius crucifixisse inveniantur, qui hora tertia, ut crucifigeretur, clamaverunt. Quanquam non desunt qui parasceven, quam Joannes commemorat, dicens : *Erat parasceve hora quasi sexta*, horam diei tertiam velint intelligi; parasceve quippe interpretatur præparatio. Verum autem Pascha, quod in passione Domini celebratur, incœpit præparari ab hora noctis nona, quando scilicet omnes principes Sacerdotum dixerunt : *Reus est mortis*. Ab illa ergo noctis hora usque ad Christi crucifixionem, occurrit hora parasceves, sexta secundùm Joannem, et hora diei tertia secundùm Marcum. » Quidam tamen dicunt, quòd hæc diversitas ex peccato scriptoris apud Græcos contigit; nam figuræ quibus tria et sex repræsentatur, satis sunt propinquæ apud eos.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur in lib. *De Quæstion. veteris et novi Testamenti* (ubi suprà), « tunc voluit Dominus passione sua mundum redimere et reformare, quando eum creaverat, id est, in æquinoctio; unde mundi initium cœpit, et tunc dies super noctem increscere, quia per passionem Salvatoris à tenebris ad lucem perducimur. » Et quia perfecta illuminatio erit in secundo adventu Christi, ideo tempus secundi adventus æstati comparatur, *Matthæi*, XXIV, ubi dicitur : « Cùm ramus ejus jam tener fuerit et folia nata, scitis quia prope est æstas; ita et vos cùm videritis hæc omnia, scitote quia prope est, et in januis; » et tunc etiam erit maxima Christi exaltatio.

Ad quartum dicendum, quòd Christus in juvenili ætate pati voluit propter tria : primò

mieux nous montrer ainsi son amour, puisqu'il nous a sacrifié sa vie quand elle étoit dans son état le plus parfait; 2° parce qu'il ne devoit pas subir le dépérissement de la nature, tout comme il devoit être exempt des maladies, ainsi que nous l'avons dit, quest. XIV, art. 4; 3° en mourant et en ressuscitant dans la jeunesse, le Christ vouloit nous montrer en lui-même l'éclat de la résurrection future; et de là ce qui est dit, *Ephes.*, IV, 13 : « Jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connoissance du Fils de Dieu, à l'état de l'homme parfait, à cette mesure de l'âge où le Christ est pleinement formé. »

ARTICLE X.

Le Christ a-t-il souffert dans un lieu convenable?

Il paroît que le Christ n'a pas souffert dans un lieu convenable. 1° Le Christ a souffert selon sa chair humaine, laquelle avoit été conçue de la Vierge, à Nazareth, et étoit née à Bethléem. Donc il paroît qu'il eût dû souffrir, non à Jérusalem, mais à Nazareth ou à Bethléem.

2° La vérité doit répondre à la figure. Or la passion du Christ étoit figurée par les sacrifices de la loi ancienne, et c'est dans le temple que ces sacrifices étoient offerts. Donc le Christ auroit dû souffrir aussi dans le temple, et non hors des portes de la cité.

3° Le remède doit être en rapport avec la maladie. Or la passion du Christ étoit le remède au péché d'Adam; et celui-ci n'a pas été enseveli à Jérusalem, mais à Hébron, puisqu'il est dit, *Jos.*, XIV, 15 : « Hébron s'appeloit auparavant Cariath-Arbe; Adam, le plus grand des Enacim, y fut enseveli. » Donc il paroît que le Christ auroit dû souffrir, non à Jérusalem, mais à Hébron.

---

quidem, ut ex hoc magis suam dilectionem commendaret, quòd vitam suam pro nobis dedit, quando erat in perfectissimo statu; secundò, quia non conveniebat ut in eo appareret naturæ diminutio, sicut nec morbus, ut prædictum est (qu. 14, art. 4); tertiò, ut in juvenili ætate moriens et resurgens, futuram resurgentium qualitatem in seipso Christus præmonstraret; unde dicitur *Ephes.*, IV : « Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi. »

ARTICULUS X.

Utrùm Christus fuerit convenienti loco passus.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd non convenienti loco Christus passus fuerit. Christus enim passus est secundùm carnem humanam, quæ quidem concepta fuit ex Virgine in Nazareth, et nata in Bethlehem. Ergo videtur, quòd non in Hierusalem, sed in Nazareth, vel in Bethlehem pati debuerit.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed passio Christi figurabatur per sacrificia veteris legis; hujusmodi autem sacrificia offerebantur in templo. Ergo videtur, quòd et Christus in templo pati debuerit, et non extra portam civitatis.

3. Præterea, medicina debet morbo respondere. Sed passio Christi fuit medicina contra peccatum Adæ; Adam autem non fuit sepultus in Hierusalem, sed in Hebron; dicitur enim *Josue*, XIV : « Nomen Hebron antè vocabatur Cariath Arbe; Adam maximus ibi inter Enacim situs est. » Ergo videtur quòd Christus in Hebron, et non in Hierusalem, pati debuerit.

(1) De his etiam suprà, qu. 35, art. 7, ad 1; et infrà, qu. 83, ad 1; et *Opusc.* LX, cap. 18, col. 2.

Mais le contraire résulte de cette parole, *Luc.*, XIII, 33 : « Il ne se peut pas qu'un prophète souffre la mort ailleurs qu'à Jérusalem. » Le Christ étoit aussi prophète. Donc il falloit qu'il souffrît à Jérusalem.

(Conclusion. — Le lieu de la passion étoit aussi convenablement choisi que le temps, puisque le Christ est mort hors de la ville, sur la montagne du Calvaire.)

« Le Sauveur a fait toutes choses dans des temps et des lieux convenables, » avons-nous vu plus haut; et cela parce que tous les lieux, aussi bien que tous les temps, sont soumis à sa puissance. Voilà pourquoi le Christ a souffert dans un lieu convenable, tout comme dans un temps convenable.

Je réponds aux arguments : 1° Il convenoit pour plusieurs raisons que le Christ souffrît à Jérusalem : 1° Parce que Dieu avoit choisi Jérusalem comme le lieu où les sacrifices devoient lui être offerts; et les sacrifices de l'ancienne loi figuroient la passion du Christ, le vrai, le grand sacrifice, selon cette parole, *Ephes.*, V, 2 : « Il s'est livré lui-même comme une hostie et une oblation d'une agréable odeur. » Ce qui fait dire à Bède dans une homélie pour le dimanche des rameaux : « Quand l'heure de sa passion approche, le Seigneur s'approche aussi du lieu de sa passion, » c'est-à-dire de Jérusalem, où il se rendit six jours avant la pâque; c'étoit avant le même nombre de jours, le dixième de la lune, selon la prescription de la loi, que l'agneau pascal étoit conduit au lieu où il devoit être immolé. 2° Comme la vertu de la passion du Christ devoit se répandre dans le monde entier, il a voulu souffrir au centre de la terre habitable, et ce point est marqué par la ville de Jérusalem. Le Prophète avoit dit, *Psalm.* LXXIII, 12 : « Dieu, notre Roi avant les siècles, a opéré

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XIII : « Non capit prophetam perire extra Hierusalem. » Sed Christus fuit Propheta. Convenienter ergo passus est in Hierusalem.

(Conclusio. — Sicut Christus convenienti tempore, ita et convenienti loco, extra civitatem, in Calvariæ monte passus fuisse dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur in lib. *Quæst. veteris et novi Testamenti* (ut suprà), « omnia propriis locis et temporibus gessit Salvator; » quia sicut omnia tempora sunt in manu ejus, ita etiam omnia loca. Et ideo sicut convenienti tempore Christus passus est, et ita etiam convenienti loco.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus convenientissimè in Hierusalem passus est : primò quidem, quia Hierusalem erat locus à Deo electus, ad sacrificia sibi offerenda; quæ quidem figuralia sacrificia figurabant Christi passionem, quod est verum sacrificium, secundùm illud *Ephes.*, V : « Tradidit semetipsum hostiam et oblationem in odorem suavitatis. » Unde Beda dicit in quadam Homilia (Dominicæ Palmarum), quòd « appropinquante hora passionis, Dominus appropinquare voluit loco passionis, » scilicet in Hierusalem, quò pervenit ante sex dies Paschæ; sicut agnus Paschalis ante sex dies Paschæ, id est, decima luna, secundùm præceptum legis (1), ad locum immolationis ducebatur. Secundò, quia virtus passionis ejus ad totum mundum diffundenda erat, in medio terræ habitabilis pati voluit, id est, in Hierusalem. Unde dicitur in *Psalm.* LXXIII : « Deus autem, rex noster ante sæcula, operatus est salutem in medio terræ, »

(1) Sic *Exod.*, XII, vers. 3 : *Decimâ die tollat unusquisque agnum per familias, etc.*; tum vers. 6 : *Et servabitis eum usque ad quartamdecimam diem, etc.*

le salut au milieu de la terre, » désignant ainsi Jérusalem, regardée comme le point central de la terre (1). 3° Cela convenoit éminemment à l'humilité du Christ; il avoit choisi le genre de mort le plus honteux, il voulut en subir la confusion dans un lieu aussi renommé. De là ce que dit saint Léon dans un sermon sur l'Epiphanie : « Celui qui avoit pris la forme de serviteur, avoit aussi choisi Bethléem pour le lieu de sa naissance, et Jérusalem pour celui de sa passion. » 4° Il vouloit montrer par là que les princes du peuple étoient les premiers instigateurs de l'iniquité commise contre lui; et Jérusalem étoit le lieu de leur résidence. Voilà pourquoi il est dit, *Act.*, IV, 27 : « Dans cette ville se sont réunis contre votre Fils très-saint, Jésus, que vous avez oint, Hérode et Ponce-Pilate avec les Gentils et le peuple d'Israël. »

2° Le Christ n'a souffert ni dans le temple ni dans la cité, mais bien hors des portes de la ville, et cela pour trois raisons : 1° Afin que la vérité répondît à la figure; car le veau et le bouc qui étoient offerts avec la plus grande solennité pour expier les péchés de tout le peuple, devoient selon la loi être brûlés hors du camp, *Levit.*, XVI. Ce qui fait dire à l'Apôtre, *Hebr.*, XIII, 11 : « Ces animaux dont le sang offert pour le péché, est porté dans le Saint des Saints par le pontife, sont ensuite brûlés hors du camp. Voilà pourquoi Jésus, qui par son sang devoit sanctifier le peuple, a souffert hors la porte de la ville. » 2° Il nous enseignoit par cet exemple à fuir la vie mondaine; et de là ce qu'ajoute l'Apôtre : « Sortons donc avec lui hors du camp, et partageons son ignominie. » 3° D'après saint Jean Chrysostôme, dans un sermon sur la passion, « le Seigneur

(1) Saint Jérôme et plusieurs anciens interprètes expriment la même pensée. Mais, la terre étant un sphéroïde, il est évident que son centre est partout, et nulle part d'une manière déterminée. Ce n'est que moralement et religieusement qu'on peut considérer Jérusalem, au moment de la passion du Christ, comme le centre du monde, de même que ce moment est le point culminant et central de tous les siècles.

---

id est, in Hierusalem, quæ dicitur esse umbilicus terræ. Tertiò, quia hoc maximè conveniebat humilitati ejus, ut scilicet sicut turpissimum genus mortis elegit, ita etiam ad ejus humilitatem pertinuit quòd in loco tam celebri confusionem pati non recusavit. Unde Leo dicit in quodam sermone *Epiphaniæ* (Serm. X) : « Qui servi susceperat formam, Bethlehem præelegit nativitati, Hierusalem passioni. » Quartò, ut ostenderet à principibus populi Judæorum exortam esse iniquitatem occidentium ipsum; et ideo in Hierusalem, ubi principes morabantur voluit pati. Unde dicitur *Actuum*, IV : « Convenerunt in ista civitate adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus cum Gentibus et populus Israel. »

Ad secundum dicendum, quòd Christus non in templo aut in civitate, sed extra portam passus est propter tria : primò quidem, ut veritas responderet figuræ; nam vitulus et hircus qui solemnissimo sacrificio ad expiationem totius multitudinis offerebantur, extra castra comburebantur, ut præcipitur *Levit.*, XVI. Unde dicitur *Hebr.*, XIII : « Quorum animalium infertur sanguis pro peccato in Sancta per Pontificem, horum corpora cremantur extra castra. Propter quod et Jesus, ut sanctificaret per usum sanguinem populum, extra portam passus est. » Secundò, ut per hoc daret nobis exemplum exeundi à mundana conversatione; unde ibidem subditur : « Exeamus igitur ad eum extra castra, improperium ejus portantes. » Tertiò, ut Chrysostomus in sermone de passione dicit, sive de cruce et latrone, « noluit Dominus pati sub tecto, non in tem-

n'a voulu souffrir ni dans un lieu couvert, ni dans le temple des Juifs, de peur que ce peuple ne nous dérobât le sacrifice du salut, ou qu'on eût la pensée qu'il avoit été seulement offert pour lui. Il a donc souffert hors de la ville, hors de l'enceinte de ses murs, afin que vous sachiez que c'est là le sacrifice universel, l'oblation de toute la terre, la victime de propitiation pour tous les hommes. »

3° Saint Jérôme dit, *Super Matth.*, cap. XXVII : « Quelqu'un a prétendu que le calvaire étoit le lieu où Adam étoit enseveli, et que son nom lui venoit de la tête de ce premier des hommes. Ingénieuse pensée et propre à flatter les oreilles du peuple; mais elle manque de vérité (1). Hors de la ville et à quelque distance de ses portes est un lieu où sont tranchées les têtes des criminels, et ce lieu a pris de là le nom de calvaire. Or Jésus a été crucifié en ce lieu pour que sur le champ même de la mort fût élevé l'étendard de son martyre. Quant à Adam, il fut enseveli pres d'Hébron et d'Arbé, comme nous le lisons dans le livre de Josué, fils de Navé (2). » Or Jésus devoit être crucifié dans un lieu qui servoit au supplice des condamnés, plutôt qu'auprès du tombeau d'Adam, pour montrer que la croix du Sauveur étoit un remède, non-seulement contre le péché personnel d'Adam, mais encore contre le péché du monde entier.

(1) De semblables rêveries circulent encore de nos jours. Non-seulement la croix de la Rédemption auroit été élevée sur le tombeau du premier homme, mais encore cette croix elle-même seroit provenue de l'arbre de la science du bien et du mal. Tous ces rapprochements sont au moins inutiles. Ils n'ont de fondement ni dans les Ecritures ni dans la tradition. On voit ce qu'en pensent hautement les Pères.

(2) Il n'est pas probable d'ailleurs que Josué ait voulu parler du premier homme, puisqu'il attribue ce nom d'Adam à l'un des Enacim, ou des géants, qui habitoient, comme on le sait, la terre promise avant la conquête des Hébreux.

---

plo Judaico, ne Judæi subtraherent sacrificium salutare, ne putares pro illa tantum plebe oblatum. Et ideo foras civitatem, foras muros, ut scias sacrificium esse commune, quod totius terræ est oblatio, quod communis est purificatio. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit *super Matth.* (cap. 27), « quidam exposuit Calvariæ locum, in quo sepultus est Adam, ideo sic appellatum, quia ibi antiqui hominis sit conditum caput. Favorabilis interpretatio et mulcens aurem populi, nec tamen vera. Extra urbem enim et foras portam, loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum, et Calvariæ (id est, decollatorum), sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus Jesus, ut ubi prius erat area damnatorum, ibi erigerentur vexilla martyrii. Adam verò sepultum juxta Hebron et Arbe in Jesu Filii Navè volumine legimus. » Magis autem Jesus crucifigendus erat in loco communi damnatorum quàm juxta sepulchrum Adæ, ut ostenderetur quòd crux Christi non solum erat in remedium contra peccatum personale ipsius Adæ, sed etiam contra peccatum totius mundi.

ARTICLE XI.

Convenoit-il que le Christ fût crucifié avec des voleurs?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que le Christ fût crucifié avec des voleurs. 1° Il est dit, II. *Corinth.*, VI, 14 : « Qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'iniquité? » Or le Christ « a été fait par Dieu justice pour nous; » et l'iniquité est le partage des voleurs. Il ne convenoit donc point que le Christ fût crucifié avec des voleurs.

2° Sur cette parole, *Matth.*, XXVI : « Alors même qu'il faudroit mourir avec vous je ne vous renierai pas, » Origène dit : « Mourir avec Jésus quand il alloit mourir pour tous, c'est une chose qui n'appartenoit pas aux hommes;» et, sur cette autre parole, *Luc.*, XXII : « Je suis prêt à vous suivre dans la prison et dans la mort, » saint Ambroise dit : « La passion du Seigneur a des imitateurs, mais il n'est personne qui l'égale.» Donc moins encore convenoit-il que le Christ souffrît avec des voleurs.

3° Nous lisons, *Matth.*, XXVII, 44 : « Les larrons qui étoient crucifiés avec lui, lui adressoient des imprécations; » et *Luc.*, XXII, 42 : « L'un de ceux qui avoient été crucifiés avec le Christ, lui disoit : Souvenez-vous de moi, Seigneur, quand vous serez dans votre royaume. » Il paroît donc que, indépendamment des deux voleurs qui blasphémoient, il en avoit été crucifié un autre qui ne blasphémoit pas. Par conséquent, ce trait de la passion du Christ n'a pas été convenablement rapporté par les évangélistes.

Mais cette prophétie d'Isaïe, LIII, 12, prouve évidemment le contraire : « Il a été mis au nombre des scélérats. »

ARTICULUS XI.

Utrùm conveniens fuerit Christum cum latronibus crucifigi.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum cum latronibus crucifigi. Dicitur enim II. *ad Cor.*, VI : « Quæ participatio justitiæ cum iniquitate? » Sed Christus « factus est nobis justitia à Deo (1); » iniquitas autem pertinet ad latrones Non ergo fuit conveniens, ut Christus simul cum latronibus crucifigeretur.

2. Præterea, super illud *Matth.*, XXVI : « Si oportuerit me mori tecum, non te negabo, » dicit Origenes (2) : « Mori cum Jesu pro omnibus moriente, hominum non erat; » et Ambrosius, super illud *Luc.*, XXII : « Paratus sum tecum et in carcerem et in mortem ire, » dicit : « Passio Domini æmulos habet, pares non habet. » Multò igitur minus conveniens videtur, quòd Christus simul cum latronibus pateretur.

3. Præterea, *Matth.*, XXVII, dicitur, quòd « latrones qui crucifixi erant cum eo improperabant ei. » Sed *Luc.*, XXII, dicitur quòd « unus eorum qui crucifixus erat cum Christo, ei dicebat : Memento mei, Domine, cùm veneris in regnum tuum. » Ergo videtur, quòd præter latrones blasphemantes, fuerit cum eo crucifixus alius non blasphemans. Et sic videtur inconvenienter ab Evangelistis narratum, quòd Christus fuerit cum latronibus crucifixus.

Sed contra est, quòd *Isaiæ*, LIII, fuerat prophetarum : « Et cum sceleratis reputatus est. »

(1) Sicut I. *ad Cor.*, I, vers. 30, dicitur : *Factus est nobis sapientia à Deo et justitia, et sanctificatio et redemptio.*

(2) Ut videre est Homil. sive Tract. XXXV. in *Matth.*

Conclusion. — Il étoit selon l'ordre établi de Dieu que le Christ fût crucifié entre deux voleurs, soit pour montrer la division qui se fera entre les hommes au jugement dernier, soit pour nous signifier que le genre humain tout entier est appelé à la participation des mérites du Christ.)

Le crucifiement du Christ entre deux voleurs avoit un but dans la pensée des Juifs, et un autre dans la pensée de Dieu. Les Juifs crucifièrent Jésus entre deux voleurs, comme le dit saint Jean Chrysostôme, *super Matth.*, homil. 88, « pour faire planer sur lui le soupçon de leurs crimes. Mais il en a été autrement; il n'est plus question d'eux, et la croix de Jésus est honorée dans tout l'univers. Les rois se dépouillant de leur diadème ont placé la croix sur la pourpre, sur leur couronne, sur leurs armes, sur la table sacrée; la croix brille dans le monde entier. » Dans la pensée de Dieu et selon l'ordre de sa sagesse, le Christ a été crucifié entre deux voleurs : 1° Parce que, dit saint Jérôme, *super Matth.*, cap. 23, « le Christ étant devenu pour nous un objet de malédiction sur la croix, il a voulu comme un criminel être crucifié avec les criminels pour le salut de tous. » 2° Saint Léon pape dans un sermon sur la passion, *Serm.* IV, dit : « Deux voleurs sont crucifiés avec Jésus, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, afin qu'à la vue même de son gibet on comprît la séparation qui devoit avoir lieu entre les hommes au jugement dernier. » Et saint Augustin, *super Joan.*, tract. 31 : « La croix elle-même, si vous y faites bien attention, fut un tribunal; le juge est placé au milieu, l'un des suppliciés croit, et il est sauvé, l'autre blasphème, et il est damné. Il nous montre là ce qu'il doit faire à l'égard des vivants et des morts; il placera les uns à sa droite et les autres à sa gauche. » 3° Saint Hilaire, *in Matth.*, can. 33 : « Deux voleurs sont crucifiés, l'un

---

(Conclusio. — Congruit ut secundùm divinam ordinationem Christus cum duobus crucifigeretur latronibus, ad eam quæ in judicio futura est, hominum discretionem, et generalem humani generis ad passionis sacramentum vocationem significandam.)

Respondeo dicendum, quòd Christus inter latrones crucifixus est, alia quidem ratione quantum ad intentionem Judæorum, alia verò quantum ad Dei ordinationem. Quantum enim ad intentionem Judæorum, duos latrones utrimque crucifixerunt, sicut dicit Chrysostomus (Hom. LXXXVIII, *in Matth.*), « ut eorum suspicionis fieret particeps. Sed non ita evenit; nam de illis nihil dicitur, hujus autem ubique crux honoratur. Reges diademata deponentes, assumunt crucem in purpuris, in diadematibus, in armis, in mensa sacrata; ubique terrarum crux emicat. » Quantum verò ad Dei ordinationem, Christus cum latronibus crucifixus est : primò quia, ut Hieronymus dicit *super Matth.* (cap. 23), « sicut pro nobis maledictum crucis factus est Christus, sic pro omnium salute inter noxios, quasi noxius crucifigitur. » Secundò, ut dicit Leo Papa in sermone *De Passione* (Serm. IV), « duo latrones unus ad dexteram et alius ad sinistram crucifiguntur, ut in ipsa patibuli specie monstraretur illa quæ in judicio ipsius, omnium hominum facienda est discretio. » Et Augustinus dicit *super Joan.* (1) : « Ipsa crux, si attendas, tribunal fuit; in medio enim judice constituto, unus qui credidit, liberatus; alter qui insultavit, damnatus est; jam significabat quid facturus est de vivis et mortuis, alios positurus ad dexteram, alios verò ad sinistram. » Tertiò, secundùm Hilarium (can. XXXIII, *in Matth.*), « duo latrones lævæ ac dextræ affiguntur, omnem hu-

(1) Tract. XXXI, sub finem, ubi Christum præmittit, *non ab impiis discretum, sed cum impiis judicatum.*

à sa droite et l'autre à sa gauche, nous montrant ainsi que le genre humain tout entier est appelé à participer au mystère de la passion du Seigneur. Mais comme par la fidélité des uns et l'infidélité des autres, les hommes se partagent des deux côtés de la croix, l'un des voleurs, placé à la droite du Christ, y trouve la justification dans sa foi. » 4° Bède s'exprime ainsi, *super Marc.*, cap. 44 : « Les voleurs crucifiés avec le Seigneur représentent ceux qui par la générosité et la manifestation de leur foi, ou bien se dévouent au martyre, ou bien embrassent les rigueurs d'une austère discipline. Mais ceux qui agissent ainsi pour la gloire éternelle sont représentés par le larron qui est à droite; et ceux qui n'ont en vue que la gloire humaine imitent les dispositions et les actes du larron placé à la gauche (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ n'avoit pas mérité la mort, mais il l'a volontairement subie, afin de la vaincre par sa vertu; il n'a pas mérité davantage d'être crucifié entre deux voleurs, mais il a voulu être placé au nombre des méchants, pour vaincre aussi l'iniquité par sa vertu. Saint Chrysostôme dit, *super Joan.*, homil. 48 : « Convertir un larron sur la croix et l'introduire dans le paradis ne fut pas un moindre miracle que de briser les rochers. »

2° Sans doute il ne convenoit pas qu'un autre souffrît avec le Christ, mais pour la même cause. Aussi, aux paroles citées dans l'objection, Origène ajoute : « Tous étoient plongés dans le péché, et tous avoient besoin qu'un autre mourût pour eux; nul d'entre eux ne pouvoit mourir pour les autres. »

3° D'après saint Augustin, *De cons. Evang.*, III, 18, on peut croire

1) Toutes les circonstances de la passion du Sauveur ont été préordonnées et prédéterminées, cela est évident, dans les conseils de la sagesse divine. Toutes ont, par conséquent, une raison d'être, un but spécial, une signification symbolique, un enseignement à nous donner. On comprend dès-lors que chacune de ces circonstances ait été commentée par les Pères et les Docteurs de l'Eglise. L'ascétisme chrétien, l'exégèse sacrée, la pensée théologique ne peuvent se proposer un objet plus instructif ni plus sublime. Aux nombreux extraits cités

---

mani generis universitatem vocari ad sacramentum Passionis Domini ostendentes. Sed quia per diversitatem fidelium ac infidelium, fit omnium secundùm dexteram sinistramque divisio, unus ex duobus ad dexteram ejus situs, fidei justificatione salvatur. » Quartò, quia ut Beda dicit *super Marc.*, « latrones qui cum Domino crucifixi sunt significant eos qui sub fide et confessione Christi vel agonem martyrii, vel quælibet arctioris disciplinæ instituta subeunt. Sed qui hoc pro æterna gloria gerunt, dextri latronis fide designantur; qui verò humanæ laudis intuitu, sinistri latronis mentem imitantur et actus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Christus debitum mortis non habuit, sed mortem voluntariè subiit, ut sua virtute vinceret mortem, ita etiam non habuit meritum ut cum latronibus poneretur, sed voluit cum iniquis deputari, ut sua virtute iniquitatem destrueret. Unde Chrysostomus dicit *super Joan.* (Hom. XLVIII), quòd « latronem in cruce convertere, et in paradisum inducere, non minus fuit quàm concutere petras. »

Ad secundum dicendum, quòd non conveniebat, ut cum Christo aliquis alius pateretur ex eadem causa. Unde Origenes (ut suprà), ibidem subdit : « Omnes fuerant in peccatis et omnes opus habebant ut pro eis alius moreretur, non ipsi pro aliis. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De consensu Evangelistarum*

que saint Matthieu a mis le pluriel pour le singulier quand il a dit : « Les larrons lui adressoient des invectives. » D'après saint Jérôme et Origène, les deux voleurs commencèrent par blasphémer également; puis, à la vue des signes qui s'opéroient, l'un des deux crut au Sauveur.

ARTICLE XII.

La passion du Christ doit-elle être attribuée à sa divinité?

Il paroît que la passion du Christ doit être attribuée à sa divinité. 1° Il est dit, I. *Corinth.*, II, 8 : « S'ils eussent connu le Seigneur de gloire, jamais ils ne l'auroient crucifié. » Mais le Seigneur de gloire, c'est le Christ dans sa divinité. Donc la passion lui convient dans sa divinité même.

2° Le principe du salut humain, c'est Dieu lui-même, selon cette parole, *Psalm.* XXXVI, 39 : « Le salut des justes vient du Seigneur. » Si donc la passion du Christ n'appartenoit pas à sa divinité, elle ne pourroit pas, semble-t-il, nous être utile.

3° Les Juifs ont été punis d'avoir fait mourir le Christ, comme d'un déicide; ce qui nous est montré par la grandeur même de leur châtiment. Or cela n'auroit pas lieu si la passion n'appartenoit aussi à la divinité. Donc elle lui appartient en effet.

Mais le contraire résulte de ce que saint Athanase écrit à Epictecte : « Le Verbe demeurant dans sa nature de Dieu est impassible. » Or évidemment l'impassible ne souffre pas. Donc la passion du Christ ne sauroit être attribuée à sa divinité (1).

(Conclusion. — La nature divine et la nature humaine dans le Christ

par notre auteur, il nous seroit agréable de joindre d'autres passages qui ne seroient ni moins pieux ni moins éloquents. Mais il est des bornes que nous devons respecter, et des recherches qu'il est bon de laisser à l'inspiration personnelle du lecteur.

(1) Ceci ne détruit ni ne restreint ce qui a été dit dans le traité de l'Incarnation, sur la

---

(lib. III, cap. 18), possumus intelligere Matthæum posuisse pluralem numerum pro singulari, cum dixit : « Latrones improperabant ei. » Vel potest dici secundùm Hieronymum et Origenem (ubi suprà), quòd primum uterque blasphemaverit; deinde, visis signis, unus eorum crediderit.

ARTICULUS XII.

Utrùm passio Christi sit ejus divinitati attribuenda.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd passio Christi sit ejus divinitati attribuenda. Dicitur enim I. *ad Cor.*, II : « Si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. » Sed Dominus gloriæ est Christus secundùm divinitatem. Ergo passio Christi competit ei secundùm divinitatem.

2. Præterea, principium salutis humanæ est ipsa divinitas, secundùm illud *Psal.* XXXVIII : « Salus autem justorum à Domino. » Si ergo passio Christi ad ejus divinitatem non pertineret, videretur quòd non posset nobis esse fructifera.

3. Præterea, Judæi puniti sunt pro peccato occisionis Christi tanquam homicidæ ipsius Dei; quod magnitudo pœnæ demonstrat. Hoc autem non esset, si passio ad divinitatem non pertineret. Ergo passio Christi ad divinitatem ejus pertinuit.

Sed contra est, quòd Athanasius dicit in Epist. *ad Epictetum :* « Natura Deus manens Verbum est impassibile. » Sed impassibile non potest pati. Passio ergo Christi non pertinebat ad ejus divinitatem.

(Conclusio. — Cùm eadem sit in Christo utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ,

n'ayant qu'une même hypostase, la passion du Christ appartient sans doute au suppôt de la nature divine, mais seulement à raison de la nature humaine, seule capable de souffrir.)

Nous l'avons dit, quest. II, art. 2 et 3, l'union de la nature divine et de la nature humaine s'est faite en une personne, en une hypostase, en un suppôt, mais les natures demeurant toujours distinctes, de telle sorte qu'il n'y eût de commun que la personne ou hypostase. Aussi, comme nous l'avons également dit, quest. XVI, art. 5, la passion doit être attribuée au suppôt de la nature divine, non à raison de cette nature, laquelle est impassible, mais bien de la nature humaine. De là ce que dit saint Cyrille, *Anath.*, XII : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert dans sa chair, a été crucifié dans sa chair, qu'il soit anathème. » La passion du Christ appartient donc au suppôt de la nature divine, mais à raison de la nature passible qu'il a prise, et non à raison de la nature divine, qui est impassible.

Je réponds aux arguments : 1° Il est dit que le Seigneur de gloire a été crucifié, non comme tel, mais comme étant homme et sujet à la souffrance.

2° Comme il est dit dans un sermon prononcé au concile d'Ephèse, « la mort du Christ, devenant en quelque sorte la mort d'un Dieu (à raison de l'unité de personne) a détruit la mort, parce que l'homme qui souffroit étoit Dieu. Ce n'est pas que la nature divine ait été lésée, ou qu'elle ait pu changer de manière à souffrir, seule la nature humaine a souffert. »

3° Il est ajouté au même endroit : « Les Juifs ne crucifièrent pas un pur homme, leurs attentats allèrent jusqu'à Dieu. Le prince a une pa-

communication des idiomes. On verra même que saint Thomas, dans le corps de l'article et la réponse aux arguments, rappelle les principes établis ailleurs et les confirme.

---

hypostasis, pertinet Christi passio ad divinæ naturæ suppositum, non ratione divinæ, sed ratione humanæ naturæ, quæ sola passibilis erat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 2, art. 2 et 3), unio humanæ naturæ et divinæ facta est in persona et hypostasi et supposito, manente tamen distinctione naturarum, ut scilicet sit eadem persona et hypostasis divinæ et humanæ naturæ, salva tamen utriusque naturæ proprietate. Et ideo, sicut suprà dictum est (qu. 16, art. 5), supposito divinæ naturæ attribuenda est passio, non ratione divinæ naturæ, quæ est impassibilis, sed ratione humanæ naturæ. Unde in *Epistola synodali*, Cyrillus dicit : « Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, anathema sit. » Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinæ naturæ, ratione naturæ passibilis assumptæ, non autem ratione divinæ naturæ impassibilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd dominus gloriæ dicitur crucifixus, non secundùm quod est dominus gloriæ, sed secundùm quod erat homo passibilis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicitur in quodam sermone Ephesini Concilii (1) : « Mors Christi, tanquam facta mors Dei (scilicet per unionem in persona), destruxit mortem; quoniam Deus homo erat qui patiebatur. Non enim natura Dei læsa est, sed humana, neque mutatione sua suscepit passiones. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut subditur ibidem, « non purum hominem crucifixerunt Judæi, sed Deo intulerunt præsumptiones. Pone enim principem loqui per verbum, et

(1) Seu sermone qui de Natali Salvatoris à Theodoro Ancyrano habitus recensetur, part. III Concilii, ut cap. 10 videre est.

role, une sorte de verbe; que ce verbe se rende visible par des caractères et dans une lettre adressée à des sujets, si quelqu'un se révolte et déchire cette lettre, il sera condamné à mort, comme ayant déchiré, non une lettre, mais le verbe même du souverain. Que le juif ne se rassure donc pas sur ce qu'il n'a crucifié qu'un homme; ce qu'il voyoit, c'étoit la lettre, ce que cette lettre renfermoit, c'étoit le Verbe tout-puissant, engendré par nature, et non proféré avec la langue. »

QUESTION XLVII.

De la cause efficiente de la passion du Christ.

Nous avons à étudier maintenant quelle a été la cause efficiente de la mort du Christ.

Six questions se présentent sur ce sujet : 1° Le Christ a-t-il été mis à mort, ou bien s'est-il donné la mort lui-même? 2° Pour quel motif s'est-il livré lui-même à la souffrance? 3° Son Père l'avoit-il livré pour qu'il souffrît? 4° Convenoit-il qu'il souffrît par la main des Gentils, ou devoit-il plutôt être tourmenté par les Juifs? 5° Ses persécuteurs l'ont-ils connu? 6° Quel a été le crime de ceux qui l'ont fait mourir?

ARTICLE I.

Le Christ a-t-il été mis à mort, ou bien s'est-il donné la mort lui-même?

Il paroît que le Christ n'a pas été mis à mort, mais qu'il s'est donné la mort lui-même. 1° Il est écrit, *Joan.*, X, 18 : « Personne ne m'ôte la

---

hoc formari per literas in charta aliqua et dirigi civitatibus, et aliquis inobediens, chartam disrumpat, ad mortis sententiam deducetur, non tanquam chartam disrumpens, sed tanquam verbum imperiale disrumpens. Non ergo securus sit Judæus, tanquam purum hominem crucifigens; quod enim videbat, quasi charta erat, quod autem in ea celabatur, imperiale Verbum erat natum ex natura, non prolatum per linguam. »

QUÆSTIO XLVII.

De causa efficiente passionis Christi, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa efficiente passionis Christi.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm Christus fuerit ab alis occisus, vel à seipso. 2° Ex quo motivo seipsum passioni tradiderit. 3° Utrùm Pater tradiderit eum ad patiendum. 4° Utrùm fuerit conveniens ut per manus Gentium pateretur, vel potius à Judæis. 5° Utrùm occisores ejus eum cognoverint. 6° De peccato eorum qui Christum occiderunt.

ARTICULUS I.

Utrùm Christus fuerit ab alio occisus, an à seipso.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Christus non fuerit ab alio occisus, sed à

vie, mais je la quitte de moi-même. » Or celui-là met un homme à mort qui lui ôte la vie. Donc le Christ n'a pas été mis à mort, mais il s'est donné la mort lui-même.

2° Ceux qui périssent par les mains d'un autre, meurent après s'être affoiblis peu à peu, et c'est ce qu'on remarque surtout chez les crucifiés. Saint Augustin nous apprend, en effet, *De Trin.*, IV, 13, que « les malheureux qu'on attachoit à la croix expiroient dans les tourments d'une mort lente. » Or il n'en fut pas ainsi pour le Christ, puisque nous lisons dans saint Matthieu, XXVII, 50 : « Il rendit l'esprit en poussant un grand cri. » Donc le Christ n'a point péri par la main d'un autre, mais il est mort par lui-même.

3° Ceux qui sont mis à mort, sont violentés, et ils ne meurent pas volontairement, puisque la violence est opposée au volontaire. Or saint Augustin dit, *De Trin.*, IV, *ubi supr.* : « L'ame du Christ n'abandonna pas son corps malgré elle, mais parce qu'elle le voulut, quand elle le voulut et de la manière qu'elle voulut. » Donc le Christ n'a pas été mis à mort, mais il est mort par lui-même.

Mais il est écrit, au contraire, *Luc.*, XVIII, 33 : « Après qu'ils l'auront flagellé, ils le mettront à mort. »

(Conclusion. — Le Christ ne s'est point donné la mort lui-même; ce sont ses ennemis qui l'ont fait mourir. Mais on dit qu'il a été cause de sa mort, en ce sens qu'il ne l'a pas empêchée, quoiqu'il l'eût pu.)

L'on peut être cause d'un effet de deux manières : d'abord, en produisant directement l'effet lui-même; et c'est dans ce sens qu'agirent les persécuteurs du Christ en le faisant mourir : ils posèrent une cause suffisante de sa mort; cette cause étoit accompagnée de l'intention, et elle fut suivie de son effet, puisque la mort du Christ en résulta. En second lieu, on peut être cause d'un effet indirectement, c'est-à-dire, en ne l'empêchant pas,

---

seipso. Dicit enim ipse *Joan.*, X : « Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam. » Ille autem dicitur aliquem occidere, qui animam ejus tollit. Non ergo Christus ab aliis occisus est, sed à seipso.

2. Præterea, illi qui ab aliis occiduntur, paulatim debilitata natura deficiunt, et maximè hoc apparet in crucifixis; ut enim dicit Augustinus in IV. *De Trinit.* (cap. 13), « longa morte cruciabantur ligno suspensi. » In Christo autem non hoc accidit; nam « clamans voce magna emisit spiritum, ut dicitur, *Matth.*, XXVII. Non ergo Christus ab aliis occisus est, sed à seipso.

3. Præterea, illi qui ab aliis occiduntur, per violentiam moriuntur, et ita non voluntariè; quia violentum opponitur voluntario. Sed Augustinus dicit in IV. *De Trinit.* (ubi suprà), quòd « Spiritus Christi non deseruit carnem invitus, sed quia voluit, quando voluit, et quomodo voluit. » Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed à seipso.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XVIII : « Postquam flagellaverint, occident eum. »

(Conclusio. — Christus non à seipso, sed à suis persecutoribus fuit occisus, suæ tamen mortis causa fuisse dicitur, non eam prohibendo, cum posset.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis potest esse causa alicujus effectus dupliciter : uno modo, directè ad illud quod fit agendo; et hoc modo persecutores Christi eum occiderunt; quia sufficientem causam mortis ei intulerunt, cum intentione occidendi ipsum et effectu subsequente, quia scilicet ex illa causa est mors subsecuta. Alio modo dicitur aliquis causa alicujus indirectè; scilicet quia non impedit cùm impedire possit, sicut si dicatur aliquis alium

bien qu'on pût l'empêcher. Ainsi, on inonde quelqu'un, parce qu'on n'aura pas fermé la fenêtre par laquelle la pluie arrive jusqu'à lui; on est cause de cela. C'est dans le même sens que le Christ a été cause de sa passion et de sa mort; car il pouvoit empêcher l'une et l'autre : premièrement, en ôtant à ses ennemis la volonté et le pouvoir de le faire mourir; ensuite, parce que son ame pouvoit conserver le corps auquel elle étoit unie de manière à l'empêcher de succomber sous les coups qu'on pouvoit lui porter; et cela, par la vertu qu'elle tiroit de son union hypostatique avec le Verbe de Dieu, comme dit saint Augustin, *De Trin.*, IV, *ubi supr.* S'il est donc dit que le Christ a quitté la vie de lui-même, ou qu'il est mort volontairement, c'est parce que l'ame du Sauveur n'a pas préservé son corps des coups dirigés contre lui, et qu'elle a voulu, au contraire, que la nature corporelle succombât sous leurs atteintes (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans ces paroles du Sauveur, « personne ne m'enlève la vie, » il y a cette autre, sous-entendue, « malgré moi. » Car, enlever une chose, c'est, à proprement parler, la prendre à quelqu'un sans qu'il puisse la défendre.

2° Le Christ, voulant montrer que tous les tourments de sa passion ne pouvoient pas lui arracher la vie malgré lui, conserva sa nature corporelle dans toute sa force, au point qu'au moment de rendre le dernier soupir, il poussa un grand cri, ce qui fit regarder sa mort même comme un miracle non moins étonnant que ceux dont elle fut suivie. Nous li-

(1) Jésus-Christ est prêtre en même temps que victime, avons-nous vu plus haut, prêtre par excellence, revêtu d'un sacerdoce bien supérieur à celui d'Aaron, comme le dit le grand Apôtre dans son incomparable épître aux Hébreux. Il est vrai qu'il appartient au prêtre de frapper et d'immoler la victime; qui dit prêtre dit sacrificateur. Mais, d'autre part, il répugne de penser que le Christ eût exercé sur lui-même ces redoutables fonctions, en se donnant la mort pour le salut des hommes. Il est une loi supérieure et antérieure à celle qui réclame la mort de l'homme coupable, ou d'une victime qui lui soit substituée; c'est la loi formulée en ces termes : « Tu ne tueras point. » Il répugne également, et pour le même motif, que le Sauveur fût immolé par la main des justes. Il ne pouvoit l'être que par celle des pécheurs. Dans cette circonstance, comme partout et toujours, mais d'une manière plus éclatante, Dieu fait servir les passions et les crimes des méchants aux miséricordieux desseins de sa sagesse et de son amour. Les méchants ne sont que des instruments aveugles, comme la hache du

---

perfundere, quia non clausit fenestram per quam imber ingreditur. Et hoc modo ipse Christus fuit causa suæ passionis et mortis, poterat enim suam passionem et mortem impedire : primò quidem, adversarios reprimendo, ut eum aut non vellent, aut non possent interficere. Secundò, quia spiritus ejus habebat potestatem conservandi naturam carnis suæ, ne à quocumque læsivo inflicto opprimeretur; quod quidem habuit anima Christi, quia erat Verbo Dei conjuncta in unitate personæ, ut Augustinus dicit in IV. *De Trinitate* (ubi suprà). Quia ergo anima Christi non repulit à proprio corpore nocumentum illatum, sed voluit quòd natura corporalis illi nocumento succumberet, dicitur animam suam posuisse, vel voluntariè mortuus esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd, cùm dicitur : « Nemo tollit animam à me, » intelligitur, *me invito;* quod enim aliquis ab invito aufert, cui resistere non potest, illud propriè dicitur tolli.

Ad secundum dicendum, quòd ut Christus ostenderet quòd passio illa per violentiam ejus animam non eripiebat, naturam corporalem in sua fortitudine conservavit, ut, etiam in extremis positus, voce magna clamaret, quòd inter alia miracula mors ejus computaretur. Unde

sons, en effet, dans l'Evangile, *Marc.*, XV, 39 : « Un centurion qui étoit debout en face de Jésus, le voyant expirer en criant avec cette force, dit : Vraiment cet homme étoit Fils de Dieu. » Un autre prodige dans la mort du Christ, c'est qu'il mourut plus vite que ceux qui périssoient par le même genre de supplice. Aussi, saint Jean XIX, 33, après avoir dit qu'on rompit les jambes des deux larrons qui avoient été crucifiés en même temps que le Christ, pour avancer leur mort, ajoute : « Puis, étant venus à Jésus, comme ils le virent déjà mort, ils ne lui rompirent pas les jambes. » Saint Marc, XV, 44, rapporte également que « Pilate s'étonnoit qu'il fût mort si tôt. » C'est que, comme la nature corporelle du Christ avoit conservé toute sa vigueur jusqu'à la fin parce qu'il l'avoit voulu, de même aussi, quand il voulut, elle succomba immédiatement aux tourments de sa passion.

3° Le Christ a souffert violence pour mourir, et il est mort néanmoins volontairement, parce que la violence qui lui fut faite, ne prévalut contre son corps qu'autant qu'il le voulut.

ARTICLE II.

Le Christ est-il mort par obéissance?

Il paroît que le Christ n'est pas mort par obéissance. 1° L'obéissance suppose le précepte. Or nous ne trouvons pas dans l'Ecriture qu'il ait été ordonné au Christ de souffrir. Donc il n'a pas souffert en vertu de l'obéissance.

2° Faire une chose par obéissance, c'est la faire parce qu'un précepte y oblige. Or le Christ a souffert volontairement, sans y être obligé. Donc il n'a pas souffert par obéissance.

sacrificateur. La pensée active du sacrifice étoit tout entière dans le cœur de la victime ; c'est en se livrant volontairement, que celle-ci accomplissoit un véritable sacerdoce.

---

dicitur, *Marc.*, XV : « Videns autem Centurio qui ex adverso stabat, quia sic clamans expirasset, ait : Verè hic homo Filius Dei erat. » Fuit etiam et mirabile in Christi morte, quòd velocius mortuus fuit aliis, qui simili pœna afficiebantur; unde dicitur *Joann.*, XIX, quòd eorum qui cùm Christo crucifixi erant fregerunt crura, ut citò morerentur; « ad Jesum autem cùm venissent, ut viderunt eum jam mortuum, non fregerunt ejus crura. » Et, *Marc.*, XV, dicitur quòd « Pilatus mirabatur si jam obiisset. » Sicut enim ejus voluntate natura corporalis conservata est in suo vigore usque ad extremum, sic etiam quando voluit, subitò cessit nocumento illato.

Ad tertium dicendum, quòd Christus simul et violentiam passus est ut moreretur; et tamen voluntariè mortuus fuit, quia violentia corpori ejus illata est, quæ tamen tantùm corpori ejus prævaluit, quantùm ipse voluit.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus fuerit ex obedientia mortuus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non fuerit ex obedientia mortuus. Obedientia enim respicit præceptum. Sed non legitur Christo fuisse præceptum, quòd ipse pateretur. Non ergo ex obedientia passus fuit.

2. Præterea, illud dicitur aliquis ex obedientia facere, quod facit ex necessitate præcepti. Christus autem non ex necessitate, sed voluntariè passus fuit. Non ergo passus est ex obedientia.

(1) De his etiam infrà, qu. 48, art. 2 et 3, in corp.; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55, ad 13 et 16; et *Opusc.*, III, cap. 234; et *Rom.*, V, lect. 2 fin., et lect. 5, col. 5 fin.

3° La charité est une vertu plus excellente que l'obéissance. Or le Christ a souffert par charité, selon cette parole de l'Apôtre, *Eph.*, V, 2 : « Marchez dans l'amour, comme Jésus-Christ nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous. » C'est donc à la charité que doit être attribuée la passion du Christ plutôt qu'à l'obéissance.

Mais il est écrit, au contraire, *Philip.*, II, 8 : « Il s'est fait obéissant envers son Père jusqu'à la mort. »

(Conclusion. — Le Christ voulant réconcilier l'homme avec Dieu en offrant un sacrifice parfait à son Père, il convenoit qu'il souffrît par obéissance.)

Il convenoit que le Christ souffrît par obéissance : d'abord, par rapport à la justification des hommes, afin que, selon le langage de saint Paul, *Rom.*, V, 19, « comme un grand nombre étoient devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul homme, de même un grand nombre aussi devinssent justes par l'obéissance d'un seul. » Ensuite, par rapport à la réconciliation de Dieu avec les hommes. S'il est écrit, en effet, *Rom.*, V, 10, « nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, » c'est en tant que la mort même du Christ a été un sacrifice très-agréable à son Père, conformément à cette parole du même apôtre, *Eph.*, V, 2 : « Il s'est livré lui-même pour nous, en souffrant comme une oblation et une victime d'une agréable odeur. » Mais, comme l'obéissance est préférable à tous les sacrifices, d'après l'expression de l'Ecriture, I *Reg.*, XV, 22, « l'obéissance vaut mieux que les victimes, » il convenoit que le sacrifice de la passion et de la mort du Christ procédât de son obéissance. Enfin, nous trouvons une troisième raison de cette convenance dans la victoire même par laquelle il a triomphé de la mort et de l'auteur de la mort : le soldat ne peut vaincre s'il n'obéit au chef; et c'est aussi en obéissant à Dieu que le Christ a remporté la victoire, selon cette

---

3. Præterea, charitas est excellentior virtus quàm obedientia. Sed Christus legitur ex charitate passus, secundùm illud *Ephes.*, V : « Ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis. » Ergo passio Christi magis debet attribui charitati quàm obedientiæ.

Sed contra est, quod dicitur *Philip.*, II : « Factus est obediens Patri usque ad mortem. »

(Conclusio. — Convenientissimum fuit ut Christus ex obedientia pateretur, ut humanæ reconciliationis perfectum Deo Patri exhiberetur sacrificium.)

Respondeo dicendum, quòd convenientissimum fuit quòd Christus ex obedientia pateretur : Primò quidem, quia hoc conveniebat justificationi humanæ, ut, « sicut per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam hominis justi constituantur multi, » ut dicitur *Rom.*, V. Secundò, hoc conveniens fuit reconciliationi Dei ad homines; unde dicitur *Rom.*, V : « Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus, » in quantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundùm illud *Ephes.*, V : « Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam in odorem suavitatis. » Obedientia verò omnibus sacrificiis antefertur, secundùm illud I. *Reg.*, XV : « Melior est obedientia quàm victimæ. » Et ideo conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Tertiò, hoc conveniens fuit ejus victoriæ, quâ de morte et auctore mortis triumphavit; non enim miles vincere potest nisi duci obediat; et ita homo Christus victoriam obtinuit per hoc quòd Deo fuit obediens,

maxime du Sage, *Prov.*, XXI, 28 : « L'homme obéissant pourra raconter des victoires. »

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ a reçu de son Père l'ordre de souffrir, comme il l'a dit lui-même, *Joan.*, X, 18 : « J'ai le pouvoir de quitter la vie et de la reprendre; et c'est le commandement que j'ai reçu de mon Père (1), » c'est-à-dire l'ordre de quitter la vie et de la reprendre. Saint Chrysostôme commentant cette parole dit, *Homil.* LIV *in Joan.* : « Il ne faut pas entendre par là que le Christ ait attendu que cet ordre lut fût signifié, ou qu'il ait eu besoin de le connoître; mais il a montré qu'il agissoit volontairement et il a détruit dans notre esprit toute idée d'opposition entre lui et son Père. » Cependant, comme la loi ancienne a été consommée par la mort du Christ, selon cette parole sortie de sa bouche mourante, *Joan.*, XIX, 30, « tout est consommé, » on peut entendre qu'il a accompli dans sa passion tous les préceptes de cette loi. En effet, il a accompli tous les préceptes moraux, qui sont fondés sur la charité, car il a souffert par amour pour son Père, selon cette parole, *Joan.*, XIV, 31 : « Afin que le monde sache que j'aime mon Père, et que je fais ce qu'il m'a ordonné, levez-vous, sortons d'ici, » c'est-à-dire, allons au lieu où je dois souffrir. Il a souffert également par amour pour le prochain : « Il m'a aimé, et il s'est livré pour moi, » *Gal.*, II, 20. En

(1) Mille ans auparavant, le divin Messie avoit dit par la bouche de son prophète, *Psalm.* XXXIX, 7, 8 et 9 : « Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation; mais vous m'avez donné un corps parfait. Vous n'avez pas accepté l'holocauste pour le péché. Alors j'ai dit : Voici que je viens. En tête du livre il est écrit de moi que je ferois votre volonté. Mon Dieu, je l'ai voulu moi-même, et je garde votre loi écrite au milieu de mon cœur. » Deux choses nous sont montrées là d'une manière parfaitement évidente : l'existence du précepte divin, et l'acceptation volontaire que Jésus-Christ fait de ce même précepte dans une pensée de dévouement et de charité. La passion tout entière du Sauveur est un magnifique commentaire de ce texte. L'auteur va nous dire tout à l'heure que l'obéissance du Christ est inspirée par l'amour.

Voici comment saint Bernard s'exprime sur le même sujet : « Dans la passion, il y a trois choses à considérer, l'œuvre, le mode, la cause : dans l'œuvre, le courage à souffrir; dans le mode, l'humilité; dans la cause, la charité. » Et un peu plus loin, après avoir expliqué les deux premières vertus qui éclatent dans la passion, à savoir le courage de la souffrance et l'humilité, le saint docteur ajoute : « Mais l'une et l'autre tirent surtout leur mérite de la cause, c'est-à-dire de la charité. A raison de l'incompréhensible charité que Dieu a pour nous, ni le Père n'a épargné son Fils, ni le Fils ne s'est épargné lui-même. Nul ne peut avoir une

---

secundùm illud *Proverb.*, XI : « Vir obediens loquitur victorias. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus mandatum accepit à Patre ut pateretur. Dicitur enim *Joan.*, X : « Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam; et hoc mandatum accepi à Patre meo, » scilicet ponendi animam et sumendi eam. Ex quo, ut Chrysostomus dicit (Homil. LIV in *Joan.*), « non est intelligendum quòd priùs expectaverit audire, et opus ei fuerit discere; sed voluntarium monstravit processum, et contrarietatis ad Patrem suspicionem destruxit. »

Quia tamen in morte Christi lex vetus consummata est, secundùm illud quod ipse moriens dixit, *Joan.*, XIX : « Consummatum est, » potest intelligi quòd patiendo omnia veteris legis præcepta implevit : Moralia quidem, quæ in præceptis charitatis fundantur, implevit, in quantum passus est, et ex dilectione Patris, secundùm illud *Joan.*, XIV : « Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio, surgite, eamus hinc, » scilicet ad locum passionis; et etiam ex dilectione proximi, secundùm illud *Galat.*, II : « Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me. »

second lieu, il a accompli les préceptes cérémoniels, qui avoient principalement pour objet les oblations et les sacrifices, en ce sens que tous les sacrifices de la loi ancienne n'étoient que des figures du véritable sacrifice que le Christ a offert en mourant pour nous. De là cette parole de l'Apôtre, *Coloss.*, II, 16 : « Que personne ne vous condamne pour ce que vous mangez, pour ce que vous buvez ou pour ce que vous faites dans vos jours de fête et de néoménie : toutes ces choses sont l'ombre de celles qui devoient arriver; le corps n'est qu'en Jésus-Christ; » c'est-à-dire que le Christ est par rapport à toutes ces choses ce que le corps est à l'ombre. Enfin, les préceptes judiciels, qui avoient principalement pour objet la satisfaction des injures, le Christ les a également accomplis par sa passion, selon l'expression du Psalmiste, *Psalm.* LXVIII : « Il a payé ce qu'il n'avoit pas enlevé, » en se laissant attacher à l'arbre de la croix pour le fruit que l'homme avoit pris, en désobéissant à Dieu.

2° L'obéissance emporte l'obligation, il est vrai, par rapport au précepte; mais elle implique aussi le volontaire quant à l'accomplissement du précepte; et telle a été l'obéissance du Christ. En effet, la souffrance et la mort, considérées en elles-mêmes, répugnoient à sa volonté naturelle ; néanmoins il vouloit accomplir à cet égard la volonté de son Père, comme on le voit par ces paroles de l'Ecriture, *Psalm.* XXXIX, 9 : « Mon Dieu, j'ai voulu faire votre volonté, » et par ces autres, *Matth.*, XXVI, 42 : « Si ce calice ne peut s'éloigner de moi sans que je le boive, que votre volonté soit faite. »

3° Le Christ a souffert tout à la fois en vertu de la charité et en vertu de l'obéissance; car l'obéissance lui a fait accomplir les préceptes de la charité, comme la charité l'a rendu obéissant aux ordres de son Père.

charité plus grande, est-il écrit, *Joan.*, XV, que de donner sa vie pour ses amis. Vous l'avez eue plus grande, Seigneur, puisque vous avez donné votre vie pour vos ennemis eux-mêmes ! Car, tandis que nous étions encore vos ennemis, par votre mort vous nous avez réconciliés avec vous-même et avec votre Père. »

Ceremonialia verò præcepta legis, quæ ad sacrificia et oblationes præcipuè ordinantur, implevit Christus suâ passione, in quantum omnia antiqua sacrificia fuerunt figuræ illius veri sacrificii quod Christus obtulit moriendo pro nobis. Unde dicitur *Coloss.*, II : « Nemo vos judicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ, quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi; » eo scilicet quòd Christus comparatur ad illa, sicut corpus ad umbram. Præcepta verò judicialia legis, quæ præcipuè ordinantur ad satisfaciendum injuriam passis, implevit Christus suâ passione, quoniam, ut in *Psalm.* LXVIII dicitur, « quæ non rapuit, exsolvit, » permittens se ligno affigi pro pomo quod de ligno homo rapuerat contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum, quòd obedientia, etsi importat necessitatem respectu ejus quod præcipitur, tamen importat voluntatem respectu impletionis præcepti; et talis fuit obedientia Christi. Nam ipsa passio et mors secundùm se considerata, naturali voluntati repugnabat; volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere, secundùm illud *Psal.* XXXIX : « Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui. » Unde dicebat, *Matth.*, XXVI : « Si non potest transire à me calix iste nisi bibam illum, fiat voluntas tua. »

Ad tertium dicendum, quòd eadem ratione Christus passus est ex charitate et obedientia, quia et præcepta charitatis ex obedientia implevit, et obediens fuit ex dilectione ad Patrem præcipientem.

ARTICLE III.

Dieu le Père a-t-il livré le Christ aux souffrances de la passion?

Il paroît que Dieu le Père n'a pas livré le Christ aux souffrances de la passion. 1° C'est une iniquité atroce qu'un innocent soit livré à la souffrance et à la mort. Or il est écrit, *Deut.*, XXXII, 4 : « Dieu est fidèle, et il est sans aucune iniquité. » Il n'a donc pas livré à la souffrance et à la mort le Christ, qui étoit innocent.

2° Quelqu'un ne peut se livrer lui-même à la mort et y être livré par un autre. Or le Christ s'est livré lui-même pour nous; car le Prophète dit, *Is.*, LIII, 12 : « Il a livré son ame à la mort. » Donc il n'a pas été livré par Dieu le Père.

3° Judas est blâmé pour avoir livré le Christ aux Juifs, selon cette parole du Sauveur, *Joan.*, VI, 71 : « L'un de vous est un diable; » ce qu'il disoit, ajoute l'Evangéliste, à cause de Judas qui alloit le livrer. On blâme aussi les Juifs qui le livrèrent à Pilate, comme le disoit Pilate lui-même, *Joan.*, XVIII, 35 : « Votre nation et vos pontifes vous ont livré entre mes mains. » Pilate, enfin, « le livra pour être crucifié. » *Joan.*, XIX, 16. Or « il ne peut y avoir accord entre la justice et l'iniquité, » selon l'expression de saint Paul, II. *Cor.*, VI, 14. Donc Dieu le Père n'a pas livré le Christ à la passion de la croix.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 32 : « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous. »

(Conclusion. — Dieu le Père a livré le Christ à la passion de la Croix, en ce sens que, d'après les décrets de la prédestination, son Fils devoit souffrir pour le salut du genre humain; qu'il a communiqué à son Fils

---

ARTICULUS III.

Utrùm Deus Pater tradiderit Christum passioni.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus Pater non tradiderit Christum passioni. Iniquum enim et crudele videtur esse, quòd innocens passioni et morti tradatur. Sed sicut dicitur *Deuter.*, XXXII, « Deus fidelis et absque ulla iniquitate. » Ergo Christum innocentem non tradidit passioni et morti.

2. Præterea, non videtur quòd aliquis à seipso et ab alio morti tradatur. Sed Christus tradidit semetipsum pro nobis, secundùm quod dicitur *Isai.*: LIII : « Tradidit in mortem animam suam. » Non ergo videtur quòd Deus Pater eum tradiderit.

3. Præterea, Judas vituperatur ex eo quòd tradidit Christum Judæis, secundùm illud *Joan.*, VI : « Unus ex vobis diabolus est; » quod dicebat propter Judam, qui eum erat traditurus. Similiter etiam vituperantur Judæi, qui eum tradiderunt Pilato, secundùm quod ipse dicit, *Joan.*, XVIII : « Gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi. » Pilatus etiam « tradidit ipsum ut crucifigeretur, » ut habetur *Joan.*, XIX. Non est autem participatio justitiæ cum iniquitate, ut dicitur II. *ad Cor.*, VI. Ergo videtur quòd Deus Pater non tradiderit Christum passioni.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, VIII : « Proprio Filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum. »

(Conclusio. — Tradidit Deus Pater Christum passioni, præordinando ipsum pro humani generis liberatione pati, tantamque charitatem

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 20, art. 5, quæstiunc. 1; et *Quodlib.*, I, art. 3; et *Matth.*, XXVI, col. 2.

une charité telle que que celui-ci a voulu souffrir; qu'il ne l'a pas délivré des mains de ses ennemis, et qu'il l'a, au contraire, abandonné à leur persécution.)

Ainsi que nous l'avons montré art. préc., le Christ a souffert volontairement, par obéissance envers son Père. On peut conclure de là que Dieu le Père l'a livré à la passion de la croix, sous trois rapports : d'abord, en tant que la passion du Christ étoit arrêtée par les décrets éternels de la prédestination, comme moyen de salut pour le genre humain, d'après cette parole du Prophète, *Is.*, LIII, 6 : « Dieu a mis sur lui l'iniquité de nous tous, » et cette autre : « Le Seigneur l'a voulu briser dans son infirmité. » Ensuite, selon qu'il lui a inspiré la volonté de souffrir pour nous, en lui communiquant la charité; ce qui fait dire au même prophète, *Ibid.* : « Il a été offert, parce qu'il l'a voulu. » Enfin, en l'abandonnant à la fureur de ses ennemis, au lieu de le délivrer d'entre leurs mains; et de là cette parole du Sauveur, expirant sur la croix, *Matth.*, XXVII, 46: « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Parole qui montre bien que son Père l'avoit livré au pouvoir de ses persécuteurs, selon la remarque de saint Augustin, *De Grat. novi. Test.*

Je réponds aux arguments : 1° Livrer un homme innocent à la souffrance et à la mort contre sa volonté, c'est une chose impie et une cruauté. Mais Dieu le Père n'a pas livré le Christ dans cette condition, puisqu'il lui avoit inspiré la volonté de souffrir pour nous. Nous voyons dans cette conduite de Dieu, sa sévérité, qui n'a pas voulu laisser le péché impuni; ce que l'Apôtre fait remarquer par cette parole, *Rom.*, VIII, 32 : « Il n'a pas épargné son propre Fils. » Nous y voyons également sa bonté, en ce que l'homme ne pouvant lui offrir une satisfaction suffisante, par toutes les peines qu'il auroit souffertes, Dieu lui a donné son Fils pour satisfaire à sa place; ce que l'Apôtre exprime en disant, *Rom.*, VIII, 32 :

---

illi infundendo, ut pati vellet, et ipsum à passione non liberando, sed persequentibus exponendo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, Christus passus est voluntariè ex obedientia Patris. Unde secundùm tria Deus Pater tradidit Christum passioni : uno quidem modo, secundùm quòd suâ æternâ voluntate præordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem, secundùm illud quod dicitur *Isai.*, LIII : « Dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrûm; » et iterum : « Dominus voluit conterere eum in infirmitate. » Secundò, in quantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei charitatem; unde ibidem sequitur : « Oblatus est quia ipse voluit. » Tertiò, non protegendo eum à passione, sed exponendo persequentibus; unde et legitur *Matth.*, XXVII, quòd pendens in cruce Christus dicebat : « Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? » quia scilicet potestati persequentium eum exposuit, ut Augustinus dicit, *De gratia novi Testamenti* (seu Epist. CXX, cap. 6).

Ad primum ergo dicendum, quòd innocentem hominem passioni et morti tradere contra ejus voluntatem est impium et crudele. Sic autem Deus Pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine pœna dimittere noluit; quod signat Apostolus dicens : « Proprio Filio suo non pepercit; » et bonitas ejus, in eo quòd, cùm homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam pœnam quam pateretur, ei satisfactorem dedit; quod signavit Apostolus dicens : « Pro nobis

« Il l'a livré pour nous tous ; » et ailleurs, *Rom.*, III, 25 : « Il l'a destiné pour être une victime de propitiation par la foi en son sang (1). »

2° Le Christ, considéré comme Dieu, s'est livré lui-même et a été livré par son Père à la mort par un seul acte de la même volonté ; mais comme homme il s'est livré par une volonté que son Père lui avoit inspirée. Il n'y a donc pas de contradiction en ce que le Christ ait été livré par son Père et qu'il se soit livré lui-même.

3° La même action faite par un homme bon et par un homme mauvais s'apprécie différemment selon la différence du motif d'où elle procède. Le Père a livré le Christ et le Christ s'est livré lui-même par charité; et c'est pourquoi nous devons les louer. Judas, au contraire, a livré Jésus par cupidité ; les Juifs l'ont livré par envie; Pilate, par une crainte mondaine, qui lui faisoit redouter César ; et c'est pourquoi ils sont dignes de blâme.

ARTICLE IV.

Convenoit-il que le Christ souffrît par les mains des Gentils ?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que le Christ souffrît par les mains des Gentils. 1° Les hommes devant être délivrés du péché par la mort du Christ, il paroissoit convenable qu'il y en eût le moins possible qui se rendissent coupables de sa mort. Or les Juifs ont été coupables de la mort du Christ ; car c'est d'eux qu'il est écrit, *Matth.*, XXI, 38 : « Voici l'héritier, venez, tuons-le. » Il paroissoit donc convenable que les Gentils ne fussent point complices de ce crime.

(1) « Notre divin Médiateur, dit saint Grégoire, *Moral.*, III, 11, ne pouvoit pas sans doute subir un châtiment pour lui-même, puisqu'il n'avoit en aucune façon contracté la souillure du péché; mais s'il n'avoit accepté une mort qui ne lui étoit point due, jamais il ne nous eût délivrés de la mort que nous avions méritée. En punissant donc le Juste, le Père a tout dis-

---

omnibus tradidit illum ; » et *Rom.*, III, dicit : « Quem (scilicet Christum) proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius. »

Ad secundum dicendum, quòd Christus secundùm quòd Deus, tradidit semetipsum in mortem, eadem voluntate et actione qua et Pater tradidit eum ; sed in quantum homo, tradidit seipsum voluntate à Patre inspiratâ. Unde non est contrarietas in hoc quòd Pater tradidit Christum, et ipse tradidit semetipsum.

Ad tertium dicendum, quòd eadem actio diversimodè judicatur in bono vel malo, secundùm quòd ex diversa radice procedit. Pater enim tradidit Christum, et ipse semetipsum ex charitate, et ideo laudantur (1); Judas autem tradidit ipsum ex cupiditate ; Judæi autem ex invidia ; Pilatus ex timore mundano, quo timuit Cæsarem. Et ideo ipsi vituperantur.

ARTICULUS IV.

Utrùm fuerit conveniens Christum pati à Gentilibus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum pati à Gentilibus. Quia enim per mortem Christi homines erant à peccato liberandi, conveniens videbatur ut paucissimi in morte ejus peccarent. Peccaverunt autem in morte ejus Judæi, ex quorum persona dicitur *Matth.*, XXI : « Hic est hæres, venite, occidamus eum. » Ergo videtur conveniens fuisse quòd in peccato occisionis Christi Gentiles non implicarentur.

(1) De Patre quippe sic *Joan.*, III, vers. 16 : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret;* ad passionem nempe in cruce subeundam, juxta illud quod præmittitur ibi : *Oportet exaltari Filium hominis, etc.*

2° La vérité doit répondre à la figure. Or les Gentils n'offroient pas les sacrifices figuratifs de l'ancienne loi, mais les Juifs seulement. Donc la passion du Christ, qui a été le sacrifice véritable, n'a pas dû s'accomplir par les mains des Gentils.

3° D'après l'Evangile, *Joan.*, V, les Juifs cherchoient à faire mourir le Christ, non-seulement parce qu'il violoit le sabbat, mais aussi parce qu'il disoit que Dieu étoit son Père, se faisant égal à Dieu. Or c'étoit seulement la loi des Juifs qu'il violoit en cela; et aussi, disoient-ils eux-mêmes, *Joan.*, XIX, 7 : « D'après la loi il doit mourir, parce qu'il se dit le Fils de Dieu. » Il convenoit donc que le Christ ne souffrît pas de la part des Gentils, mais de la part des Juifs seulement. Et en disant, « il ne nous est permis de faire mourir personne. » les Juifs mentoient à leur loi, qui punissoit de mort une foule de péchés, comme on le voit *Lévit.* XX.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le Sauveur dit, en parlant de lui-même, *Matth.*, XX, 19 : « Ils le livreront aux Gentils, pour qu'ils en fassent un objet de dérision, qu'ils le fouettent et le crucifient (1). »

(Conclusion. — Pour que la passion figurât à l'avance par son mode même l'effet qu'elle devoit produire, il convenoit qu'elle commençât par les Juifs, et que, ceux-ci ayant livré le Christ aux Gentils, elle se terminât par ces derniers.)

L'effet de la passion du Christ étoit figuré à l'avance par son mode même. Car, d'abord, elle a eu pour effet le salut des Juifs, dont un grand

posé avec une suprême justice; car il justifie tous les êtres par là même qu'il condamne à la place des pécheurs celui qui étoit sans péché. » Pour bien pénétrer dans le sens de ce mystère, et voir en Jésus-Christ la caution de tous les pécheurs, le pécheur universel en quelque sorte, il faut lire dans toute son étendue le premier sermon de Bossuet sur la passion. Nous ne croyons pas que la parole humaine se soit jamais élevée plus haut sur cette grande vérité, qui est le fond même du christianisme.

(1) Que des Gentils aient pris part au supplice du Christ, soit comme juges, soit comme bourreaux, c'est ce dont la narration évangélique ne permet pas de douter. C'est Pilate, le gouverneur romain, qui prononce en définitive son arrêt de mort. La cruelle foiblesse de ce juge permet seule à la haine d'Anne et de Caïphe l'effusion du sang innocent. Des soldats romains tressent la couronne d'épines et renouvellent à l'égard du divin Sauveur les outrages et les barbares traitements que les valets du grand prêtre lui avoient déjà fait subir. Ce sont

---

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed figuralia sacrificia veteris legis non Gentiles, sed Judæi offerebant. Ergo neque passio Christi, quæ fuit verum sacrificium, impleri debuit per manus Gentilium.

3. Præterea, sicut dicitur *Joan.*, V, Judæi quærebant Christum interficere, non solùm quia solvebat sabbatum, sed etiam quia Patrem suum dicebat Deum, æqualem se Deo faciens. Sed hoc videbatur esse solùm contra legem Judæorum; unde et ipsi dicunt, *Joan.*, XIX : « Secundùm legem debet mori, quia Filium Dei se fecit. » Videtur ergo inconveniens fuisse quòd Christus non à Gentilibus, sed à Judæis pateretur, et falsum esse quod dixerunt : « Non nobis licet interficere quemquam, » cùm multa peccata secundùm legem morte puniantur, ut patet *Levit.*, XX.

Sed contra est, quod ipse Dominus dicit, *Matth.*, XX : « Tradent eum gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifiendum. »

(Conclusio. — Ut ipso passionis modo effectus ejus præfiguraretur, conveniens fuit ut Christi passio à Judæis inciperet, et ipsis tradentibus per Gentiles finiretur.)

Respondeo dicendum, quòd in ipso modo passionis Christi præfiguratus est effectus ipsius : Primò enim, passio Christi effectum sa-

nombre ont été baptisés, aussitôt après la mort du Sauveur, comme on le voit, *Act.*, II et III. En second lieu, par la prédication des Juifs, l'effet de la passion du Christ a passé aux Gentils. Voilà pourquoi il convenoit que le Christ commençât de souffrir par les mains des Juifs, et que, ceux-ci, le livrant aux Gentils, il achevât sa passion par les mains de ces derniers.

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ, pour montrer l'abondance de sa charité, en vertu de laquelle il souffroit, demanda grace pour ses persécuteurs, du haut de la croix. C'est pourquoi, afin que l'effet de sa prière parvînt aux Juifs et aux Gentils, il a voulu souffrir de la part des uns et des autres.

2° La passion du Christ a été un véritable sacrifice, en tant qu'il a souffert volontairement la mort, victime de sa charité. Mais en tant qu'il a été victime de ses bourreaux, sa mort, au lieu d'être un sacrifice, a été un crime énorme.

3° Selon l'interprétation de saint Augustin, Tract., *In Joan.*, CXIV, les Juifs en disant, « il ne nous est permis de faire mourir personne, » entendoient cette interdiction relativement à la sainteté de la fête, qui avoit déjà commencé. Ou bien ils s'exprimoient ainsi, dit saint Chrysostôme, homil. LXXXVII, *in Joan.*, « parce qu'ils vouloient qu'il fût mis à mort, non pas comme transgresseur de la loi, mais comme ennemi public, en ce qu'il s'étoit fait roi, crime qu'il ne leur appartenoit pas de punir. » Ou bien encore parce qu'il ne leur étoit pas permis d'infliger le supplice de la Croix, (ce qu'ils désiroient alors), mais seulement celui de la lapidation, comme ils le firent à l'égard de saint Etienne. Mais la meilleure réponse,

eux qui conduisent la victime au lieu du crucifiement. La plus constante des traditions attesteroit encore ces choses, à défaut de monuments écrits. Aussi n'est-ce pas le fait même qui est ici mis en question; c'est sa convenance, comme parle notre saint auteur, c'est-à-dire sa signification dogmatique, son harmonie avec le but de la rédemption et la manière dont les fruits doivent en être appliqués aux hommes. C'est ce que l'on verra dans le corps de l'article et dans la réponse aux arguments. La thèse n'a pas pour objet de prouver le fait consigné dans les Evangiles, mais seulement de l'interpréter et de le justifier aux yeux de la raison éclairée par la foi.

---

lutis habuit in Judæis, quorum plurimi in morte Christi baptizati sunt, ut patet *Act.*, II et III. Secundò verò, Judæis prædicantibus effectus passionis Christi transivit ad gentes, et ideo conveniens fuit ut Christus à Judæis pati inciperet, et postea, Judæis tradentibus, per manus Gentilium ejus passio finiretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus, ad ostendendam abundantiam charitatis suæ, ex qua patiebatur, in cruce positus veniam pro persecutoribus postulavit. Et ideo, ut hujus petitionis fructus ad Judæos et Gentiles perveniret, voluit Christus ab utrisque pati.

Ad secundum dicendum, quòd passio Christi fuit sacrificii oblatio, in quantum Christus propriâ voluntate mortem sustinuit ex charitate. In quantum autem à persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (Tract. CXIV. in *Joan.*), Judæi dicentes : « Nobis non licet interficere quemquam, » intellexerunt non sibi licere interficere quemquam, propter festi diei sanctitatem, quam celebrare jam cœperant. Vel hoc dicebant, ut Chrysostomus dicit (Homil. LXXXVII. in *Joan.*), « quia volebant eum occidi, non tanquam transgressorem legis, sed tanquam publicum hostem, quia regem se fecerat, de quo non erat eorum judicare. » Vel quia non licebat eis crucifigere (quod cupiebant), sed lapidare, quod in Ste-

c'est que les Romains, sous la domination desquels ils étoient tombés, leur avoient ôté le pouvoir de condamner à la peine de mort.

ARTICLE V.

Le Christ a-t-il été connu de ses persécuteurs?

Il paroît que ceux qui persécutèrent le Christ le connoissoient. 1° Nous lisons dans l'Evangile, *Matth.*, XXI, 38, que les vignerons voyant le fils du maître de la vigne, se dirent entre eux : « Voici l'héritier, venez, tuons-le. » La Glose dit, au sujet de ce passage : « Le Seigneur montre évidemment par ces paroles, que les princes des Juifs ont crucifié le Fils de Dieu, non par ignorance, mais par envie. Ils ont compris, en effet, qu'il étoit celui à qui le Père avoit dit par son Prophète : demandez-moi, et je vous donnerai les nations pour votre héritage. » Les persécuteurs de Jésus ont donc connu qu'il étoit le Christ, ou le Fils de Dieu.

2° Notre-Seigneur dit dans l'Evangile, *Joan.*, XV, 24 : « Maintenant, ils m'ont vu, et ils me haïssent moi et mon Père. » Mais ce qu'on voit, on le connoît. Donc les Juifs connoissoient le Christ, quand la haine les poussa à le persécuter.

3° On lit dans un discours prononcé au concile d'Ephèse : « Comme celui qui déchire un décret du souverain est puni de mort, tout comme s'il s'en prenoit à la parole même du souverain, de même, le Juif, pour avoir crucifié le Christ qu'il avoit vu, sera puni comme s'il eût attenté au Verbe de Dieu. » Or il n'en seroit pas ainsi, s'ils n'avoient su qu'il étoit le Fils de Dieu, puisque leur ignorance les auroit excusés. Donc les Juifs, en crucifiant le Christ, savoient qu'ils crucifioient le Fils de Dieu.

Mais l'Ecriture établit le contraire. L'Apôtre dit, I. *Cor.*, II, 8 : « S'ils

---

phano fecerunt. Vel meliùs dicendum est, quòd per Romanos quibus erant subjecti, erat eis potestas occidendi interdicta.

ARTICULUS V.

Utrùm Christi persecutores eum cognoverint.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd persecutores Christi eum cognoverint. Dicitur enim *Matth.*, XXI, quòd agricolæ videntes filium dixerunt intra se : « Hic est hæres, venite, occidamus eum. » Ubi dicit Rabanus : « Manifestè Dominus probat ex his verbis Judæorum principes, non per ignorantiam, sed per invidiam Dei Filium crucifixisse ; intellexerunt enim eum esse illum cui Pater per Prophetam dicit : Postula à me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam. » Ergo videtur quod cognoverint eum esse Christum vel Filium Dei.

2. Præterea, *Joan.*, XV, Dominus dicit : « Nunc autem et viderunt et oderunt et me et Patrem meum. » Quod autem videtur, manifestè cognoscitur. Ergo Judæi cognoscentes Christum, ex causa odii ei passionem intulerunt.

3. Præterea, in quodam sermone Ephesini Concilii dicitur (ut jam suprà) : « Sicut qui chartam imperialem discerpserit, tanquam imperatoris disrumpens verbum ad mortem addicitur, sic crucifigens Judæus quem viderat, pœnas dabit, tanquam in ipsum Deum Verbum præsumptiones injiciens. » Hoc autem non esset, si eum esse Dei Filium non cognovissent, quia ignorantia eos excusasset. Ergo videtur quòd Judæi crucifixentes Christum, cognoverunt eum esse Filium Dei.

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Cor.*, II ;

(1) De his etiam *Opusc.*, LX, cap. 18, in fine ; et in I. *ad Cor.*, II, lect. 2, col. 1.

avoient connu le Seigneur de gloire, ils ne l'auroient jamais crucifié. » Saint Pierre dit aussi en parlant aux Juifs, *Act.*, III, 17 : « Je sais que vous avez agi en cela par ignorance, et vos magistrats aussi. » Enfin, le Seigneur lui-même a dit du haut de la croix : « Mon Père, pardonnez-leur; car ils ne savent ce qu'ils font. »

(CONCLUSION. — Les princes des Juifs ont connu que Jésus étoit le Messie promis dans la loi; mais ils ont ignoré qu'il fût véritablement Dieu. Toutefois cette ignorance a été inexcusable. Quant aux hommes du peuple, ils ne savoient pas qu'il fût ni le Fils de Dieu ni le Messie.)

L'on distinguoit, dans la nation Juive, les grands et les hommes du peuple. Selon la pensée de saint Augustin, *Quæst. vet. et nov. Test.*, les premiers, qu'on appeloit les princes, ont connu aussi bien que les démons, que Jésus étoit le Christ promis dans la loi; car ils reconnoissoient en lui tous les signes sous lesquels les prophètes l'avoient annoncé. Mais ils ignoroient le mystère de sa divinité, et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre : « S'ils eussent connu le Seigneur de gloire, jamais ils ne l'auroient crucifié. » Il faut dire néanmoins, que leur ignorance à cet égard ne pouvoit les excuser de péché, car ils voyoient les signes évidents de sa divinité; mais ils les interprétoient mal, par l'effet de la haine et de l'envie qu'ils lui portoient, et ils refusèrent de croire à ses paroles, quand il leur disoit qu'il étoit le Fils de Dieu. C'est ainsi qu'il les juge lui-même, en disant, *Joan.*, XV, 22 : « Si je n'étois pas venu, et que je ne leur eusse point parlé, ils ne seroient point coupables; mais maintenant ils sont inexcusables dans leur péché. » Et il ajoute ensuite : « Si je n'avois fait parmi eux des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils ne seroient point coupables. » On peut donc leur appliquer cette parole de *Job*, XXI, 14 : « Ils ont dit à Dieu : éloignez-vous de nous; nous ne voulons pas connoître vos voies. » Quant aux hommes du peuple, qui ignoroient les mystères de

---

« Si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. » Et *Act.*, III, dicit Petrus Judæis loquens : « Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri. » Et Dominus in cruce pendens dicit : « Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt. »

(CONCLUSIO. — Majores Judæorum quanquam noverint Jesum fuisse Messiam in lege promissum, ignoraverunt tamen eum fuisse Deum verum, quorum ignorantia inexcusabilis fuit; minores verò non cognoverunt illum fuisse Filium Dei, nec Messiam.)

Respondeo dicendum, quòd apud Judæos quidam erant majores, et quidam minores. Majores quidem, qui eorum principes dicebantur, ut dicitur in lib. *Quæstion. veteris et novi Testam.*, sicut et dæmones, cognoverunt eum esse Christum promissum in lege; omnia enim signa videbant in eo, quæ dixerunt futura prophetæ. Mysterium autem divinitatis ejus ignorabant; et ideo Apostolus dicit : « Quòd si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. » Sciendum tamen quòd eorum ignorantia non eos excusabat à crimine, quia erat quodammodo ignorantia affectata : videbant enim evidentia signa divinitatis ipsius; sed ex odio et invidia Christi, ea pervertebant, et verbis ejus quibus se Dei Filium fatebatur, credere noluerunt. Unde ipse de eis dicit, *Joan.*, XV : « Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo. » Et postea subdit : « Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent. » Et sic ex persona eorum accipi potest quod dicitur *Job*. XXI : « Dixerunt Deo : Recede à no-

l'Ecriture, ils n'ont pas connu clairement qu'il fût, ni le Christ, ni le Fils de Dieu; et quoique plusieurs aient cru en lui, la multitude n'y a pas cru. En voyant tous les miracles qu'il opéroit, et l'efficacité de sa doctrine, on doutoit quelquefois s'il n'étoit pas le Christ, comme on le voit dans *saint Jean*, VII; mais les discours calomnieux des grands prévalurent dans l'esprit du peuple, où généralement l'on ne croyoit pas qu'il fût, ni le Christ, ni le Fils de Dieu. C'est pourquoi saint Pierre leur disoit : « Je sais que vous avez agi par ignorance, ainsi que vos magistrats; » c'est-à-dire qu'ils avoient été séduits par les grands de la nation (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les vignerons, à qui la parole de l'Evangile prête ce langage, représentent les grands de la nation Juive, qui ont connu qu'il étoit l'héritier, en ce sens qu'ils ont connu qu'il étoit le Christ promis dans la loi. Cette réponse paroît pouvoir être attaquée en ce que ces paroles du Psalmiste, « demandez-moi, et je vous donnerai les nations pour votre héritage, » s'adressent au même qu'à celui à qui il a été dit : « Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui. » Car l'on peut dire : S'ils ont connu qu'il étoit celui à qui il a été dit : « demandez-moi, et je vous donnerai les nations pour votre héritage, » il s'ensuit qu'ils ont connu par-là même qu'il étoit le Fils de Dieu. Saint Chrysostôme, homil., L, dit aussi que les Juifs ont connu qu'il étoit le Fils de Dieu. Et au

(1) Quoi qu'il en soit, ce peuple lui-même que l'Evangile nous montre blasphémant avec ses chefs et demandant à grands cris la condamnation et la mort de Jésus, quand son innocence étoit manifeste, quand on n'avoit d'autre crime à lui reprocher que ses bienfaits sans nombre et la céleste pureté de ses enseignements, ce peuple étoit coupable. Il ajoutoit à la plus noire des ingratitudes la plus atroce des barbaries et la plus inexcusable des injustices. Quand on l'entend s'écrier : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants! » on frémit d'indignation et d'épouvante. L'exemple et l'influence des grands, des hommes constitués en dignité, ont pu l'empêcher peut-être, tant cet exemple a de poids, tant cette influence est dangereuse, de reconnoître en Jésus-Christ le vrai Fils de Dieu, ou même le Messie promis; mais assurément il n'a pu voir en lui qu'un juste persécuté, et non un malfaiteur digne du dernier supplice.

---

bis, scientiam viarum tuarum nolumus (1). » Minores, id est populares, qui mysteria Scripturæ non noverant, non plenè cognoverunt ipsum esse nec Christum nec Filium Dei; licèt enim aliqui eorum in eum crediderint, multitudo tamen non credidit. Et si aliquando dubitaverunt an ipse esset Christus, propter signorum multitudinem et efficaciam doctrinæ, ut habetur *Joan.*, VII, tamen postea decepti fuerunt à suis principibus, ut eum non crederent, neque Filium Dei, neque Christum. Unde et Petrus eis dixit : « Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri; » quia scilicet per principes seducti erant.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa verba dicuntur ex persona colonorum vineæ, per quos significantur rectores illius populi, qui eum cognoverunt esse hæredem, in quantum cognoverunt eum esse Christum promissum in lege. Sed contra hanc responsionem esse videtur, quòd illa verba *Psalm.* : « Postula à me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, » eidem dicuntur cui dicitur : « Filius meus es tu, ego hodie genui te. » Si ergo cognoverunt eum esse illum cui dictum est : « Postula à me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, » sequitur quòd cognoverint eum esse Filium Dei. Chrysostomus etiam ibidem dicit, quòd cognoverunt eum

(1) De divitibus *qui ducunt in bonis dies suos*, litteraliter dici adjuncta significant; unde diviti epulanti quotidie splendidè, *Luc.*, XVI, Ambrosius applicat, lib. II. *De interpellatione Job*, cap 5.

sujet de cette parole, *Luc.*, XXIII, « Ils ne savent ce qu'ils font, » Bède dit également : « Il est à remarquer que le Sauveur ne prie pas pour ceux qui, l'ayant reconnu pour le Fils de Dieu, aimèrent mieux le crucifier, plutôt que de le confesser. » Mais on peut répondre à tout cela qu'ils ont connu qu'il étoit Fils de Dieu, non par nature, mais par l'excellence d'une grace toute particulière. Nous croyons, toutefois, qu'on peut aller jusqu'à dire que les Juifs ont connu qu'il étoit véritablement le Fils de Dieu, parce qu'ils en avoient des preuves évidentes, mais que, par haine et par envie, ils n'ont pas voulu céder à l'évidence, de manière à le reconnoître comme tel.

2° Le Sauveur avoit déjà dit : « Si je n'eusse point fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils ne seroient pas coupables, » quand il a prononcé les paroles citées dans l'objection, « Mais maintenant après m'avoir vu, ils me haïssent, moi et mon Père. » Il est évident par-là, que c'est la haine qui a empêché les Juifs de reconnoître le Fils de Dieu dans le Christ, alors qu'il étoient témoins des merveilles qu'il opéroit.

3° L'ignorance affectée, loin d'excuser le péché, rend, au contraire, plus coupable; car elle montre qu'on est tellement attaché au péché, que, pour ne pas avoir à l'éviter, l'on veut être ignorant. C'est pourquoi les Juifs ont été coupables en crucifiant le Christ, non-seulement d'un homicide, mais encore d'un déicide.

ARTICLE VI.

Le péché de ceux qui ont crucifié le Christ a-t-il été le plus grave des péchés?

Il paroît que le péché de ceux qui ont crucifié le Christ n'a pas été le plus grave de tous les péchés. 1° Le péché qui a une excuse n'est pas le plus grave. Or le Seigneur lui-même a excusé le péché de ses bourreaux,

---

esse Filium Dei. Beda etiam super illud *Luc.*, XXIII : « Quia nesciunt quid faciunt, » dicit : « Notandum quòd non pro eis orat, qui, quem Filium Dei intellexerunt, crucifigere quàm confiteri maluerunt. » Sed ad hoc potest responderi quòd cognoverunt eum esse Filium Dei, non per naturam, sed per excellentiam gratiæ singularis. Possumus tamen dicere quòd etiam verum Dei Filium cognovisse dicuntur, quia evidentia signa hujus rei habebant; quibus tamen assentire propter odium et invidiam noluerunt, ut eum cognoscerent esse Filium Dei.

Ad secundum dicendum, quòd ante illa verba præmittitur : « Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent; » et postea subditur : « Nunc autem viderunt et oderunt me et Patrem meum. » Per quod ostenditur quòd videntes opera Christi mirifica, ex odio processit quòd eum Filium Dei non cognoverunt.

Ad tertium dicendum, quòd ignorantia affectata non excusat à culpa, sed magis videtur culpam aggravare; ostendit enim hominem sic vehementer esse affectum ad peccandum, quòd vult ignorantiam incurrere, ne peccatum vitet. Et ideo Judæi peccaverunt, non solùm tanquam hominis Christi, sed etiam tanquam Dei crucifixores.

ARTICULUS VI.

Utrùm peccatum Christum crucifigentium fuerit gravissimum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd peccatum crucifigentium Christum non fuerit gravissimum. Non enim est gravissimum peccatum quod excusationem habet. Sed ipse Dominus excusavit peccatum crucifigentium eum,

en disant, « Mon Père, pardonnez-leur, parce qu'ils ne savent ce qu'ils font. » Donc leur péché n'a pas été le plus grave de tous.

2° Le Seigneur dit à Pilate, *Joan.* X, 11 : « Celui qui m'a livré à vous est plus coupable. » Or Pilate a fait crucifier le Christ par ses ministres. Donc Judas, qui l'a livré, est plus coupable que ceux qui l'ont mis à mort.

3° D'après le Philosophe, *Ethic.*, V, 9, « on ne peut souffrir une injustice volontairement, » et, comme il le dit au même endroit, « là où personne ne souffre injustement, il ne peut y avoir injustice. » Par conséquent, l'on ne commet pas une injustice envers quelqu'un qui consent à la recevoir. Or le Christ a souffert volontairement, ainsi que nous l'avons montré, art. 2. Donc ceux qui l'ont crucifié n'ont pas commis une injustice; et dès lors leur péché n'a pas été le plus grave de tous les péchés.

Mais saint Chrysostôme, au sujet de ces paroles, *Matth.*, XXIII, « Achevez de combler la mesure des péchés de vos pères, » dit, au contraire, « En vérité, de combien n'ont-ils pas excédé cette mesure! Leurs pères n'ont fait périr que des hommes, ils ont, eux, crucifié un Dieu (1). »

(Conclusion. — Le péché des princes des Juifs qui crucifièrent Jésus-Christ a été le plus grave, et par sa nature même et par la malice de leur volonté. Celui des autres Juifs, quoique le plus grave aussi dans son genre, a été moindre à cause de la circonstance de leur ignorance. Mais celui des Gentils a été le plus excusable, parce qu'ils ne connoissoient ni la loi ni les Ecritures.

(1) Ces paroles ne sont pas de saint Jean Chrysostôme, elles appartiennent à l'auteur de l'*œuvre inachevée*, si souvent confondu avec cet illustre génie. Voici ce que le même auteur ajoute : « Ceux-là avoient tué les ministres; ceux-ci ont immolé le Roi. Mais, comme il alloit à la mort de sa propre volonté, il ne leur impute pas le crime de sa mort. Il leur impute néanmoins la mort des autres saints personnages, qui n'étoient pas et ne pouvoient être dans les mêmes dispositions. Il appartient à un juge plein de bonté, d'oublier ses propres injures et de venger celles faites à autrui. » Saint Jean Chrysostôme lui-même s'exprime à peu près dans le même sens, *Homil.* LXXV.

---

dicens : « Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt (1). » Non ergo peccatum eorum fuit gravissimum.

2. Præterea, Dominus dixit Pilato, *Joan.*, X : « Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet. » Ipse autem Pilatus fecit Christum crucifigi per suos ministros. Ergo videtur fuisse majus peccatum Judæ proditoris peccato crucifigentium Christum.

3. Præterea, secundùm Philosophum in V. *Ethic.*, « nullus patitur injustum volens; » et sicut ipse ibidem dicit, « nullo patiente injustum, nullus facit injustum. » Ergo volenti nullus facit injustum. Sed Christus voluntariè est passus, ut supra habitum est (art. 2). Non ergo injustum fecerunt crucifixores Christi; et ita eorum peccatum non fuit gravissimum.

Sed contra est, quod super illud *Matth.*, XXIII : « Et vos implete mensuram patrum vestrorum, » dicit Chrysostomus : « Quantùm ad veritatem excesserunt mensuram patrum suorum! Illi enim occiderunt homines, isti Deum crucifixerunt. »

(Conclusio. — Peccatum principum Judæorum crucifigentium Christum fuit gravissimum ex suo genere et voluntatis illorum malitia; aliorum verò Judæorum minus fuit ex circumstantia ignorantiæ, quanquam etiam ex suo genere gravissimum; Gentilium verò magis fuit excusabile ex ignorantia legis et Scripturarum.)

(1) Vel (quod idem est), *Pater, dimitte illis*, *Luc.*, XXIII, vers. 34, ex græco ἄφες αὐτοῖς. Hoc est, *ne statuas illis hoc peccatum*, ait ibidem Ambrosius.

Ainsi que nous l'avons dit, art. préc., les princes des Juifs ont connu le Christ; et s'ils ne l'ont pas connu sous quelque rapport, cette ignorance étoit affectée, et elle ne pouvoit les excuser. C'est pourquoi leur péché a été le plus grand des péchés, et par sa nature même, et par la malice de ses auteurs. Le péché des autres Juifs a été le même, quant au genre; mais il a été moindre sous un rapport, à cause de leur ignorance. C'est pourquoi, au sujet de cette parole, *Luc.*, XXIII, « Ils ne ne savent ce qu'ils font, » Bède fait cette remarque : « Il prie seulement pour ceux qui ne savoient pas ce qu'ils faisoient, ayant le zèle de Dieu, mais un zèle qui n'étoit point éclairé. » Quant aux Gentils, par les mains desquels le Sauveur fut crucifié, leur péché a été beaucoup plus excusable, en ce qu'ils ne connoissoient pas la loi.

Je réponds aux arguments : 1° Le Sauveur, en parlant ainsi, n'excuse point les princes des Juifs, mais les hommes du peuple seulement, comme nous venons de le dire.

2° Judas a livré le Christ, non pas à Pilate, mais aux princes des prêtres, qui le livrèrent au gouverneur romain, ainsi qu'il le dit lui-même, *Joan.*, XVIII : « Votre nation et vos pontifes vous ont livré entre mes mains. » Du reste, le péché de tous ces hommes a été plus grand que celui de Pilate, qui condamna le Christ parce qu'il craignoit César, et que celui même des soldats qui le crucifièrent pour obéir à l'ordre de leur chef et non par cupidité, comme Judas, ni par envie et par haine, comme les princes des prêtres.

3° Le Christ a voulu sa passion, comme Dieu l'a voulu, mais il n'a nullement voulu la conduite inique des Juifs à son égard; ce qui fait que ses meurtriers ne peuvent être excusés d'injustice. D'ailleurs, celui qui donne la mort à un homme fait injure non-seulement à celui à qui il la donne, mais aussi à Dieu et à la société. Et il en est de même de celui qui attente

---

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, principes Judæorum cognoverunt Christum; et si aliqua ignorantia fuit in eis, fuit ignorantia affectata, quæ eos non poterat excusare. Et ideo peccatum eorum fuit gravissimum, tum ex genere peccati, tum ex malitia voluntatis. Minores autem Judæi gravissimè peccaverunt quantum ad genus peccati; in aliquo tamen diminuebatur eorum peccatum, propter eorum ignorantiam. Unde, super illud *Luc.*, XXIII : « Nesciunt quid faciunt, » dicit Beda : « Pro illis rogat qui nescierunt quid facerent, zelum Dei habentes, sed non secundùm scientiam. » Multò autem magis fuit excusabile peccatum Gentilium, per quorum manus crucifixus est, qui legis scientiam non habebant.

Ad primum ergo dicendum, quòd excusatio illa Domini non refertur ad principes Judæorum, sed ad minores de populo, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd Judas tradidit Christum, non Pilato, sed principibus sacerdotum, qui tradiderunt eum Pilato, secundùm illud *Joan.*, XVIII : « Gens tua et pontifices tui tradiderunt me tibi. » Horum tamen omnium peccatum fuit majus quàm Pilati, qui timore Cæsaris Christum occidit; et etiam quàm peccatum militum, qui de mandato præsidis Christum crucifixerunt, non ex cupiditate, sicut Judas, nec ex invidia et odio, sicut principes sacerdotum.

Ad tertium dicendum, quòd Christus voluit quidem suam passionem, sicut et Deus eam voluit. Iniquam tamen actionem Judæorum non voluit; et ideo occisores Christi ab injustitia non excusantur. Et tamen ille qui occidit hominem, injuriam facit, non solùm homini occiso, sed etiam Deo et reipublicæ; sicut etiam et ille qui occidit seipsum, ut Philosophus dicit

à sa propre vie, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, V, cap. ult. Aussi, David condamna-t-il à mort celui qui n'avoit pas craint de mettre la main sur l'oint du Seigneur, quoiqu'il n'eût fait qu'obéir aux ordres de son roi, II. *Reg.*, I.

QUESTION XLVIII.

Du mode de la passion du Christ quant à l'effet.

Parlons maintenant de l'effet de la passion du Christ : d'abord, du mode selon lequel elle a produit son effet; en second lieu, de son effet lui-même.

Touchant le premier point, six questions se présentent : 1° La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par mode de mérite? 2° Est-ce par mode de satisfaction? 3° Par mode de sacrifice? 4° Par mode de rédemption? 5° Le titre de rédempteur est-il propre au Christ? 6° La passion a-t-elle produit notre salut par manière de cause efficiente?

ARTICLE I.

La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par mode de mérite?

Il paroît que la passion du Christ n'a pas opéré notre salut par mode de mérite. 1° Les principes de nos souffrances (1) ne sont pas en nous-mêmes.

(1) Ou bien de nos passions, en prenant ce mot dans la signification étymologique et radicale, tel qu'il a été expliqué dans le traité même des passions, *première* partie *de la seconde*. L'action étant le principe de la passion, celle-là ne se trouve pas dans le même sujet que celle-ci.

---

in V. *Ethic.* (cap. ult.). Unde et David damnavit illum ad mortem, qui non timuerat mittere manum ut occideret christum Domini, quamvis eo petente, ut legitur II. *Reg.*, I

QUÆSTIO XLVIII.

De modo passionis Christi quantum ad effectum, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectu passionis Christi : Et primò de modo efficiendi; secundò, de ipso effectu.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti. 2° Utrùm per modum satisfactionis. 3° Utrùm per modum sacrificii. 4° Utrùm per modum redemptionis. 5° Utrùm esse redemptorem sit proprium Christi. 6° Utrùm causaverit effectum nostræ salutis per modum efficientiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd passio Christi non causaverit nostram salutem per modum meriti. Passionum enim principia

(1) De his etiam infrà, qu. 60, art. 5; et III, *Sent.*, dist. 18, art. etiam 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 3; et qu. 26, de verit., art. 6, ad 20; et *ad Rom.*, IV, in fine.

Or nul ne mérite ou n'est digne de louange que par ce dont il a le principe en lui-même. Donc la passion du Christ n'a rien opéré par mode de mérite.

2° Le Christ a mérité pour lui et pour nous, dès le premir instant qu'il a été conçu, ainsi qu'il a été dit, quest. IX, art. 4. Or il est inutile de mériter de nouveau ce qu'on a mérité déjà. Donc ce n'est pas par sa passion que le Christ a mérité notre salut.

3° Le principe du mérite est la charité. Or la charité du Christ n'a pas été plus grande à sa passion qu'auparavant. Donc il n'a pas plus mérité notre salut en souffrant, qu'il ne l'avoit mérité auparavant.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Au sujet de ces paroles de l'Apôtre, *Philip.*, II, « C'est pour cela que Dieu l'a exalté,» saint Augustin dit : « L'humilité de la passion est le mérite de la glorification, et la glorification est la récompense de l'humilité. » Or le Christ n'a pas été glorifié en lui-même seulement, mais aussi dans tous fidèles, ainsi qu'il le dit lui-même, *Joan.*, XVII. Il paroît donc qu'il a, par sa mort, mérité le salut de ses fidèles.

(Conclusion. — La grace ayant été donnée au Christ, comme chef de l'Eglise, pour qu'elle découlât de lui sur ses membres, il est évident qu'il a mérité le salut éternel, non-seulement pour lui, mais encore pour tous les membres de l'Eglise.)

Ainsi que nous l'avons montré précédemment, la grace a été donnée au Christ, non pas comme individu, mais comme chef de l'Eglise, de telle sorte qu'elle découlât de lui sur tous ses membres, ce qui fait que ses œuvres se rapportent également à lui et à ses membres, de la même manière que les œuvres d'un homme en état de grace se rapportent à lui-même. Or il est évident que tout homme qui, étant en état de grace, souffre pour la justice, mérite par là le salut pour lui-même, d'après cette

---

non sunt in nobis. Nullus autem meretur vel laudatur nisi per id cujus principium est in ipso. Ergo passio Christi nihil est operata per modum meriti.

2. Præterea, Christus ab initio suæ conceptionis meruit et sibi et nobis, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 4). Sed superfluum est aliquem iterum mereri id quod antè meruerat. Ergo Christus per suam passionem non meruit nostram salutem.

3. Præterea, radix merendi est charitas. Sed charitas Christi non fuit magis augmentata in passione quàm ante. Ergo non magis meruit salutem nostram patiendo quam antè fecerat.

Sed contra est, quod super illud *Philip.*, II : « Propter quod et Deus exultavit illum, » dicit Augustinus : « Humilitas passionis claritatis est meritum, claritas humilitatis est præmium. » Sed ipse clarificatus est, non solùm in seipso, sed etiam in suis fidelibus, ut ipse dicit, *Joann.*, XVII. Ergo videtur quòd ipse meruerit salutem suorum fidelium.

(Conclusio. — Cùm Christo data fuerit gratia tanquam capiti Ecclesiæ, ut ab ipso in membra redundaret, perspicuum est Christum non modo sibi, sed etiam omnibus membris suis, æternam promeruisse salutem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, Christo data est gratia non solùm sicut singulari personæ, sed in quantùm est caput Ecclesiæ; ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quàm ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quòd quicumque, in gratia constitutus, propter justitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi sa-

parole, *Matth.*, V, 10 : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice. » Donc le Christ a, par sa passion, mérité le salut pour lui et pour tous ses membres (1).

Je réponds aux arguments : 1° La souffrance entendue ainsi n'est pas méritoire, parce que son principe alors est extérieur. Mais en tant qu'elle est volontaire, elle a son principe dans celui qui souffre, et alors elle est méritoire.

2° Le Christ nous a mérité le salut éternel, dès l'instant qu'il s'est incarné. Mais comme il y avoit des obstacles qui empêchoient l'effet de ces mérites antérieurs d'arriver jusqu'à nous, il a fallu, pour les écarter, que le Christ souffrît, comme nous l'avons vu, quest. XLVI, art. 3.

3° La passion du Christ a produit un effet que n'avoient pas eu ses mérites précédents, non point qu'il ait eu alors une charité plus grande, mais parce qu'en souffrant il a posé la cause convenable relativement à cet effet, ainsi que nous l'avons montré, quest. XLVI, art. 3 et 4, en traitant de la passion du Christ dans ses raisons de convenance.

ARTICLE II.

La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par mode de satisfaction?

Il paroît que la passion du Christ n'a pas opéré notre salut par mode de satisfaction. 1° C'est à celui qui a péché de satisfaire, comme on le voit

(1) Pour lui-même, dans le sens restreint qui a été déterminé plus haut, traité de l'Incarnation; pour les autres, de la manière la plus complète, comme il a été également démontré au même endroit. Cette proposition, après ce qui a été dit surtout, eût pu être regardée comme évidente; elle est néanmoins ici d'une haute importance, comme point de départ et premier anneau d'une déduction qui répond à des erreurs non moins opiniâtres que fondamentales.

---

lutem, secundùm illud *Matth.*, V : « Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam. » Unde Christus per suam passionem non solùm sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd passio, in quantum hujusmodi, non est meritoria, quia habet principium ab exteriori. Sed secundùm quòd eam aliquis voluntariè sustinet, sic habet principium ab interiori; et hoc modo est meritoria.

Ad secundum dicendum, quòd Christus à principio suæ conceptionis meruit nobis salutem æternam; sed ex parte nostra erant quædam impedimenta, quibus impediebamur consequi effectum præcedentium meritorum. Unde, ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati, ut suprà dictum est (qu. 46, art. 3).

Ad tertium dicendum, quòd passio Christi habuit aliquem effectum, quem non habuerunt præcedentia merita; non propter majorem charitatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui, ut patet ex rationibus suprà inductis, de convenientia passionis Christi.

ARTICULUS II.

Utrùm passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis.

Ad secundùm sic proceditur (1). Videtur quòd passio Christi non causaverit nostram salutem per modum satisfactionis. Ejusdem enim videtur esse satisfacere, cujus est peccare, si-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55, ad 23 et 24; et *Opusc.*, LX, cap. 18, col. 6.

par les autres parties du sacrement de pénitence; car c'est au pécheur de se repentir et de faire l'aveu de sa faute. Or le Christ n'a pas péché, d'après cette parole, I. *Petr.*, IV, 22 : « Il n'a pas fait de péché. » Donc le Christ n'a pas satisfait par sa passion.

2° L'on ne satisfait point envers quelqu'un par une offense plus grande. Or la plus grande de toutes les offenses a été commise dans la passion du Christ, puisque ses meurtriers ont commis le plus grand des péchés, comme nous l'avons dit, quest. préc., art. 6. Il paroît donc que le Christ n'a pu satisfaire envers Dieu par sa passion.

4° La satisfaction implique un rapport d'égalité avec la faute, puisqu'elle est un acte de justice. Or les souffrances du Christ paroissent ne point égaler toutes les fautes du genre humain; car le Christ n'a pas souffert comme Dieu, mais comme homme, d'après cette parole, I. *Petr.*, IV, 1 : « Le Christ a souffert dans sa chair. » Et, comme l'ame, sujet du péché, l'emporte sur la chair, il s'ensuit que le Christ n'a point satisfait pour nos péchés en souffrant.

Mais le contraire résulte de cette parole que l'Ecriture met dans la bouche du Christ, *Psalm.* LXVIII : « Je payois alors ce que je n'avois pas enlevé. » Or l'on ne paie pas si on ne satisfait pas entièrement. Le Christ a donc satisfait entièrement pour nos péchés par sa passion.

(Conclusion. — Le Christ, par sa passion, a satisfait surabondamment pour les péchés des hommes, à cause de la généralité de ses souffrances, de la dignité de la vie qu'il a quittée et de la grandeur de sa charité.)

Il y a proprement satisfaction pour une offense, quand l'offensé reçoit quelque chose qu'il aime autant ou plus qu'il ne hait l'offense elle-même. Or le Christ, en souffrant par charité et par obéissance, a rendu à Dieu plus qu'il n'en falloit pour compenser les péchés de tous les

---

cut patet in aliis pœnitentiæ partibus; ejusdem enim est conteri et confiteri, cujus est peccare. Sed Christus non peccavit, secundùm illud I. *Petr.*, II : « Qui peccatum non fecit. » Ergo ipse non satisfecit propria passione.

2. Præterea, nulli satisfit per majorem offensam. Sed maxima offensa fuit perpetrata in Christi passione, quia gravissimè peccaverunt qui eum occiderunt, ut suprà dictum est. Ergo videtur quòd per passionem Christi non potuerit Deo satisfieri.

3. Præterea, satisfactio importat æqualitatem quamdam ad culpam, cùm sit actus justitiæ. Sed passio Christi non videtur esse æqualis omnibus peccatis humani generis; quia Christus non est passus secundùm divinitatem, sed secundùm carnem, secundùm illud I. *Pet.*, IV : « Christo igitur passo in carne. » Anima autem, in qua est peccatum, potior est quam caro. Non ergo Christus sua passione satisfecit pro peccatis nostris.

Sed contra est, quod in persona ejus dicitur in *Psalm.* LXVIII (ut jam suprà), « quæ non rapui, tunc exolvebam. » Non autem exolvit qui perfectè non satisfecit. Ergo videtur quòd Christus patiendo perfectè satisfecerit pro peccatis nostris.

(Conclusio. — Passio Christi non solum sufficiens, sed superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis propter passionis generalitatem, et vitæ depositæ dignitatem, et denique propter charitatis magnitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd ille propriè satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod æquè vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex charitate et obedientia patiendo, majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani ge-

hommes : d'abord, à cause de la grandeur de la charité qui l'a porté à souffrir; ensuite, à cause de la dignité de la vie qu'il a donnée pour satisfaire; à cause, enfin, de l'étendue de ses souffrances et de l'intensité de la douleur qu'il a voulu éprouver, ainsi que nous l'avons dit, qu. st. XL, art. 6. C'est pourquoi la passion du Christ a été une satisfaction non-seulement suffisante, mais surabondante pour les péchés du genre humain, selon cette parole, I. *Joan.*, II, 2 : « Il s'est fait victime de propitiation, non-seulement pour nos péchés, mais encore pour ceux du monde entier (1). »

Je réponds aux arguments : 1° La tête et les membres formant comme une personne mystique, la satisfaction du Christ appartient à tous les fidèles, comme étant ses membres. C'est ainsi que deux hommes, ne faisant qu'un par la charité, peuvent satisfaire l'un pour l'autre, comme nous le montrerons plus loin. Il n'en est pas de même pour la contrition et la confession, parce que la satisfaction consiste dans un acte extérieur, qui peut être accompli par d'autres que celui qui est obligé de satisfaire ses amis, par exemple.

2° La charité en vertu de laquelle le Christ a souffert, a été plus grande que la malice de ceux qui le crucifioient; et, par-là, il a pu satisfaire en souffrant, plus que ses bourreaux ne pouvoient offenser Dieu, en le mettant à mort; de telle sorte que sa passion étoit une satisfaction suffisante, surabondante même pour les péchés de ceux qui le faisoient mourir.

3° La dignité de la chair du Christ ne doit pas être appréciée par ce qu'elle pouvoit être en elle-même, mais par la personne qui l'a prise, c'est-à-dire, selon qu'elle étoit la chair d'un Dieu, ce qui lui donnoit une dignité infinie.

(1) A la vérité démontrée dans cette thèse, est opposée, dans son esprit général, dans ce qu'on pourroit appeler sa tendance essentielle et capitale, la grande hérésie du seizième siècle. A bien considérer les choses de près, il est aisé de voir que la prétendue Réforme n'est qu'un amoindrissement progressif, une destruction plus ou moins étendue, selon les

---

neris: Primò quidem, propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur; secundò, propter dignitatem vitæ suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis; tertiò, propter generalitatem passionis, et magnitudinem doloris assumpti, ut suprà dictum est (qu. 40, art. 6). Et ideo passio Christi non solùm sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundùm illud I. *Joan.*, II : « Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd caput et membra sunt quasi una persona mystica; et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet, sicut ad sua membra; in quantum etiam duo homines sunt unum in charitate, unus pro alio satisfacere potest, ut infrà patebit. Non autem est similis ratio de confessione et contritione, quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta, inter quæ computantur etiam amici.

Ad secundum dicendum, quòd major fuit charitas Christi patientis quam malitia crucifigentium. Et ideo plus potuit Christus satisfacere sua passione, quàm crucifixores offendere occidendo; in tantum quòd passio Christi sufficiens fuit et superabundans ad satisfaciendum pro peccatis crucifigentium ipsum.

Ad tertium dicendum, quòd dignitas carnis Christi non est æstimanda solùm secundùm carnis naturam, sed secundùm personam assumentem; in quantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.

ARTICLE III.

La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par mode de sacrifice?

Il paroît que la passion du Christ n'a pas opéré notre salut par mode de sacrifice. 1° La vérité doit répondre à la figure. Or dans les sacrifices de l'ancienne loi qui figuroient le sacrifice du Christ, on n'offroit jamais la chair humaine. On regardoit, au contraire, ces sacrifices comme immondes et criminels, d'après ces paroles du Psalmiste, CV : « Ils ont répandu le sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles, qu'ils ont sacrifiés aux idoles de Chanaan. » On ne peut donc pas dire que la passion du Christ ait été un véritable sacrifice.

2° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, V : « Le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible.» Or la passion du Christ n'est pas un signe, mais plutôt une chose qui avoit été désignée par d'autres signes. Donc elle n'a pas été un veritable sacrifice.

3° Offrir un sacrifice, c'est faire quelque chose de sacré, comme le dit le mot même de sacrifice. Or ceux qui ont mis à mort le Christ, loin qu'ils aient fait quelque chose de sacré, ont commis un noir attentat. La passion du Christ a donc été une action mauvaise plutôt qu'un sacrifice.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Ephes.*, V, 2 : « Il s'est livré pour nous comme une oblation et une victime d'une agréable odeur. »

temps, les nations et les sectes, de la doctrine et de la morale qui constituent la vraie Religion de Jésus-Christ. Luther avoit posé le fatal principe et commencé le travail de démolition. Mais il voulut se donner des bornes et en donner surtout à ses adhérents. Plusieurs de ceux-ci le traitèrent comme il avoit lui-même traité l'Eglise catholique. Ils se rioient de ses efforts, aussi bien que de ses anathèmes. Le terrible hérésiarque, le héros de leurs premiers combats ne fut plus, à les entendre, qu'un homme inconséquent, timide et traître à sa mission. De son temps déjà, il y eût des sectaires, les sociniens en particulier, qui nièrent l'efficacité de la passion du Christ, soit comme satisfaction, soit comme sacrifice, soit enfin comme Ré-

---

ARTICULUS III.

Utrùm passio Christi operata sit per modum sacrificii.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd passio Christi non sit operata per modum sacrificii. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in sacrificiis veteris legis, quæ erant figuræ Christi, nunquam offerebatur caro humana; quinimò hæc sacrificia immunda et nefanda habebantur, secundùm illud *Psalm.* CV : « Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaam. » Ergo videtur quòd passio Christi sacrificium dici non possit.

2. Præterea, Augustinus dicit in X. *De Civitate Dei* (cap. 5), quòd « sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. » Sed passio Christi non est signum, sed magis signatum per alia signa. Ergo videtur quòd passio Christi non sit sacrificium.

3. Præterea, quicumque offert sacrificium, aliquod sacrum facit, ut ipsum nomen sacrificii demonstrat. Illi autem qui Christum occiderunt, non fecerunt aliquod sacrum, sed magnam malitiam perpetraverunt. Ergo passio Christi potiùs fuit maleficium quàm sacrificium.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Ephes.*, V : « Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo, in odorem suavitatis. »

(1) De his etiam infrà, qu. 49, art. 4, in corp.; et qu. 73, art. etiam 4, tum in corp., tum ad 3; et qu. 83, art. 1, in corp.; et *Opusc.*, LX, cap. 18, col. 6.

(Conclusion. — La passion du Christ a été un véritable sacrifice, en ce qu'il a fait, en souffrant, une chose très-agréable à Dieu.)

On appelle proprement sacrifice ce qui est fait pour rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, en vue de l'apaiser. De là ces paroles de saint Augustin, *De Civit. Dei*, X, 6 : « Il y a un véritable sacrifice dans toute œuvre que nous faisons, en vue de nous établir dans une sainte union avec Dieu, c'est-à-dire en la rapportant à cette fin du souverain bien, qui peut nous rendre véritablement heureux. » Or le Christ, dit-il au même endroit, « s'est offert pour nous dans sa passion ; » et l'acte même par lequel il a volontairement souffert, a été très-agréable à Dieu, en ce qu'il provenoit d'une charité très-grande. D'où il est manifeste que la passion du Christ a été un véritable sacrifice. Le même saint docteur ajoute ensuite, *Ibid.*, 20 : « Les sacrifices de l'ancienne loi, si nombreux et si divers, étoient autant de figures de ce véritable sacrifice, qui étoit seul désigné par tous ces signes, comme on emploie une foule de mots pour exprimer une même chose, afin d'éviter l'ennui de la répétition. » Aussi, dit-il encore, *De Trin.*, IV, 14 : « Quoiqu'on distingue quatre choses dans tout sacrifice, à savoir, celui à qui l'on offre, celui qui offre, la chose offerte et ceux pour qui elle est offerte, le vrai, l'unique médiateur, en nous réconciliant avec Dieu par un sacrifice de paix, a-t-il resté ne faisant qu'un avec celui à qui il l'offroit, et avec ceux pour lesquels il l'offroit, étant tout à la fois le sacrificateur et la victime. »

Je réponds aux arguments : 1° La vérité répond à la figure sous certains, mais non sous tous les rapports, parce qu'il faut que la vérité surpasse la figure. C'est pourquoi il convenoit que la figure du sacrifice où la chair du

demption. Dans la vie et la mort de Jésus, ils ne vivent qu'un grand exemple de vertu donné aux hommes. C'est là, comme on le sait, la pensée qui prévaut maintenant au sein du protestantisme. On comprend dès-lors l'intérêt qui s'attache à la thèse actuelle et à celles qui la suivent.

(Conclusio. — Cùm Christus, passionem suam sustinendo, opus Deo acceptissimum fecerit, verum extitit sacrificium.)

Respondeo dicendum, quòd sacrificium propriè dicitur aliquid factum in honorem propriè Deo debitum, ad eum placandum. Et inde est quod Augustinus dicit in X. *De Civitate Dei* (cap. 6) : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possumus. » Christus autem, ut ibidem subditur, « se ipsum obtulit in passione pro nobis; » et hoc ipsum quod voluntariè passionem sustinuit, Deo maximè acceptum fuit, utpote ex charitate maxima proveniens. Unde manifestum est quòd passio Christi fuit verum sacrificium. Et, sicut ipse posteà subdit in eodem lib. (cap. 20), « hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca Sanctorum, cùm hoc unum per multa signaretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multùm commendaretur; » ut, cùm quatuor considerentur in omni sacrificio, ut Augustinus dicit in IV. *De Trinit.* (cap. 14), scilicet, cui offeratur, à quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur, « idem ipse unus verusque mediator per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licet veritas respondeat figuræ quantùm ad aliquid, non tamen quantùm ad omnia; quia oportet quòd veritas figuram excedat. Et ideo convenienter figura hujus sacrificii, quo caro Christi

Christ a été offerte pour nous, fût, non pas la chair humaine, mais la chair des autres animaux, par lesquels étoit représentée la chair du Christ, qui étoit le sacrifice parfait; et cela pour quatre raisons : d'abord, parce qu'appartenant à la nature humaine, elle étoit par-là même éminemment propre à être offerte pour les hommes et à être prise par eux sous les espèces sacramentelles; ensuite, parce qu'étant passible et mortelle, elle pouvoit être immolée; en troisième lieu, parce qu'étant sans péché, elle étoit apte à laver les souillures du péché; enfin, parce qu'étant la chair même du sacrificateur, Dieu l'avoit pour agréable, à cause de la charité ineffable de celui par qui elle lui étoit offerte (1). De là, ces paroles de saint Augustin, *De Trin.*, IV, 14 : « Que pouvoit-il être donné aux hommes qui fût offert pour eux d'une manière aussi convenable à leur nature qu'une chair humaine? Quoi de plus apte à ce sacrifice qu'une

(1) Quelques-unes des objections placées en tête de cet article et du précédent avoient été soulevées par Abailard, dans le douzième siècle. Le protestantisme n'a donc pas même le triste honneur d'avoir attaqué le premier, sous ce point de vue, l'œuvre de la Rédemption, le dogme fondamental du christianisme. Il n'a pas plus inventé en cela que dans tout le reste. Il n'a fait que renouveler une erreur vieille déjà de trois cents ans, et victorieusement réfutée dès la même époque. C'est même avec la réfutation que nous a été surtout conservé le souvenir de ces premières attaques. Nous les retrouvons dans l'ouvrage que saint Bernard dirigea contre l'esprit le plus inquiet et le plus dangereux de son siècle.

Après avoir exposé la doctrine de l'Eglise catholique sur la satisfaction accomplie et le sacrifice offert par le Sauveur des hommes, le pieux et savant Abbé de Clairvaux poursuit en ces termes : « Toutes ces choses paroissent des folies à notre contradicteur; il ne peut s'empêcher d'en rire. Entendez plutôt ses moqueries : Comment l'Apôtre a-t-il pu dire que nous soyons justifiés et réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils? Dieu n'a-t-il pas dû être d'autant plus irrité contre les hommes, qu'en attachant son divin Fils à la croix ils avoient commis un crime incomparablement plus grand que ne l'étoit celui dont l'homme s'étoit rendu coupable en mangeant du fruit défendu? » Une distinction suffit au défenseur de la vérité pour détruire ce sophisme : « Etoit-il donc impossible que dans un seul et même fait Dieu fût outragé par la malice impie des bourreaux et honoré par la piété de la victime? »

Abailard dit encore : « Si le péché du premier homme fut tellement grand qu'il ne pouvoit être expié que par la mort du Christ, où sera l'expiation de l'homicide commis envers le Christ lui-même? » Saint Bernard répond : « Mais tout simplement, dans le sang que les méchants ont répandu, et dans la prière de celui qu'ils ont mis à mort. »

Le sophiste poursuit : « Qui ne regardera comme une injustice et une cruauté, que le sang innocent ait été réclamé pour prix de notre rédemption, et que Dieu ait eu la mort de son Fils pour tellement agréable, qu'en sa considération il se soit réconcilié avec le genre humain tout entier? » L'objection est ainsi résolue par le docteur catholique : « Dieu n'avoit pas exigé le sang de son Fils; il en a seulement accepté l'offrande. Ce n'est pas qu'il eût soif du sang innocent; il ne désiroit que notre salut, dont ce sang devoit être le gage. Et le salut ne consistoit pas uniquement dans la manifestation de la charité, comme le pense et l'écrit notre adversaire; il étoit encore et surtout dans l'expiation et le sacrifice.... »

---

offertur pro nobis, fuit caro, non hominum, sed aliorum animalium, significantium carnem Christi, quæ est perfectissimum sacrificium : primo quidem, quia ex eo quòd est humanæ naturæ caro, congruè pro hominibus offertur, et ab eis sumitur sub sacramento; secundò, quia ex eo quòd erat passibilis et mortalis, apta erat immolationi; tertiò, quia per hoc quòd erat sine peccato, efficax erat ad emundanda peccata; quartò, quia ex eo quòd erat ipsius offerentis, erat Deo accepta propter ineffabilem charitatem suam carnem offerentis. Unde Augustinus dicit in IV. *De Trinit.* (ubi suprà) : « Quid tamen congruenter ab hominibus sumeretur quod pro eis offeretur, quàm humana caro? et quid tam aptum huic immolationi

chair mortelle ? Quoi de plus pur pour laver les péchés des hommes, qu'une chair formée dans le sein d'une vierge, sans la contagion de la concupiscence charnelle? Que pouvions-nous offrir, que pouvions nous recevoir de plus agréable que cette chair de notre sacrifice, devenue le corps de notre prêtre ? »

2° Saint Augustin parle en cet endroit des sacrifices visibles figuratifs. D'ailleurs, quoique la passion du Christ ait été figurée par ces sacrifices, elle est néanmoins le signe d'une chose que nous devons observer, d'après ces paroles de l'Ecriture, I. *Petr.*, IV, 1 : « Le Christ ayant souffert dans sa chair, armez-vous de cette pensée, que quiconque est mort à la chair, a cessé de pécher, de telle sorte que, pendant le reste du temps qu'il passe sur la terre, il ne vit plus selon les passions des hommes, mais selon la volonté de Dieu. »

3° La passion du Christ a été un crime par rapport à ceux qui l'ont fait mourir, mais par rapport au Christ lui-même, qui l'a soufferte par charité, elle a été un sacrifice. Aussi, l'on dit de lui qu'il a offert le sacrifice de la croix, et on ne le dit pas de ceux qui l'y ont attaché.

ARTICLE IV.

La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par mode de rédemption?

Il paroît que la passion du Christ n'a pas opéré notre salut par mode de rédemption. 1° Nul n'achète ou ne rachète ce qui n'a pas cessé de lui appartenir. Or les hommes n'ont jamais cessé d'appartenir à Dieu, selon cette parole du Psalmiste, XXIII : « La terre est au Seigneur et tout ce qu'elle renferme, ainsi que l'univers et tous ceux qui l'habitent. » Le Christ ne nous a donc pas rachetés par sa passion.

---

quàm caro mortalis? et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium quàm sine contagione carnalis concupiscentiæ caro, nata in utero et ex utero virginali? et quid tam gratè offerri et suscipi posset, quàm caro sacrificii nostri, corpus effectum sacerdotis nostri? »

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de sacrificiis visibilibus figuralibus. Et etiam ipsa passio Christi, licet sit aliquid signatum per alia sacrificia figuralia, est tamen signum alicujus rei observandæ à nobis, secundùm illud I. *Petr.*, IV : « Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini; quia qui passus est in carne, desiit à peccatis, ut jam non hominum desideriis, sed voluntati Dei, quod reliquum est in carne vivat temporis. »

Ad tertium dicendum, quòd passio Christi, ex parte occidentium ipsum, fuit maleficium; sed ex parte ipsius, ex charitate patientis, fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm passio Christi operata sit nostram salutem per modum redemptionis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd passio Christi non sit operata nostram salutem per modum redemptionis. Nullus enim emit vel redimit quod suum esse non desiit. Sed homines nunquam desierunt esse Dei, secundùm illud *Psalm.* XXIII : « Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo. » Ergo videtur quòd Christus non redemerit nos sua passione.

(1) De his etiam infrà, qu. 49, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 19, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 19, art. 4; et *Opusc.*, LX, cap. 18, col. 6.

2° D'après saint Augustin, *De Trin.*, XIII, 3, le Christ a dû vaincre le diable par la justice. Or la justice exige que celui qui s'est emparé par ruse de la chose d'autrui en soit dépossédé; car c'est un principe du droit écrit, que « la fraude et le dol ne doivent être un titre pour personne. » Par conséquent, le diable ayant trompé la créature de Dieu, c'est-à-dire l'homme, et s'en étant rendu le maître par fraude, l'homme n'a pas dû être soustrait à son pouvoir par mode de rédemption.

3° Celui qui achète ou rachète un objet, en paie le prix au possesseur. Or le Christ n'a pas payé son sang, qui est appelé le prix de notre rédemption, au diable, dont nous étions les captifs. Donc le Christ ne nous a pas rachetés par sa passion.

Mais l'Ecriture établit le contraire, I. *Petr.*, I, 18 : « Ce n'est point par des choses corruptibles, comme l'or et l'argent, que vous avez été rachetés de la vaine superstition où vous viviez, en suivant les traditions de vos pères, mais par le sang précieux de Jésus-Christ, l'agneau sans tache et sans défaut. » Saint Paul dit aussi, *Gal.*, III, 13 : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en se faisant maudit pour nous. » Or il est dit qu'il s'est rendu pour nous un objet de malédiction, en ce sens qu'il a souffert pour nous sur la croix, comme on l'a vu, quest. XLVI, art. 4. C'est donc par la passion du Christ que nous avons été rachetés.

(Conclusion. — La passion du Christ ayant été une satisfaction surabondante pour les péchés et la dette du genre humain, elle a opéré notre salut par mode de rédemption.)

L'homme avoit, par son péché, contracté une double obligation : d'abord, il étoit lié par la servitude du péché; car il est ecrit, *Joan.*, VIII, 34 : « Celui qui fait le péché en devient l'esclave; » et, II. *Petr.*, II, 19 : « On

---

2. Præterea, sicut Augustinus dicit XIII. *De Trinit.* (cap. 4), diabolus à Christo justitiâ superandus fuit. Sed hoc exigit justitia, ut ille qui invasit dolosè rem alienam, debeat privari ea; quia « fraus et dolus nemini debet patrocinari, » ut etiam jura humana dicunt. Cùm ergo diabolus creaturam Dei, scilicet hominem, dolosè deceperit et sibi subjugaverit, videtur quòd non debuerit homo per modum redemptionis ab ejus eripi potestate.

3. Præterea, quicumque emit aut redimit aliquid, pretium solvit ei qui possidebat. Sed Christus non solvit sanguinem suum (qui dicitur esse pretium redemptionis nostræ) diabolo, qui nos captivos tenebat. Non ergo Christus sua passione nos redemit.

Sed contra est, quòd dicitur I. *Petr.*, I : « Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternæ traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni immaculati et incontaminati Christi. » Et *Gal.*, III, dicitur : « Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum. » Dicitur autem pro nobis factus *maledictum*, in quantùm pro nobispassus est in ligno, ut suprà dictum est (qu. 46, art. 4, ad 3). Ergo per passionem suam nos redemit.

(Conclusio. — Cùm Christi passio fuerit superabundans pro peccatis et reatu humani generis satisfactio, nostram salutem operata est per modum redemptionis.)

Respondeo dicendum, quòd per peccatum dupliciter homo obligatus erat : Primò quidem, servitute peccati, quia « qui facit peccatum, servus est peccati, » ut dicitur *Joan.*, VIII, et II. *Petr.*, II (1) : « A quo quis superatus est,

(1) *Joan.*, VIII, quidem ex verbis Christi, vers. 35, sic expressè; sed II. *Petr.*, II, v. 19,

devient l'esclave de celui par lequel on a été vaincu. » Ainsi le diable ayant vaincu l'homme en le faisant tomber dans le péché, celui-ci étoit devenu son esclave. En second lieu, il étoit lié quant à la dette de la peine, dette qui l'obligeoit envers la justice de Dieu; et c'étoit encore là comme une autre servitude; car c'est le propre de l'esclave de subir ce qu'il ne veut pas, puisque l'homme libre c'est celui qui dispose de lui comme il veut. Il suit de là que la passion du Christ ayant été une satisfaction suffisante et même surabondante pour le péché et la dette du genre humain, cette passion a été une sorte de prix auquel nous avons été libérés de cette double obligation. De plus, on appelle la satisfaction que l'on fait pous soi ou pour un autre, un prix auquel on se rachète soi-même, ou bien l'on rachète un autre du péché et de la peine du péché; « rachetez vos péchés par des aumônes, » dit le Prophète, *Dan.*, IV, 24. Or le Christ n'a pas satisfait pour nous en donnant de l'argent ou quelque chose de semblable, mais en donnant ce qu'il y a eu de plus grand, c'est-à-dire en se donnant lui-même pour nous. C'est pourquoi l'on peut dire que le Christ nous a rachetés par sa passion (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'homme appartient à Dieu de deux manières : premièrement, en tant qu'il relève de sa puissance; et, dans ce sens, il n'a jamais cessé d'appartenir à Dieu, selon cette parole du Prophète, *Dan.*, IV, 22 : « Le Seigneur dispose des royaumes, et il les donne à qui il veut. » Secondement, il appartient à Dieu en tant qu'il lui est uni

(1) Qu'on nous permette encore ici de reproduire un court passage de saint Bernard, s'élevant avec une éloquente indignation contre le moine infidèle dont la sacrilége témérité alloit jusqu'à ruiner par sa base le mystère de la Rédemption : « Qu'y a-t-il de plus révoltant dans les paroles de cet homme? Le blasphème ou l'orgueil, la folie ou l'impiété? De telles paroles ne seroient-elles pas plutôt dignes d'un châtiment que d'une réfutation? C'est ce que tout le monde pense, mais pas moi.... Vous prétendez donc que le diable n'a et n'a pu avoir aucune puissance sur l'homme. Je suis de votre avis, je ne le voudrois pas davantage. Mais de ce que nous ne le voulons pas ni l'un ni l'autre, s'ensuit-il qu'il n'en ait réellement pas? Si vous refusez de l'avouer et de le reconnoître, ceux-là le proclament hautement, qui ont

---

hujus et servus est. » Quia igitur diabolus hominem superaverat, inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat. Secundò, quantùm ad reatum pœnæ, quo homo erat obligatus secundùm Dei justitiam; et hoc etiam est servitus quædam; ad servitutem enim pertinet, quòd aliquis patiatur quod non vult, cùm liberi hominis sit uti seipso ut vult. Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu pœnæ generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit, sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo seipsum, vel alium redimit à peccato et à pœna, secundùm illud *Daniel.*, IV : « Peccata tua eleemosynis redime. » Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando, aut aliquid hujusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum scilicet, pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo dicitur esse Dei dupliciter : Uno modo, in quantùm subjicitur potestati ejus; et hoc modo nunquam homo desiit Dei esse, secundùm illud *Daniel.*, IV : « Dominatur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit dabit illud.

æquivalenter et implicitè tantùm, ubi dicitur quòd qui versantur in errore, *servi sunt corruptionis*, et ratio subditur, *à quo enim quis superatus est ejus et servus est.*

par la charité ; « Si quelqu'un n'a pas l'esprit de Jésus-Christ, il n'est pas à lui, » dit l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 9. Dans le premier sens, l'homme n'a donc jamais cessé d'appartenir à Dieu ; mais dans le second, il a cessé de lui appartenir du moment qu'il a péché. L'on dit donc que nous avons été rachetés par la passion du Christ, en ce sens qu'il nous a délivrés du péché, en satisfaisant pour nous par sa passion.

2° L'homme, en péchant, s'étoit obligé envers Dieu et envers le diable. Quant à la faute, en effet, il avoit offensé Dieu, et il s'étoit soumis au diable en donnant sa préférence à celui-ci. Ce n'est donc pas à raison de la faute qu'il étoit devenu l'esclave de Dieu. En secouant par-là le joug de l'autorité divine, il étoit, au contraire, tombé dans la servitude du diable, Dieu le permettant ainsi dans sa justice, à cause de l'offense qu'il avoit reçue. Mais, quant à la peine, l'homme étoit principalement obligé envers Dieu, comme envers son juge, et il étoit obligé aussi envers le diable, comme son bourreau, conformément à cette parole de l'Evangile, *Matth.*, V, 25 : « De peur que votre adversaire ne vous livre au juge, et le juge à son ministre, » c'est-à-dire, selon l'expression de saint Chrysostôme, « à l'ange cruel du châtiment. » Ainsi, quoiqu'il fût injuste de la part du diable, et quant à la faute, et quant à la peine, de retenir en son pouvoir l'homme, qu'il avoit asservi en le trompant, l'homme, néanmoins, méritoit son sort, Dieu le permettant, quant à la faute, et l'ordonnant, quant à la peine. Donc, par rapport à Dieu, la justice exigeoit que l'homme fût racheté ; mais il n'en est pas de même par rapport au diable.

3° La rédemption étant nécessaire pour libérer l'homme envers Dieu

été rachetés par le Seigneur, ceux qu'il a délivrés des mains de l'ennemi. Si vous ne rendez pas grace avec les captifs rachetés, c'est que vous êtes déshérité de la rédemption ; c'est que vous êtes encore l'esclave de l'ennemi. Racheté, vous acclameriez votre rédempteur et vous ne nieriez pas son œuvre. Celui qui ne sent pas le poids de ses fers et méconnoît son esclavage, ne demande pas à être affranchi.... »

Alio modo, per unionem charitatis ad eum, secundùm quod dicitur *Rom.*, VIII : « Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. » Primo ergo modo, nunquam homo desiit esse Dei. Secundo verò modo, desiit esse Dei per peccatum. Et ideo, in quantùm fuit a peccato liberatus, Christo passo satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptus.

Ad secundum dicendum, quòd homo peccando obligatus erat Deo et diabolo. Quantùm enim ad culpam, Deum offenderat, et diabolo se subdiderat, ei consentiens ; unde, ratione culpæ, non erat factus servus Dei, sed potius à Dei servitute recedens, diaboli servitutem incurrerat, Deo justè hoc permittente, propter offensam in se commissam. Sed, quantùm ad pœnam principaliter homo erat Deo obligatus sicut judici, diabolo autem tanquam tortori, secundùm illud *Matth.*, V : « Ne fortè tradat te adversarius tuus judici, et judex tradat te ministro (id est), Angelo pœnarum crudeli, » ut Chrysostomus dicit (1). Quamvis igitur diabolus injustè, quantùm in ipso erat, hominem sua fraude deceptum sub servitute teneret, et quantùm ad culpam et quantum ad pœnam, justum tamen erat hoc hominem pati, Deo permittente hoc quantùm ad culpam, et ordinante quantùm ad pœnam. Et ideo, per respectum ad Deum, justitia exigebat quòd homo redimeretur, non autem, per respectum ad diabolum.

Ad tertium dicendum, quòd quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum, non autem per respectum ad

(1) Sive auctor operis imperfecti sub Chrysostomi ementito nomine, Homil. XI. in *Matth.*

et non envers le diable, il n'y avoit pas de prix à payer à ce dernier, mais à Dieu. Aussi, ne disons-nous pas que le Christ a offert au diable son sang, qui est le prix de notre rédemption ; nous disons qu'il l'a offert à Dieu.

ARTICLE V.

Le titre de rédempteur appartient-il proprement au Christ?

Il paroît que le titre de rédempteur n'appartient pas proprement au Christ. 1° Il est écrit, *Psalm.* XXX : « Vous m'avez racheté, Seigneur, Dieu de vérité. » Or il convient à la Trinité entière d'être Seigneur Dieu de vérité. Donc, le titre de rédempteur n'appartient pas en propre au Christ.

2° Racheter se dit de celui qui paie le prix du rachat. Or Dieu le Père a donné son Fils pour le rachat de nos péchés, selon cette parole, *Psalm.* C : « Le Seigneur a envoyé la rédemption à son peuple, » c'est-à-dire, d'après la Glose, « Il a envoyé le Christ pour sauver les captifs. » Donc, ce n'est pas le Christ seulement, mais Dieu le Père aussi qui nous a rachetés.

3° La passion du Christ n'a pas opéré seule notre salut; celle des autres saints y a contribué aussi, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, I, 24 : « Je me réjouis de ce que je souffre pour vous, accomplissant dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ, pour son corps, qui est l'Eglise. » Donc le Christ n'est pas seul notre rédempteur, et ce titre convient aussi aux autres saints.

Mais le contraire résulte de ce que dit l'Apôtre, *Gal.*, III, 13 : « Le Christ nous a délivrés de la malédiction de la loi, s'étant fait pour nous un objet de malédiction. » Or le Christ seul s'est fait pour nous un objet de malédiction. Donc le titre de rédempteur appartient au Christ seulement.

---

diabolum, non erat pretium solvendum diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostræ redemptionis, non dicitur obtulisse diabolo, sed Deo.

ARTICULUS V.

Utrùm esse redemptorem sit proprium Christi.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd esse redemptorem non sit proprium Christi. Dicitur enim *Psalm.* XXX : « Redemisti me, Domine Deus veritatis. » Sed esse Dominum Deum veritatis convenit toti Trinitati. Non ergo est proprium Christi.

2. Præterea, ille dicitur redimere, qui dat pretium redemptionis. Sed Deus Pater dedit filium suum redemptionem pro peccatis nostris, secundùm illud *Psalm.* C : « Redemptionem misit Domino populo suo. » Glossa interlinaris : « Id est, Christum, qui dat redemptionem captivis. » Ergo non solùm Christus, sed etiam Deus Pater nos redemit.

3. Præterea, non solùm passio Christi, sed etiam aliorum Sanctorum proficua fuit ad nostram salutem, secundùm illud *Coloss.*, I : « Gaudeo in passionibus meis pro vobis, et adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea, pro corpore ejus, quod est Ecclesia. » Ergo non solùm Christus debet dici redemptor, sed etiam alii Sancti.

Sed contra est, quod dicitur *Galat.*, III : « Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum. » Sed solus Christus factus est pro nobis maledictum. Ergo solus Christus debet dici noster redemptor.

(CONCLUSION. — Quoiqu'on puisse attribuer à la Trinité entière l'œuvre de la rédemption, comme à sa cause première, c'est néanmoins le Christ dans sa nature humaine qui est proprement notre rédempteur, parce que le sang et la vie qu'il a donnés pour la rédemption de tous, lui appartenoient en propre.

Racheter ne peut se dire que de celui qui paie ce qu'il rachète, et avec ce qui lui appartient. Car celui qui, pour racheter un objet, donneroit pour prix une chose appartenant à un autre, ne pourroit pas être regardé comme l'auteur principal de ce rachat; ce seroit plutôt celui à qui appartiendroit le prix donné. Or le prix de notre rédemption c'est le sang du Christ, ou sa vie naturelle qui résidoit dans son sang; et c'est lui-même qui l'a donnée. L'acte du paiement et le prix payé appartiennent donc immédiatement au Christ, comme homme. Mais ils appartiennent aussi à la Trinité entière, comme à leur cause première et éloignée, soit parce que la vie du Christ elle-même lui appartenoit comme à son premier auteur, soit parce que c'est elle qui a inspiré à l'Homme-Dieu de souffrir pour nous. Ainsi, c'est au Christ comme homme qu'appartient proprement le titre de rédempteur immédiat, quoique la rédemption elle-même puisse être attribuée à la Trinité, comme à sa cause première (1).

Je réponds aux arguments : 1° La Glose manuscrite explique ainsi les paroles citées dans l'objection : « C'est vous, Seigneur, Dieu de vérité, qui m'avez délivré dans le Christ, quand il s'est écrié : Je remets mon ame entre vos mains. » D'où il faut conclure que la rédemption appartient immédiatement au Christ, comme homme, et qu'elle appartient principalement à Dieu.

2° Le Christ, comme homme, a payé immédiatement le prix de notre rédemption, mais par l'ordre de son Père, qui en a été ainsi comme l'auteur primordial.

(1) Si le Christ est le seul médiateur de Dieu et des hommes, comme nous l'avons vu plus

---

(CONCLUSIO. — Quanquam toti Trinitati adscribi possit redemptionis opus ut primæ causæ, esse tamen redemptorem, proprium fuit Christo secundùm humanam naturam, qui proprium sanguinem, et vitam propriam pro omnium redemptione exposuit.)

Respondeo dicendum, quòd ad hoc quòd aliquis redimat, duo requiruntur, scilicet, actus solutionis et pretium solutum. Si enim aliquis solvat pro redemptione alicujus rei pretium quod non est suum, sed alterius, ipse non dicitur redimere principaliter, sed magis ille cujus est pretium. Pretium autem redemptionis nostræ est sanguis Christi, vel vita ejus corporalis, quæ est in sanguine, quam ipse Christus exolvit. Unde utrumque istorum ad Christum pertinet immediatè, in quantùm est homo; sed ad totam Trinitatem, sicut ad causam primam et remotam, cujus erat et ipsa vita Christi, sicut primi auctoris, et à qua inspiratum fuit ipsi homini Christo ut pateretur pro nobis. Et ideo esse immediatè redemptorem, proprium est Christi, in quantùm est homo; quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati, sicut primæ causæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa (vetus et manuscripta), hoc sic exponit : « Tu Domine Deus veritatis, redemisti me in Christo clamante : In manus tuas Domine commendo Spiritum meum. » Et sic redemptio immediatè pertinet ad hominem Christum; principaliter autem ad Deum.

Ad secundum dicendum, quòd pretium redemptionis nostræ homo Christus solvit immediatè, sed de mandato Patris, sicut primordialis auctoris.

3° Les souffrances des saints profitent à l'Eglise, non par mode de rédemption, mais par mode de bon exemple et d'exhortation, selon cette parole de l'Apôtre, II. *Cor.*, I, 6 : « Si nous sommes dans les tribulations, c'est pour votre encouragement et pour votre salut. »

ARTICLE VI.

La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par mode de cause efficiente?

Il paroît que la passion du Christ n'a point opéré notre salut par mode de cause efficiente. 1° La cause efficiente de notre salut, c'est la grandeur de la vertu de Dieu, d'après cette parole du Prophète, *Is.*, L, 1 : « Voici que sa main n'a pas été raccourcie, pour ne pouvoir plus nous sauver. » Or le Christ a été crucifié dans l'infirmité de la chair, comme dit l'Apôtre, II. *Cor.*, XIII. Donc la passion du Christ n'a pas opéré notre salut comme cause efficiente.

2° Nul agent corporel n'opére comme cause efficiente que par le contact. C'est pourquoi le Christ lui-même a touché le lépreux, en le guérissant; et cela, dit saint Chrysostôme, « pour montrer que sa chair avoit une vertu salutaire. » Or la passion du Christ n'a pu atteindre tous les hommes. Donc elle n'a pu opérer le salut de tous les hommes comme cause efficiente.

3° Le même agent ne peut opérer à la fois par mode de mérite et par mode de cause efficiente, parce que celui qui mérite attend son effet d'un autre agent. Or la passion du Christ a opéré notre salut par mode de mérite. Donc elle ne l'a pas opéré par mode de cause efficiente.

haut, c'est parce que seul il est notre Rédempteur. Les arguments qui militent en faveur de la première vérité, démontrent également la seconde, et l'une doit être entendue comme l'autre.

Ad tertium dicendum, quòd passiones Sanctorum proficiunt Ecclesiæ, non quidem per modum redemptionis, sed per modum exempli et exhortationis, secundùm illud II. *ad Cor.*, I : « Sive tribulamur, pro vestra exhortatione et salute. »

ARTICULUS VI.

Utrùm passio Christi operata sit nostram salutem per modum efficientiæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd passio Christi non sit operata nostram salutem per modum efficientiæ. Causa enim efficiens nostræ salutis est magnitudo divinæ virtutis, secundùm illud *Isa.*, L : « Ecce non est abbreviata manus ejus, ut salvare non possit (1). » Christus autem crucifixus est ex infirmitate, ut dicitur II. *ad Corinth.*, XIII. Non ergo passio Christi efficienter operata est nostram salutem.

2. Præterea, nullum agens corporale efficienter agit nisi per contactum; unde etiam et Christus tangendo mundavit leprosum, « ut ostenderet carnem suam salutiferam virtutem habere, » sicut Chrysostomus dicit. Sed passio Christi non potuit contingere omnes homines. Ergo non potuit efficienter operari salutem omnium hominum.

3. Præterea, non videtur ejusdem esse operari per modum meriti et per modum efficientiæ; quia ille qui meretur, expectat effectum ab alio. Sed passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Non ergo per modum efficientiæ.

(1) Vel sic per emphaticam interrogationem, vers. 2 : *Numquid abbreviata et parvula facta est manus mea, ut non possim redimere? Aut non est in me virtus ad liberandum?*

Mais le contraire résulte de cette parole de l'Apôtre, I. *Cor.*, I, 18 : « La prédication de la croix est la vertu de Dieu pour ceux qu'il sauve. » Or la vertu de Dieu opère notre salut comme cause efficiente. Donc la passion du Christ par la croix a opéré notre salut par mode de cause efficiente.

(CONCLUSION. — Quoique Dieu soit la cause efficiente principale de notre salut, la passion du Christ en est néanmoins la cause efficiente instrumentale.)

Il y a deux sortes de cause efficiente : la principale et l'instrumentale. Dieu est cause efficiente principale de notre salut, il est vrai; mais, comme l'humanité du Christ est un instrument de la divinité, ainsi que nous l'avons montré, quest. XLIII, art. 2, il s'ensuit que toutes les actions et les souffrances du Christ ont opéré instrumentalement en vertu de la divinité pour le salut des hommes. C'est dans ce sens que la passion du Christ a été cause efficiente de notre salut.

Je réponds aux arguments : 1° La passion du Christ, si on la considère dans la chair, convient à l'infirmité de la nature qu'il a prise ; mais si on la considère dans sa divinité, elle prend de là une vertu infinie, selon l'expression de l'Apôtre, I. *Cor.*, I, 25 (1) : « Ce qui est foible selon Dieu l'emporte sur toute force humaine; » c'est-à-dire que l'infirmité même du Christ, en tant qu'il est Dieu, a une vertu supérieure à toute vertu humaine.

2° La passion du Christ, quoique corporelle, a néanmoins une vertu infinie, à raison de la divinité qui lui est unie; ce qui fait qu'elle opère comme cause efficiente par le contact spirituel de la foi et du sacrement de la foi, selon cette parole de l'Apôtre : « Dieu l'a destiné pour être une victime de propitiation par la foi qu'on auroit dans son sang. »

3° La passion du Christ, selon qu'elle est considérée par rapport à sa

(1) La tradition tont entière proclame la puissance réelle, effective, infinie, de la passion du Christ. Elle est notre éternelle rédemption, comme parle le grand Apôtre.

Sed contra est, quod dicitur I. *Corinth.*, I, quòd « verbum crucis, his qui salvi fiunt, est virtus Dei. » Sed virtus Dei efficienter operatur nostram salutem. Ergo passio Christi in cruce efficienter operata est nostram salutem.

(CONCLUSIO. — Quamvis nostræ salutis efficiens principale Deus sit, passio Christi tamen efficiens instrumentale fuit salutis nostræ.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est efficiens : principale et instrumentale. Efficiens quidem principale humanæ salutis, est Deus; quia verò humanitas Christi est divinitatis instrumentum (ut suprà dictum est), ideo ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam. Et, secundùm hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam.

Ad primum ergo dicendum, quòd passio Christi, relata ad Christi carnem, congruit infirmitati assumptæ; relata verò ad divinitatem, consequitur ex ea infinitam virtutem, secundùm illud I. *ad Cor.*, I : « Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus; » quia scilicet ipsa infirmitas Christi, in quantùm est Dei, habet virtutem excedentem omnem virtutem humanam.

Ad secundum dicendum, quòd passio Christi, licèt sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita. Et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramentum, secundùm illud Apostoli : « Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius. »

Ad tertium dicendum, quòd passio Christi, secundùm quòd comparatur ad divinitatem ejus,

divinité, agit par mode de cause efficiente. Considérée par rapport à la volonté de l'ame du Christ, elle agit par mode de mérite. Considérée par rapport à la chair du Christ, elle agit par mode de satisfaction, en nous libérant de la dette de la peine. Elle agit par mode de rédemption, selon qu'elle nous affranchit de la servitude du péché. Elle agit enfin par mode de sacrifice, selon que nous sommes réconciliés par elle avec Dieu, ainsi que nous le dirons, quest. suiv., art. 4.

QUESTION XLIX.

Des effets de la passion du Christ.

Nous avons à examiner maintenant quels sont les effets de la passion du Christ.

Six questions se présentent sur ce sujet : 1° La passion du Christ nous a-t-elle délivrés du péché? 2° Nous a-t-elle affranchis de la puissance du démon? 3° Nous a-t-elle délivrés de la peine du péché? 4° Nous a-t-elle réconciliés avec Dieu (1)? 5° Nous a-t-elle ouvert le ciel? 6° Le Christ a-t-il obtenu par elle sa propre exaltation?

ARTICLE I.

La passion du Christ nous a-t-elle délivrés du péché?

Il paroît que nous n'avons pas été délivrés du péché par la passion du Christ. 1° Il n'appartient qu'à Dieu de délivrer du péché. Il est écrit, en

(1) Dans le simple énoncé de ces thèses et dans leur enchaînement, il est aisé de voir déjà que la question actuelle n'est que le développement et le complément, ou mieux peut-être,

---

agit *per modum efficientiæ;* in quantum verò comparatur ad voluntatem animæ Christi, agit *per modum meriti;* secundùm verò quòd consideratur in ipsa carne Christi, agit *per modum satisfactionis,* in quantum per eam liberamur à reatu pœnæ; *per modum* verò *redemptionis,* in quantum per eam liberamur à servitute culpæ; *per modum* autem *sacrificii,* in quantum per eam reconciliamur Deo, ut infrà dicetur.

QUÆSTIO XLIX.

De effectibus passionis Christi, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de ipsis effectibus passionis Christi.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm per passionem Christi simus liberati à peccato. 2° Utrùm per eam simus liberati à potestate diaboli. 3° Utrùm per eam simus liberati à reatu pœnæ. 4° Utrùm per eam simus Deo reconciliati. 5° Utrùm per eam sit nobis aperta janua cœli. 6° Utrùm per eam Christus adeptus sit exaltationem.

ARTICULUS I.

Utrùm per passionem Christi simus liberati à peccato.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd per passionem Christi non simus liberati à peccato.

effet, *Isa.*, XLIII, 25 : « C'est moi qui efface vos iniquités pour l'amour de moi-même. » Or le Christ n'a pas souffert comme Dieu, mais comme homme. Ce n'est donc pas sa passion qui nous a délivrés du péché.

2° Ce qui est corporel n'agit pas sur le spirituel. Or la passion du Christ est corporelle, tandis que le péché n'existe que dans l'ame, qui est une substance spirituelle. Donc la passion du Christ n'a pu nous purifier du péché.

3° Nul ne peut être délivré d'un péché qu'il n'a pas encore commis, mais qu'il doit commettre plus tard. Or, beaucoup de péchés ont été commis depuis la passion du Christ, et il s'en commet encore tous les jours. Nous n'avons donc pu être délivrés du péché par la passion du Christ.

4° Une cause suffisante étant posée, il ne faut pas autre chose pour produire l'effet. Or il faut encore pour la rémission des péchés le baptême et la pénitence. La passion du Christ n'a donc pas été une cause suffisante pour les remettre.

5° Il est écrit, *Prov.*, X, 12 : « La charité couvre tous les crimes, » et ailleurs, *Act.*, XV : « Les péchés sont purifiés par la miséricorde et la foi. » Or il y a beaucoup d'autres choses qui sont l'objet de notre foi et qui excitent la charité en nous. Donc la passion du Christ n'est pas la cause propre de la rémission des péchés.

Mais l'Ecriture établit le contraire, *Apoc.*, I, 5 : « Il nous a aimés et nous a lavés de nos péchés dans son sang. »

(CONCLUSION. — La passion du Christ a été la cause de la rémission des

une pure évolution, selon le langage philosophique maintenant consacré, de la question précédente, qui elle-même n'a fait que présenter sous un nouveau jour une doctrine antérieurement exposée, dans le traité de l'Incarnation. Ce que l'auteur avoit d'abord étudié dans sa cause éloignée, la personne même du divin Sauveur, puis dans sa cause immédiate, la passion qu'il a soufferte pour nous, il va l'étudier dans les effets produits par cette double cause. Si

---

Liberare enim à peccato est proprium Dei, secundùm illud *Isai.*, XLIII : « Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. » Christus autem non est passus secundùm quòd Deus, sed secundùm quòd homo. Ergo per passionem Christi non sumus liberati à peccato.

2. Præterea, corporale non agit in spirituale. Sed passio Christi est corporalis; peccatum autem non est nisi in anima, quæ est spiritualis creatura. Ergo passio Christi non potuit nos emundare à peccato.

3. Præterea, nullus potest liberari à peccato quod nondum commisit, sed quod in posterum est commissurus. Cùm igitur multa peccata post Christi passionem sint commissa, et totâ die committantur, videtur quòd per passionem Christi non simus liberati à peccato.

4. Præterea, positâ causâ sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum. Requiruntur autem adhuc alia ad remissionem peccatorum, scilicet baptismus et pœnitentia. Ergo videtur quòd passio Christi non sit sufficiens causa remissionis peccatorum.

5. Præterea, *Proverb.*, X, dicitur : « Universa delicta operit charitas; » et *Act.*, XV, dicitur : « Per misericordiam et fidem purgantur peccata. » Sed multa sunt alia de quibus habemus fidem, et quæ sunt provocativa charitatis. Ergo passio Christi non est propria causa remissionis peccatorum.

Sed contra est, quod dicitur *Apocal.*, I (1) : « Dilexit nos, et lavit nos à peccatis nostris in sanguine suo. »

(CONCLUSIO. — Passio Christi causa fuit re-

(1) Ut vers. 5 videre est, juxta græcum λούσαντι; quamvis apud Andream Cæsariensem levissimâ mutatione vocis, λύσαντι, quasi *solvit* seu *liberavit*.

péchés, en tant que par elle nous sommes excités à la charité, que nous avons été rachetés par elle et qu'elle a été l'instrument dont la divinité s'est servie pour effacer les péchés de tous.)

La passion du Christ est proprement la cause de la rémission des péchés, et cela de trois manières : d'abord, en ce qu'elle nous excite à la charité; et l'Apôtre dit, en effet, *Rom.*, V, 8 : « Dieu a fait éclater son amour envers nous, en ce qu'alors même que nous étions pécheurs, Jésus-Christ est mort pour nous. » Or la charité nous obtient le pardon de nos fautes, selon cette parole, *Luc.*, VII, 47 : « Beaucoup de péchés lui ont été remis, parce qu'elle a beaucoup aimé. » En second lieu, la passion du Christ produit la rémission des péchés par manière de rédemption; car Jésus-Christ est notre chef, et par la passion, qu'il a soufferte par charité et par obéissance, il nous a délivrés du péché, nous qui sommes ses membres, comme faisant partie du prix qu'il a payé par sa passion; c'est comme si un homme se rachetoit d'un péché qu'il auroit commis par ses pieds, au moyen d'une œuvre méritoire, accomplie avec ses mains. En effet, comme notre corps est un dans la diversité de ses membres, de même l'Eglise, qui est le corps mystique du Christ, ne fait qu'une même personne avec le Christ son chef. En troisième lieu, la passion du Christ produit la rémission des péchés par mode de cause efficiente, en tant que la chair dans laquelle il a souffert est l'instrument de la divinité (1); ce qui fait que ses souffrances et toutes ses actions opèrent avec une vertu divine pour détruire le péché.

le Christ nous a sauvés par mode de satisfaction, comme il a été dit plus haut, il nous a réellement délivrés de nos péchés; et s'il a opéré notre rédemption ou notre rachat, c'est sans doute aussi en nous affranchissant de la puissance du diable.

(1) De semblables expressions se trouvent souvent dans les Pères. Nous lisons celle-ci en particulier dans saint Jean Damascène, *De Orth. fid.*, III, 17 : « La chair de Notre-Seigneur a reçu le pouvoir d'accomplir des actions divines, à raison de son union très-pure avec le Verbe divin. Elle agissoit donc, non par sa vertu propre, mais par la vertu de ce Verbe incréé... C'est de là que lui venoit la faculté de répandre et donner la vie, quand par elle-même

---

missionis peccatorum, in quantum per eam provocamur ad charitatem, et per eam redempti sumus, et ut ea fuit divinitatis instrumentum, quo peccata omnium expulsa sunt.)

Respondeo dicendum, quòd passio Christi est propria causa remissionis peccatorum tripliciter: Primò quidem, per modum provocantis ad charitatem; quia, ut Apostolus dicit, *Rom.*, V, « commendat Deus suam charitatem in nobis, quoniam, cùm adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. » Per charitatem autem consequimur veniam peccatorum, secundùm illud *Luc.*, VII : « Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multùm. » Secundò, passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis; quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua à peccatis, quasi per pretium suæ passionis; sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se à peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quæ est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertiò, per modum efficientiæ, in quantum caro, secundùm quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo ejus passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique le Christ n'ait pas souffert, en tant que Dieu, sa chair est l'instrument de la divinité, et par là sa passion a une vertu divine qui fait qu'elle nous délivre du péché, ainsi que nous venons de le dire.

2° Quoique la passion du Christ soit corporelle, elle tire néanmoins une vertu spirituelle de la divinité, à laquelle sa chair étoit unie, comme son instrument; et c'est à raison de cette vertu qu'elle est cause de la rémission des péchés.

3° Le Christ nous a délivrés du péché par sa passion causativement, c'est-à-dire, en établissant pour nous une cause de délivrance, en vertu de laquelle tous les péchés passés, présents et à venir, pourroient être remis ; comme si un médecin préparoit un remède qui auroit la vertu de guérir toutes les maladies, mêmes celles qui pourroient se déclarer dans la suite.

4° La passion du Christ ayant été antérieure, comme cause universelle de la rémission des péchés, ainsi que nous venons de le dire, il est nécessaire qu'elle soit appliquée à chaque individu par la rémission de ses propres péchés; et c'est ce qui a lieu par le baptême, la pénitence et les autres sacrements, qui tirent leur vertu de la passion du Christ, comme nous le montrerons plus loin.

5° Il est vrai que par la foi aussi nous nous appliquons la passion du Christ, de manière à en retenir le fruit, selon la parole de l'Apôtre, *Rom.*, III, 25 : « Dieu l'a destiné pour être une victime de propitiation par la foi que nous aurions en son sang. » Mais la foi par laquelle nous sommes purifiés de nos péchés, ce n'est pas la foi informe, qui peut exister même avec le péché; c'est la foi formée par la charité. Par elle la passion du

elle étoit sujette à la souffrance et à la mort. » Voilà pourquoi, selon l'expression de saint Bernard, dans l'un de ses sermons de la semaine sainte, cette chair du Christ « a effacé nos iniquités par les mérites de sa passion. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt Christus non sit passus secundùm quòd Deus, tamen caro ejus est divinitatis instrumentum; et ex hoc passio ejus habet quamdam divinam virtutem dimittendi peccata, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd passio Christi licèt sit corporalis, sortitur tamen quamdam spiritualem virtutem ex divinitate cui caro ejus unita est ut instrmentum ; secundùm quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum.

Ad tertium dicendum, quòd Christus suâ passione nos à peccatis liberavit causaliter, id est, instituens causam nostræ liberationis, ex qua possent quæcumque peccata quandoque remitti, vel præterita, vel præsentia, vel futura; sicut si medicus faciat medicinam, ex qua possint quicumque morbi sanari, etiam in futurum.

Ad quartum dicendum, quòd quia passio Christi præcessit, ut causa quædam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est, necesse est quòd singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et pœnitentiam et alia sacramenta, quæ habent virtutem ex passione Christi, ut infrà patebit.

Ad quintum dicendum, quòd etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundùm illud *Rom.*, III : « Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ejus. » Fides autem per quam à peccato mundamur, non est fides informis, quæ potest esse etiam cum peccato; sed est fides formata per charitatem, ut sic passio Christi

Christ nous est appliquée non-seulement quant à l'intellect, mais aussi quant à son effet. Et alors, c'est toujours en vertu de la passion du Christ que les péchés sont remis.

ARTICLE II.

Avons-nous été affranchis de la puissance du démon par la passion du Christ?

Il paroît que nous n'avons pas été affranchis de la puissance du démon par la passion du Christ. 1° On n'a pas sous son pouvoir ceux contre lesquels on ne peut rien faire sans la permission d'un autre. Or le démon n'a jamais rien pu faire pour nuire aux hommes, que par la permission de Dieu. Nous voyons, en effet, dans le livre de Job, I et II, qu'il lui fallut cette permission, d'abord, pour frapper le saint homme dans ses biens, et également ensuite pour le frapper dans son corps. De même, au rapport de saint Matthieu, VIII, ce ne fut que sur la permission du Christ, que les démons purent entrer dans les porcs des Gérasséniens. Le démon n'a donc jamais eu pouvoir sur les hommes; et par conséquent, la passion du Christ n'a pu les affranchir de ce pouvoir.

2° Le démon exerce son pouvoir sur les hommes en les tentant et en les tourmentant dans leurs corps. Or c'est ce qu'il continue de faire, depuis la passion du Christ. Donc elle ne nous a pas délivrés de son pouvoir.

3° La vertu de la passion du Christ n'a de limites, ni quant à la durée, selon cette parole de l'Apôtre, *Hebr.*, X, 14, « par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés, » ni quant à l'étendue. Or l'affranchissement dont nous parlons n'a pas eu lieu partout, puisqu'il y a encore des idolâtres dans plusieurs contrées; elle n'a pas eu lieu non plus pour toujours, puisque au temps de l'Antechrist, le diable exercera plus que jamais son pouvoir sur les hommes, pour leur

---

nobis applicetur, non solùm quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad effectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

ARTICULUS II.

Utrùm per passionem Christi simus liberati à potestate diaboli.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd per passionem Christi non simus liberati à potestate diaboli. Ille enim non habet potestatem super aliquos, in quibus nihil sine permissione alterius facere potest. Sed diabolus nunquam potuit aliquid in nocumentum hominum facere, nisi ex permissione divina; sicut patet *Job*, I et II, quòd potestate divinitus acceptâ, primò in rebus, et postea in corpore læsit. Et similiter *Matth.*, VIII, dicitur quòd dæmones, nisi Christo concedente, non potuerunt in porcos intrare. Ergo diabolus nunquam habuit in hominibus potestatem; et ita per passionem Christi non sumus liberati à potestate diaboli.

2. Præterea, diabolus potestatem suam in homines exercet tentando et corporaliter vexando. Sed hæc adhuc in hominibus operatur post Christi passionem. Ergo non sumus per passionem Christi ab ejus potestate liberati.

3. Præterea, virtus passionis Christi in perpetuum durat, secundùm illud *Hebr.*, X : « Unâ oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum; » similiter etiam ubique extenditur. Sed liberatio à potestate diaboli nec est ubique, quia in multis partibus mundi adhuc sunt idololatræ; nec etiam erit semper, quia tempore Antichristi maximè suam potestatem exercebit diabolus in hominum nocumentum; de quo di-

nuire. C'est l'Apôtre qui le dit, II *Thess.*, II, 2 : « L'impie viendra accompagné de la puissance de satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs, et avec toutes les illusions qui peuvent porter à l'iniquité. » Il paroît donc que la passion du Christ n'a pas affranchi le genre humain de la puissance du démon.

Mais le contraire résulte de ce que disoit le Sauveur lui-même, à l'approche de sa passion, *Joan.*, XII, 31 : « Maintenant le prince de ce monde va être chassé de son empire (1); et moi, quant j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à ma suite. » Or il a été élevé de terre dans sa passion, quand il fut attaché à la croix. Donc par elle le démon a perdu sa puissance sur les hommes.

(Conclusion. — La passion du Christ nous a affranchis de la puissance du démon, en ce qu'elle a été la cause de la rémission de nos péchés, qu'elle nous a réconciliés avec Dieu, et que par elle le diable, dans sa témérité, a osé attenter à la vie du Fils de Dieu.)

Il y a trois choses à considérer touchant la puissance qu'exerçoit le diable sur les hommes, avant la passion du Christ : l'une, par rapport à l'homme, qui avoit mérité par son péché d'être livré au pouvoir du diable, dont la tentation l'avoit vaincu. L'autre, par rapport à Dieu, que l'homme avoit offensé en péchant et qui, dans sa justice, avoit abandonné au pouvoir du diable son sujet rebelle. La troisième, par rapport au diable lui-même, qui cherchoit, dans sa malice, à empêcher le salut de l'homme. Sous le premier rapport, la passion du Christ nous a délivrés

(1) Saint Augustin commente ainsi cette parole, *in Joan.*, tract. 52 : « Le diable tenoit le genre humain sous sa domination; il gardoit dans les fers, comme des prisonniers destinés au supplice, ceux dont la condamnation étoit écrite dans leurs propres péchés; il régnoit dans le cœur des infidèles, qu'il entraînoit par la ruse et par la force, loin des autels du vrai Dieu, vers des autels dressés en l'honneur de la créature. Mais par la foi en Jésus-Christ, foi qui repose sur sa mort et sa résurrection, par son sang, répandu pour la rémission de nos péchés, des millions de croyants sont chaque jour affranchis de l'empire du diable.... » Mais pourquoi insister? On reconnoît là le langage invariablement tenu dans toute la suite des siècles, dans toutes les parties du monde chrétien, par le peuple fidèle, aussi bien que par les plus grands docteurs.

---

citur II. *ad Thessal.*, II, quòd « ejus adventus erit secundùm operationem Satanæ, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis. » Ergo videtur quòd passio Christi non sit causa liberationis humani generis à potestate diaboli.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Joan.*, XII, imminente passione : « Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras; et ego, si exaltatus fuero à terra, omnia traham ad meipsum. » Est autem exaltatus à terra per crucis passionem. Ergo per eam diabolus est à potestate hominum ejectus.

(Conclusio. — Cùm per Christi passionem remissa nobis fuerint peccata, et Deo Patri fuerimus reconciliati, et temerariè fuerit in mortem Christi diabolus machinatus, sumus ab illius potestate per illam liberati.)

Respondeo dicendum, quòd circa potestatem quam diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt considerandà : primum quidem ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem traderetur diaboli, per cujus tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui per suam justitiam hominem reliquerat potestati diaboli. Tertium est ex parte ipsius diaboli, qui suâ nequissimâ voluntate hominem à consecutione salutis impediebat. Quantum ergo ad primum, homo est à potestate

de la puissance du démon, en tant qu'elle est la cause de la rémission des péchés. Sous le second, elle nous a délivrés, en tant que par elle nous avons été réconciliés avec Dieu, ainsi que nous le montrerons, art. 4. Sous le troisième rapport, elle nous en a délivrés, en ce que le diable, dans la passion du Christ, a dépassé la mesure du pouvoir qu'il tenoit de Dieu, en conspirant la mort du Christ lui-même, qui ne la méritoit pas, puisqu'il étoit sans péché. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De Trin.*, XIII, 14 : « Le diable a été vaincu par la justice du Christ, en ce que ne trouvant en lui rien qui méritât la mort, il l'a néanmoins fait mourir. Et dès lors, il est juste que ceux qui étoient ses débiteurs soient libérés envers lui, par là même qu'ils sont unis par la foi à celui qu'il a fait périr, sans qu'il lui fût redevable. »

Je réponds aux arguments : 1° Le diable n'a jamais été sans doute tellement maître des hommes, qu'il pût leur nuire sans la permission de Dieu; mais Dieu lui laissa justement ce pouvoir sur ceux qu'il avoit gagnés à lui par ses tentations.

2° Le diable peut encore aujourd'hui, toujours avec la permission de Dieu, tenter les hommes, quant à l'ame, et les tourmenter, quant au corps; mais la passion du Christ leur a valu un secours, au moyen duquel ils peuvent se défendre des attaques de leur ennemi, de manière à ne pas être entraînés dans l'abîme de la mort éternelle. Et, même avant la passion du Christ, ceux qui vouloient résister au démon, le pouvoient faire par la foi à cette même passion, quoiqu'elle n'eût pas encore eu lieu. Toutefois, nul ne pouvoit se soustraire entièrement à son empire, dans ce sens que nul ne pouvoit s'empêcher de descendre en enfer; mais depuis que le Christ a souffert, les hommes peuvent par la vertu de sa passion se préserver de ce malheur.

---

diaboli liberatus per passionem Christi, in quantum passio Christi est causa remissionis peccatorum. Quantum autem ad secundum, dicendum quòd passio Christi nos à potestate diaboli liberavit, in quantum nos Deo reconciliavit, ut infrà dicetur. Quantum verò ad tertium, passio Christi nos à diabolo liberavit, in quantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditæ à Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, cùm esset absque peccato; unde Augustinus dicit in XIII. *De Trinit.* (cap. 14) : « Justitiâ Christi victus est diabolus, quia cùm in eo nihil morte dignum inveniret (1), occidit eum tamen; et utique justum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd non dicitur sic diabolus in homines potestatem habuisse, quasi posset eis nocere, Deo non permittente, sed quia justè permittebatur nocere hominibus, quos tentando ad suum consensum perduxerat.

Ad secundum dicendum, quòd diabolus etiam nunc potest quidem Deo permittente homines tentare, quantum ad animam, et vexare, quantum ad corpus; sed tamen præparatum est homini remedium ex passione Christi, quo se potest tueri contra hostis impugnationes, ne deducatur in interitum mortis æternæ. Et quicumque ante passionem Christi diabolo resistebant, per fidem passionis Christi hoc facere poterant, licèt passione Christi nondum peraciâ. Quantum autem ad aliquid, nullus poterat diaboli manus evadere, ut scilicet non descenderet in infernum, à quo post passionem Christi se possunt homines ejus virtute tueri.

(1) Juxta illud *Joan.*, XXIV : *Venit Princeps hujus mundi, et in me non habet quidquam.*

3° Dieu, pour des raisons cachées dans la profondeur de ses jugements, permet que le diable puisse tromper les hommes en certaines personnes, en certains temps et en certains lieux; mais ils auront toujours, en vertu de la passion du Christ, un moyen de se défendre contre les artifices des démons, même au temps de l'Antechrist. Et s'il y en a qui négligent d'user de ce moyen, la passion du Christ n'en aura pas moins son efficacité.

ARTICLE III.

Les hommes ont-ils été délivrés de la peine du péché par la passion du Christ?

Il paroît que la passion du Christ n'a pas délivré les hommes de la peine du péché. 1° La damnation éternelle est la peine principale du péché. Or les damnés qui étoient dans l'enfer, n'en ont pas été délivrés par la passion du Christ, puisque, « dans l'enfer il n'y a pas de rédemption. » Donc elle n'a pas délivré les hommes de la peine du péché.

2° Il n'y a pas de peine à imposer à ceux qui ont été délivrés de celle qu'ils avoient méritée. Or on impose aux pénitents une peine satisfactoire. Donc les hommes n'ont pas été délivrés par la passion du Christ de la peine due à leurs péchés.

3° La mort est la peine du péché, d'après cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VI, 23 : « La mort est la solde du péché. » Or, après le passion du Christ, les hommes meurent encore. Ils n'ont donc pas été délivrés de la peine du péché par la passion du Christ.

Mais il est écrit, au contraire, *Isa.*, LIII, 4 : « Il s'est véritablement chargé de nos infirmités, et il a porté nos douleurs. »

(Conclusion. — L'homme n'ayant mérité d'être puni que par son péché,

---

Ad tertium dicendum, quòd Deus permittit diabolo posse decipere homines in certis personis, temporibus et locis, secundùm occultam rationem judiciorum suorum. Semper tamen per passionem Christi est paratum hominibus remedium se tuendi contra nequitias dæmonum, etiam tempore Antichristi. Sed si aliqui hoc remedio uti negligant, nil deperit efficaciæ passionis Christi.

ARTICULUS III.

Utrùm per passionem Christi homines sint liberati à pœna peccati.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd per passionem Christi non sint homines liberati à pœna peccati. Præcipua enim pœna peccati est æterna damnatio. Sed illi qui damnati erant in inferno pro suis peccatis, non sunt per Christi passionem liberati, quia « in inferno nulla est redemptio. » Ergo videtur quòd passio Christi non liberavit homines à pœna peccati.

2. Præterea, illis qui sunt liberati à reatu pœnæ, non est aliqua pœna injungenda. Sed pœnitentibus injungitur pœna satisfactoria. Non ergo per passionem Christi sunt homines liberati à reatu pœnæ.

3. Præterea, mors est pœna peccati, secundùm illud *Rom.*, VI : « Stipendium peccati mors. » Sed adhuc post passionem Christi homines moriuntur. Ergo per passionem Christi non sunt homines liberati à reatu pœnæ.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, LIII : « Verè languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit. »

(Conclusio. — Passio Christi cùm fuerit superabundans pro peccatis satisfactio, et causa

(1) De his etiam infrà, qu. 52, art. 5, in corp.; et qu. 86, art. 4, ap 3, et III, *Sent.*, dist. 19, art. 3; et qu. 29, de verit., art. 7, ad 9.

et la passion du Christ ayant été une satisfaction surabondante et une cause de rémission pour tous nos péchés, il s'ensuit que nous avons été délivrés par elle de la peine du péché.)

Nous avons été délivrés de deux manières de la peine du péché, par la passion du Christ : d'abord, directement, en ce qu'elle a été une satisfaction suffisante et même surabondante pour les péchés du genre humain ; et du moment qu'on a satisfait, il n'y a plus de raison pour qu'on soit puni; ensuite, indirectement, en ce que la passion du Christ est cause de la rémission des péchés, sur lesquels repose la dette de la peine (1).

Je réponds aux arguments : 1° La passion du Christ n'a son effet en nous, qu'autant qu'elle nous est appliquée au moyen de la foi et de la charité, ainsi que des sacrements de la foi. Et dès lors les damnés qui sont dans l'enfer, ne pouvant par aucun de ces moyens participer à la passion du Christ, elle n'a pas son effet pour eux.

2° Ainsi que nous l'avons dit, art. 1, pour que la passion du Christ ait son effet en nous, il faut que nous soyons rendus conformes au Christ; et c'est là l'effet produit en nous par le sacrement du baptême, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VI, 4 : « Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême pour mourir au péché. » Aussi n'impose-t-on aucune peine satisfactoire aux nouveaux baptisés, par la raison qu'ils sont totalement délivrés par la satisfaction du Christ. Mais, comme « le Christ n'est mort qu'une fois pour nos péchés, » I *Petr.*, III, 18, il s'ensuit que l'homme ne peut acquérir une seconde fois cette conformité avec le Christ, dans sa mort, au moyen du baptême. Il faut par conséquent que ceux qui pèchent après le baptême, lui soient rendus conformes selon sa passion, au moyen des peines et des souffrances qu'ils endurent en eux-mêmes. Toutefois, par

(1) A quoi serviroit la passion du Christ, que seroit la satisfaction qu'il a offerte, la Rédemption qu'il est venu accomplir, s'il ne nous délivroit pas de la peine éternelle due au péché? Aussi ne doit-on voir dans cette thèse et les deux suivantes qu'une conséquence rigoureuse et nécessaire de celles qui ont précédé. Observons seulement que la rémission de la peine éter-

---

remissionis peccatorum, quibus homo pœnam meretur, consequens est per eam nos esse à reatu pœnæ liberatos.)

Respondeo dicendum, quòd per passionem Christi liberati sumus à reatu pœnæ dupliciter: Uno modo directè, in quantum scilicet passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis. Habitâ autem satisfactione sufficienti, tollitur reatus pœnæ. Alio modo indirectè, in quantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et charitatem, et per fidei sacramenta. Et ideo damnati in inferno, qui prædicto modo passioni Christi non conjunguntur, effectum ejus percipere non possunt.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), ad hoc quòd consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter, secundùm illud *Rom.*, VI : « Consepulti sumus ei per baptismum in mortem ; » unde baptizatis nulla pœna satisfactoria imponitur, quia totaliter liberati sunt per satisfactionem Christi. Quia verò « Christus semel tantùm pro peccatis nostris mortuus est, » ut dicitur I. *Petr.*, III, ideo non potest homo secundò configurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet quòd illi qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti, per aliquid pœnalitatis vel passionis, quam in seipsis sustineant ; quæ tamen multò

l'effet de la coopération des satisfactions du Christ, il leur suffit d'une peine bien moindre que celle qu'exigeroit leur péché.

3° La passion du Christ a son effet en nous en tant que nous lui sommes incorporés, comme les membres à leur chef, ainsi que nous l'avons dit, art. 1. Or, comme il doit y avoir conformité entre le chef et les membrés, il s'ensuit que, comme le Christ a eu d'abord la grace dans son ame, tout en ayant un corps passible, et qu'il est parvenu ensuite par la passion à la gloire de l'immortalité. de même nous qui sommes ses membres, nous sommes délivrés par sa passion de toutes les peines que nous avons méritées, mais en suivant un ordre analogue : c'est-à-dire que nous recevons d'abord l'esprit d'adoption, qui nous rend enfants de Dieu et héritiers de sa gloire, sans perdre la passibilité et la mortalité de notre corps, et qu'ensuite, après avoir été rendus conformes au Christ dans sa passion et dans sa mort, nous parvenons à la gloire immortelle, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 17 : « Si nous sommes les enfants de Dieu, nous sommes aussi ses héritiers et les cohéritiers du Christ, pourvu, toutefois, que nous souffrions avec lui, pour être glorifiés comme lui. »

ARTICLE IV.

Avons-nous été réconciliés avec Dieu par la passion du Christ?

Il paroît que la passion du Christ ne nous a pas réconciliés avec Dieu. 1° La réconciliation ne peut avoir lieu entre des amis. Or Dieu nous a toujours aimés; car il est écrit, *Sap.*, XI, 25 : « Vous aimez tout ce qui est, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait. » La passion du Christ ne nous a donc pas réconciliés avec Dieu.

nelle ne dispense pas toujours l'homme d'une peine temporelle à subir en union avec les souffrances du divin Sauveur. C'est ce que l'apôtre saint Paul nous insinue en parlant de lui-même :

---

minor sufficit, quàm esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum, quòd satisfactio Christi habet effectum in nobis, in quantum incorporamur ei, ut membra capiti suo, sicut suprà dictum est. Membra autem oportet capiti conformari; et ideo, sicut Christus primò quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit, ita et nos, qui sumus membra ejus, per passionem ipsius liberamur quidem à reatu cujuslibet pœnæ; ita tamen quòd primò recipiamus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo ascribimur ad hæreditatem gloriæ immortalis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum verò configurati passionibus et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur, secundùm illud Apostoli, *Rom.*, VIII : « Si filii, et hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi; si tamen compatitur, ut et conglorificemur. »

ARTICULUS IV.

Utrùm per passionem Christi simus Deo reconciliati.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd per passionem Christi non simus Deo reconciliati. Reconciliatio enim non habet locum inter amicos. Sed Deus semper dilexit nos, secundùm illud *Sap.*, XI : « Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti. » Ergo passio Christi non reconciliavit nos Deo.

(1) De his etiam suprà, qu. 49, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 19, art. 5, quæstiunc. 1; et *Opusc.*, LX, cap. 18.

2° Une même chose ne peut pas être principe et effet; et par conséquent la grace, qui est le principe du mérite, n'en peut pas être aussi l'objet. Or l'amour de Dieu est le principe de la passion du Christ, d'après cette parole, *Joann.*, III, 16 : « Dieu a tellement aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique. » Donc, la passion du Christ ne nous a pas réconciliés avec Dieu, de manière à ce que par elle il nous ait aimés de nouveau.

3° La passion du Christ a été consommée par les hommes, qui ont offensé Dieu grièvement, en le faisant mourir. La passion n'a donc pu qu'indigner Dieu, loin de le réconcilier avec nous.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Rom.*, V, 10 : « Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils. »

(Conclusion. — Puisque la passion du Christ nous a délivrés du péché, qui rend les hommes ennemis de Dieu, et qu'elle a été un sacrifice très-agréable à son Père, c'est par elle que nous avons été réconciliés avec Dieu.)

La passion du Christ est la cause de notre réconcilation avec Dieu de deux manières : d'abord, en tant qu'elle fait disparoître le péché, qui rend l'homme ennemi de Dieu, selon cette parole du Sage, XIV, 19 : « Dieu hait également l'impie et son impiété, » et cette autre du Psalmiste, V, 7 : « Vous haïssez tous ceux qui opèrent l'iniquité. » Ensuite, en tant qu'elle est un sacrifice très-agréable à Dieu. Car c'est l'effet propre du sacrifice d'apaiser Dieu; comme l'homme lui-même, pour un hommage qu'on lui rend, consent à oublier l'offense qu'il a reçue. Aussi, est-il écrit, I. *Reg.*, XXVI, 19 : « Si c'est le Seigneur qui vous pousse contre moi, qu'il agrée l'odeur de ce sacrifice. » De même la passion volontaire du Christ a été un

c'est ce que la tradition enseigne d'une manière constante et formelle ; c'est enfin ce que l'Eglise a solennellement décidé, contre les dernières hérésies, dans le saint concile de Trente.

---

2. Præterea, non potest idem esse principium et effectus; unde gratia, quæ est principium merendi, non cadit sub merito. Sed dilectio Dei est principium passionis Christi, secundùm illud *Joan.*, III : « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret. » Non ergo videtur quòd per passionem Christi simus reconciliati Deo, ita quòd de novo nos amare inciperet.

3. Præterea, passio Christi impleta est per homines Christum occidentes, qui ex hoc graviter Deum offenderunt. Ergo passio Christi est magis causa indignationis quàm reconciliationis Dei.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, V : « Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus. »

(Conclusio. — Passio Christi, cùm à peccato, per quod homines Dei inimici constituuntur, nos liberaverit, et sacrificium fuerit Deo acceptissimum, fuit nostræ ad Deum reconciliationis causa.)

Respondeo dicendum, quòd passio Christi est causa reconciliationis nostræ ad Deum dupliciter : Uno modo, in quantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei, secundùm illud *Sap.*, XIV : « Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus; » et in *Psalm.* VI : « Odisti omnes qui operantur iniquitatem. » Alio modo, in quantum est sacrificium, Deo acceptissimum est. Est enim hoc propriè sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus; sicut etiam homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum, quod ei exhibetur. Unde dicitur I. *Reg.*, XXVI : « Si Dominus incitat te adversùm me, odoretur sacrificium. » Et similiter, tantum bonum fuit quòd Christus voluntariè passus est, quòd propter hoc bonum in natura humana in-

si grand bien, que Dieu, à cause de ce bien qu'il a trouvé dans la nature humaine, a été apaisé à l'égard de toutes les offenses du genre humain, relativement à ceux qui sont unis à la passion du Christ de la manière que nous avons dite dans l'article précédent (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dieu aime tous les hommes quant à leur nature, qui est son propre ouvrage ; mais il les hait quant à l'offense qu'ils ont commise envers lui, selon la parole de l'Ecriture, *Eccli.*, XII, 3 : « Le Très-Haut hait le pécheur. »

2° On ne dit pas que la passion du Christ nous a réconciliés avec Dieu, en ce sens que Dieu ait commencé alors de nous aimer de nouveau, puisque le Prophète dit, *Jerem.*, XXX, 3 : « Je vous ai aimés d'un amour perpétuel ; » on le dit parce qu'elle a détruit la cause de la haine de Dieu envers vous, soit en effaçant le péché, soit en offrant en compensation un bien beaucoup plus agréable à Dieu, que le péché ne lui avoit déplu.

3° Les meurtriers du Christ étoient des hommes, comme le Christ lui-même qu'ils ont mis à mort. Mais la charité du Christ dans sa passion a été plus grande que l'iniquité de ses bourreaux. C'est pourquoi la passion du Christ a été moins impuissante à provoquer la colère de Dieu, qu'à le réconcilier avec le genre humain tout entier.

ARTICLE V.

Jésus-Christ par sa passion nous a-t-il ouvert les portes du ciel ?

Il paroît que Jésus-Christ ne nous a pas ouvert le ciel par sa passion. 1° Il est écrit, *Prov.*, XI, 18 : « La récompense est assurée à celui qui

(1) On a dû le remarquer plus d'une fois, dans la pensée du docteur angélique, c'est parce que le Christ s'est uni à nous par les liens d'une même nature, parce qu'il est devenu notre chef, qu'il nous a rachetés et réconciliés avec Dieu, comme les membres de son corps mys-

---

ventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo conjunguntur secundùm modum præmissum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus diligit omnes homines quantum ad naturam, quam ipse fecit. Odit tamen eos quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt, secundùm illud *Eccles.*, XII : « Altissimus odio habet peccatores. »

Ad secundum dicendum, quòd passio Christi non dicitur quantum ad hoc Deo nos reconciliasse, quòd de novo nos amare inciperet, cùm scriptum sit *Jerem.*, XXX : « In charitate perpetua dilexi te ; » sed quia per passionem Christi sublata est odii causa, tum per ablationem peccati, tum per recompensationem acceptabilioris beneficii.

Ad tertium dicendum, quòd sicut occisores Christi homines fuerunt, ita et Christus occisus. Major autem fuit charitas Christi patientis quàm iniquitas occisorum ; et ideo passio Christi magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi quàm ad provocandum ad iram.

ARTICULUS V.

Utrùm Christus suâ passione aperuerit nobis januam cœli.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus suâ passione non aperuit nobis januam cœli. Dicitur enim *Proverb.*, XI : « Seminanti

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 18, art. 6, quæstiunc. 2 et 3 ; ut et dist. 19, art. 3 ; et IV, *Sent.*, dist. 4, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 6 ; et qu. 29, de verit., art. 7.

sème la justice. » Or la récompense de la justice, c'est l'entrée dans le royaume céleste. Il paroît donc que les saints de l'ancien Testament, qui ont opéré des œuvres de justice, ont obtenu par la foi l'entrée dans le royaume du ciel, même sans la passion du Christ; et par conséquent ce n'est point par elle que le ciel nous est ouvert.

2° Avant la passion du Christ, Elie a été enlevé au ciel, comme il est rapporté IV. *Reg.*, II. Or l'effet ne précède pas la cause. Donc ce n'est pas l'effet de la passion du Christ, que le ciel nous ait été ouvert.

3° Nous lisons dans l'Evangile, *Matth.*, III, que lorsque le Christ eut été baptisé, les cieux lui furent ouverts. Or son baptême a précédé sa passion. Ce n'est donc pas par sa passion que le Christ nous a ouvert le ciel.

L'Ecriture dit encore, *Mich.*, II, 13 : « Il est monté, ouvrant le chemin devant eux. » Or ouvrir le chemin du ciel, ou en ouvrir la porte, cela paroit être une même chose. Il paroît donc que le ciel nous a été ouvert, non par la passion du Christ, mais par son ascension.

Mais le contraire résulte de cette parole de l'Apôtre, *Hebr.*, X, 19 : « Nous avons par le sang du Christ l'assurance d'entrer dans le Saint des saints, » c'est-à-dire dans le ciel.

(Conclusion. — Puisque la passion du Christ nous a délivrés, et quant à la faute et quant à la peine, non-seulement du péché originel, commun à la nature humaine, mais encore des péchés propres à chacun, c'est bien par elle que nous a été ouverte la porte du ciel.)

Une porte est fermée, quand elle présente un obstacle qui fait qu'on ne peut y passer. Or le péché étoit l'obstacle qui empêchoit les hommes d'en-

tique. Mais il est également aisé de reconnoître ici la doctrine du grand Paul, son maître de prédilection.

---

justitiam merces fidelis. » Sed merces justitiæ est introitus regni cœlestis. Ergo videtur quòd sancti patres qui operati sunt opera justitiæ, fide consecuti sunt introitum regni cœlestis, etiam absque Christi passione. Non ergo passio Christi est causa apertionis januæ regni cœlestis.

2. Præterea, ante passionem Christi Elias raptus est in cœlum, ut dicitur IV. *Reg.*, II (1). Sed effectus non præcedit causam. Ergo videtur quòd apertio januæ cœlestis non sit effectus passionis Christi.

3. Præterea, sicut legitur *Matth.*, III, Christo baptizato aperti sunt ei cœli. Sed baptismus præcessit passionem. Ergo apertio cœli non est effectus passionis Christi.

4. Præterea, *Mich.*, II, dicitur : « Ascendit pandens iter ante eos. » Sed nihil aliud videtur esse pandere iter cœli, quàm ejus januam aperire. Ergo videtur quòd janua cœli sit nobis aperta, non per passionem Christi, sed per ascensionem ejus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Hebr.*, X : « Habemus fiduciam in introitu Sanctorum (scilicet cœlestium) in sanguine Christi. »

(Conclusio. — Cùm per Christi passionem liberati fuerimus, non modò à peccato originali, communi humanæ naturæ, quoad culpam et pœnam, sed etiam à peccatis propriis singulorum, per eam nobis aperta est janua regni cœlorum.)

Respondeo dicendum, quòd clausio januæ est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu. Prohibebantur autem homines ab in-

(1) Sic enim ibi, vers. 11 : *Cùm incedentes sermocinarentur* (Elias et Elisæus), *ecce currus igneus et equi ignei diviserunt utrumque, et ascendit Elias per turbinem in cœlum, etc.*

trer dans le royaume du ciel; car le Prophète dit, *Is.*, XXXV, 8 : « Cette voie sera appelée sainte, et nul homme souillé n'y passera. » Ce péché, qui nous tenoit le ciel fermé, est de deux sortes : l'un est commun à toute la nature humaine; c'est celui de notre premier père, par lequel l'entrée du royaume étoit fermée d'avance pour tous les enfants d'Adam. Et nous lisons, en effet, dans l'Ecriture, *Gen.*, III, 24, qu'après le péché du premier homme, « Dieu plaça des chérubins, qui brandissoient des épées flamboyantes, pour garder le chemin par lequel on arrivoit à l'arbre de vie. » L'autre est propre à chaque individu, et résulte de ses actes personnels. Or le Christ, par sa passion, où il a satisfait pour nous, nous a délivrés, et quant à l'offense et quant à la peine, non-seulement du premier péché, commun à tous les hommes, mais encore des péchés que nous commettons personnellement, pourvu que nous participions à sa passion par la foi, par la charité et les sacrements de la foi. D'où il résulte que la porte du ciel nous a été ouverte par la passion du Christ (1). C'est dans ce sens que parloit l'Apôtre, quand il disoit, *Hebr.*, IX, 11 : « Le Christ étant venu comme pontife des biens futurs est entré une seule fois dans le sanctuaire avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle. » C'est aussi ce qui étoit figuré par ce passage de l'Ecriture, *Num.*, XXXV, 25 : « L'homicide restera là, » c'est-à-dire dans la ville où il s'étoit réfugié, « jusqu'à ce que le grand-prêtre qui a été sacré de l'huile sainte, meure; après sa mort, il pourra retourner dans sa maison. »

Je réponds aux arguments : 1° Les saints de l'ancien Testament ont, en faisant des œuvres de justice, mérité d'entrer dans le ciel, par la foi

(1) « Jusqu'à ce que fût venu ce Désiré des nations, pour effacer avec son sang l'arrêt de notre condamnation et pour éteindre dans ce même sang le glaive de feu qui interdisoit aux hommes l'entrée du paradis, aucun des saints personnages qui avoient vécu sur la terre ne pouvoit entrer dans le royaume de Dieu. » Ainsi s'exprime saint Bernard dans un sermon sur la fête de tous les saints, *Serm.* IV. Au sentiment des Pères et des interprètes, c'est le Messie qui s'écrie par la bouche du Prophète royal : « Princes de la cour céleste, enlevez vos portes,

---

gressu regni cœlestis propter peccatum; quia, sicut dicitur *Isai.*, XXXV, « via illa sancta vocabitur, et non transibit per eam pollutus. » Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni cœlestis : Unum quidem, commune totius humanæ naturæ, quod est peccatum primi parentis, et per hoc peccatum præcludebatur homini aditus regni cœlestis; unde legitur *Genes.*, III, quòd post peccatum primi parentis, « collocavit Deus Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendum viam ligni vitæ. » Aliud autem est peccatum speciale uniuscujusque personæ, quod per proprium actum uniuscujusque hominis committitur. Per passionem autem Christi liberati sumus, non solùm à peccato communi totius humanæ naturæ, et quantum ad culpam et quantum ad reatum pœnæ, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam à peccatis propriis singulorum, qui communicant ejus passioni per fidem, charitatem et fidei sacramenta; et ideo per passionem Christi aperta est nobis janua regni cœlestis. Et hoc est quod Apostolus dicit, *Hebr.*, IV, quòd « Christus assistens Pontifex futurorum bonorum per proprium sanguinem introivit semel in sancta, æternâ redemptione inventâ. » Et hoc figuratur *Numer.*, XXXV, ubi dicitur quòd « homicida manebit ibi (scilicet in civitate refugii), donec sacerdos magnus qui oleo sancto unctus est, moriatur; quo mortuo poterit in domum suam redire. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sancti patres operando opera justitiæ meruerunt introitum regni cœlestis per fidem passionis Christi, se-

qu'ils avoient à la passion du Christ, selon cette parole de l'Apôtre, *Hebr.*, XI, 33 : « C'est par la foi que les saints ont vaincu les royaumes et opéré la justice. » C'est encore par la même foi que chaque individu étoit délivré de ses péchés dans les purifications usitées sous la loi ancienne. Mais encore, alors, ce n'étoit pas assez de cette foi ni de cette justice pour écarter l'obstacle de la dette du genre humain; la vertu seule du sang du Christ l'a enlevé. C'est pourquoi, nul, avant la passion du Christ, ne pouvoit entrer dans le royaume céleste, de manière à obtenir la béatitude éternelle, qui consiste dans le pleine jouissance de Dieu.

2° Elie a été enlevé au ciel aérien, mais non au ciel empyrée, séjour des bienheureux. De même Hénoch a été transporté dans le paradis terrestre, où l'on croit qu'il vivra avec Elie jusqu'à la venue de l'Antechrist.

3° Ainsi qu'il a été dit, quest. XXXIX, art. 5, si, après que le Christ eut été baptisé, les cieux lui furent ouverts, ce ne fut pas à cause du Christ lui-même, pour qui ils n'ont jamais été fermés, mais pour signifier que le ciel est ouvert à ceux qui reçoivent la sacrement du baptême, lequel tire son efficacité de la passion du Christ.

4° Le Christ, par sa passion, nous a mérité l'entrée dans le royaume du ciel, et a levé l'obstacle qui nous empêchoit d'y pénétrer. Par son ascension, il nous a, pour ainsi dire, introduits dans la possession de ce royaume; et c'est bien là le sens de la parole du Prophète : « Il est monté ouvrant le chemin devant eux. »

et vous, portes éternelles, levez-vous ! » Et à la suite du Roi de gloire, entreront toutes les générations saintes des temps passés comme des temps nouveaux. Saint Athanase voit dans la forme même du sacrifice qui nous a rachetés, le but ultérieur et final de notre rédemption, c'est-à-dire le droit qui nous est acquis d'entrer dans le ciel, et l'impulsion qui nous est donnée vers cet immortel séjour. La croix, à laquelle est attachée la victime de notre salut, s'élève vers le ciel, dit ce Père, pour nous montrer et nous ouvrir la voie vers cette patrie de la béatitude.

---

cundùm illud *Hebr.*, XI : « Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam; » per quam etiam unusquisque à peccato purgabatur, quantum pertinet ad emendationem propriæ personæ. Non tamen alicujus fides vel justitia sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanæ creaturæ, quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideo ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum cœleste, adipiscendo scilicet beatitudinem æternam, quæ consistit in plena Dei fruitione.

Ad secundum dicendum, quòd Elias sublevatus est in cœlum aereum, non autem in cœlum empyreum, qui est locus Sanctorum. Et similiter etiam Enoch raptus est ad paradisum terrestrem, ubi cum Eliâ simul creditur vivere, usque ad adventum Antichristi.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 39, art. 5), Christo baptizato aperti sunt cœli, non propter ipsum Christum, cui semper cœlum patuit, sed ad significandum quòd cœlum aperitur baptizatis baptismo Christi, qui habet efficaciam ex passione ipsius.

Ad quartum dicendum, quòd Christus suâ passione meruit nobis introitum regni cœlestis, et impedimentum removit; sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni cœlestis introduxit. Et ideo dicitur quòd « ascendit pandens iter ante eos. »

ARTICLE VI.

Le Christ par sa passion a-t-il mérité d'être exalté?

Il paroît que ce n'est pas par sa passion que le Christ a mérité d'être exalté. 1° Comme la connoissance de la vérité est un attribut de Dieu, de même l'élévation; il est écrit, en effet, *Psal.* CXII, 4 : « Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations, et sa gloire est au-dessus des cieux. » Or ce n'est pas à raison de quelque mérite antérieur que le Christ, comme homme, a connu toute vérité, mais par l'effet de l'union hypostatique, selon cette parole de l'Evangéliste, *Joan.*, I, 14 : « Nous avons vu sa gloire, qui est celle du Fils unique du Père, plein de grace et de vérité. » Donc ce n'est pas non plus par sa passion qu'il a mérité d'être exalté, mais par l'union hypostatique.

2° Le Christ a mérité pour lui-même, dès le premier instant qu'il a été conçu, ainsi que nous l'avons dit, quest. XXXIV, art. 3. Or il n'a pas eu une plus grande charité dans sa passion qu'auparavant. Et, puisque la charité est le principe du mérite, il s'ensuit qu'il n'a pas plus mérité par sa passion d'être exalté, qu'il ne l'avoit mérité auparavant.

3° La gloire du corps résulte de la gloire de l'ame, comme le dit saint Augustin, *Epist. ad Diosc.* Or le Christ n'a pas mérité par sa passion d'être exalté, quant à la gloire de son ame, puisque son ame a été bienheureuse, dès l'instant qu'il a été conçu. Donc il n'a pas mérité non plus par sa passion d'être exalté, quant à la gloire de son corps.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Philip.*, II, 8 : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix; et c'est pourquoi Dieu l'a exalté. »

ARTICULUS VI.

Utrùm Christus per suam passionem meruerit exaltari.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd Christus per suam passionem non meruerit exaltari. Sicut enim cognitio veritatis est proprium Deo (1), ita et sublimitas, secundùm illud *Psalm.* CXII : « Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cœlos gloria ejus. » Sed Christus, secundùm quòd homo, habuit cognitionem omnis veritatis, non ex aliquo merito præcedente, sed ex ipsa unione Dei et hominis, secundùm illud *Joan.*, I : « Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ et veritatis. » Ergo neque exaltationem habuit ex merito passionis, sed ex sola unione.

2. Præterea, Christus meruit sibi à primo instanti suæ conceptionis, ut suprà habitum est (qu. 34, art. 3). Non autem major charitas fuit in eo, tempore passionis, quàm ante. Cùm ergo charitas sit merendi principium, videtur quòd non magis meruerit per passionem suam exaltationem quàm ante.

3. Præterea, gloria corporis resultat ex gloria animæ, ut Augustinus dicit in *Epist. ad Dioscorum.* Sed Christus per passionem suam non meruit exaltationem, quantum ad gloriam animæ; quia anima ejus fuit beata à primo instanti suæ conceptionis. Ergo neque etiam per passionem meruit exaltationem, quantum ad gloriam corporis.

Sed contra est, quod dicitur *Philip.*, II : « Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum. »

(1) Sic omnia exemplaria legunt; malim tamen *proprium Dei*, sive *propria Deo.*

(Conclusion. — Comme le Christ s'est humilié lui-même par sa passion, de même il a été exalté par elle; et il a mérité par là de ressusciter glorieux, de monter au ciel, de s'y asseoir à la droite de son Père, pour venir de là juger, un jour, tous les hommes, dans la majesté de Dieu.)

Le mérite implique une certaine égalité de justice, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, IV, 4 : « La récompense qui se donne à quelqu'un pour ses œuvres, lui est imputée comme une chose due. » Or celui qui, par l'effet d'une volonté injuste, s'attribue plus que ce qui lui est dû, mérite qu'il lui soit retranché même sur ce à quoi il avoit droit, comme, d'après la loi ancienne, *Exod.*, XXII, l'homme qui avoit volé une brebis, étoit tenu d'en rendre quatre. Et l'on dit qu'il mérite d'être ainsi traité, en ce qu'il est puni par là de sa volonté injuste. De même, celui qui, parce qu'il aime la justice, retranche lui-même de ce qu'il devroit avoir, mérite qu'on lui donne plus qu'il n'a abandonné, comme pour le récompenser de la droiture de sa volonté, conformément à la parole de l'Evangile, *Luc.*, XIV, 11 : « Celui qui s'humilie sera exalté. » Or le Christ s'est abaissé lui-même par sa passion au-dessous de sa dignité, sous quatre rapports : d'abord, quant à la souffrance et à la mort, qui n'étoient point faites pour lui; ensuite, quant au lieu, en ce que son corps a été mis dans un sépulcre et que son ame est descendue dans l'enfer; en troisième lieu, quant à la confusion et à l'opprobre dont il a été couvert; enfin, en quatrième lieu, en ce qu'il a été livré à la puissance humaine, comme il le disoit lui-même à Pilate, *Joan.*, XIX, 11 : « Vous n'auriez aucun pouvoir sur moi, s'il ne vous avoit été donné d'en haut. » C'est pourquoi il a mérité par sa passion d'être exalté aussi de quatre manières, qui correspondent à ces quatre abaissements : par sa résurrection glorieuse d'abord ; et de là cette parole du Psalmiste, CXXXVIII, 2 : « Vous avez connu mon abaissement, » c'est-à-dire la passion où il s'est humilié, « et ma résur-

---

(Conclusio. — Sicut Christus per suam passionem humiliavit seipsum, ita per eam exaltatus est, ut surrexerit gloriosus et in cœlum ascenderit, ubi est ad dexteram Dei Patris sedens, inde venturus est in paterna majestate judicare omnes.)

Respondeo dicendum, quòd meritum importat quamdam æqualitatem justitiæ; unde et Apostolus dicit, *Rom.*, IV, quòd « ei qui operatur, merces imputatur secundùm debitum. » Cùm autem aliquis ex sua injusta voluntate sibi attribuit plus quàm sibi debeatur, justum est ut diminuatur etiam quantum ad id quod sibi debebatur; sicut cùm furatur quis unam ovem, reddet quatuor, ut dicitur *Exod.*, XXII. Et hoc dicitur mereri, in quantum per hoc punitur ejus iniqua voluntas. Ita etiam, cùm aliquis sibi ex justa voluntate subtraxit quod debebat habere, meretur ut sibi amplius superaddatur, quasi merces justæ voluntatis ; et inde est quòd, sicut dicitur *Luc.*, XIV, « qui se humiliat exaltabitur. » Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem, quantum ad quatuor : Primò quidem, quantum ad passionem et mortem, cujus debitor non erat; secundò, quantum ad locum, quia corpus ejus positum est in sepulchro, et anima in inferno; tertiò, quantum ad confusionem et opprobria quæ sustinuit; quartò, quantum ad hoc quòd est traditus humanæ potestati, secundùm quod ipse dicit Pilato, *Joan.*, XIX : « Non haberes in me potestatem, nisi datum tibi esset desuper. » Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor : Primò quidem, quantum ad resurrectionem gloriosam; unde dicitur in *Psalm.* CXXXVIII : « Tu co-

rection. » Ensuite, par son ascension au ciel; à propos de quoi l'Apôtre dit, *Eph.*, IV, 9 : « Il est descendu d'abord dans les parties les plus basses de la terre; et celui qui est descendu est le même que celui qui est monté au-dessus de tous les cieux. » En troisième lieu, par la place qu'il est allé occuper à la droite de son Père, et par la manifestation de sa divinité. C'est ce qui est exprimé par ces paroles du Prophète, *Isa.*, LII, 13 : « Il sera grand et élevé, et il montera au comble de la gloire, parce que beaucoup ont été dans l'étonnement en voyant dans quel mépris il étoit tombé parmi les hommes; » et par ces autres de l'Apôtre, *Phil.*, II, 8 : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix; c'est pourquoi Dieu lui a donné un nom qui est au-dessus de tous les noms; » de telle sorte que tous l'appellent Dieu et lui rendent les honneurs divins. Et c'est pourquoi l'Apôtre ajoute : « Afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers. » Enfin, en quatrième lieu, par le pouvoir judiciaire qui lui a été donné, conformément à cette parole, *Job*, XXXVI, 17 : « Votre cause a été jugée comme celle d'un impie ; mais vous gagnerez votre cause et recevrez en retour la puissance du jugement (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le principe du mérite vient de l'ame, tandis que le corps est l'instrument de l'acte méritoire. Voilà pourquoi, la perfection de l'ame du Christ ayant été le principe de ses mérites, il n'a pas dû l'acquérir par ses mérites mêmes, comme il a dû acquérir ainsi la perfection de son corps, qui a été le sujet de sa passion et par là même l'instrument de ses mérites.

2° Avant sa passion, le Christ avoit mérité déjà d'être exalté quant à

(1) Telle est la gloire que le Seigneur s'est acquise par son sang, gloire accidentelle et corporelle, comme on le voit et comme l'auteur va l'expliquer d'une manière encore plus précise dans les réponses aux arguments ; car pour la gloire essentielle, pour la gloire de l'ame, dont celle du corps ne sera que l'extension et le reflet, il l'a possédée dans toute sa plénitude dès l'instant de sa conception. Nous en avons vu la raison ailleurs : il étoit mieux pour lui de mériter la première; il ne convenoit pas qu'il fût un seul instant privé de la seconde.

---

gnovisti sessionem meam (id est humilitatem passionis) et resurrectionem meam. » Secundò, quantum ad ascensionem in cœlum; unde dicitur *Ephes.*, IV : « Descendit primùm in inferiores partes terræ; qui autem descendit, ipse est et qui ascendit super omnes cœlos. » Tertiò, quantum ad consessum paternæ dexteræ et manifestationem divinitatis ipsius, secundùm illud *Isai.*, LII : « Exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valdè; sicut obstupuerunt super te multi, sic inglorius erit inter viros aspectus ejus; » et *Philip.*, II, dicitur : « Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen; » ut scilicet ab omnibus nominetur Deus, et omnes ei reverentiam exhibeant sicut Deo. Et hoc est quod subditur : « Ut in nomine Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium et infernorum. » Quartò, quantum ad judiciariam potestatem; dicitur enim *Job*, XXXVI : « Causa tua quasi impii judicata est; causam judiciumque recipies. »

Ad primum ergo dicendum, quòd principium merendi est ex parte animæ, corpus autem est instrumentum meritorii actûs. Et ideo perfectio animæ Christi, quæ fuit merendi principium, non debuit in eo acquiri per meritum, sicut perfectio corporis, quod fuit passionis subjectum, et per hoc fuit ipsius meriti instrumentum.

Ad secundum dicendum, quòd per priora me-

son ame, dont la volonté étoit perfectionnée par la charité et toutes les autres vertus ; mais il a mérité par sa passion de l'être aussi quant à son corps, par mode de récompense : et il étoit juste, en effet, que ce corps qu'il avoit rendu victime de sa charité par la passion, fût récompensé dans la gloire.

3° Si, avant que le Christ eût souffert, la gloire de son ame ne rejaillissoit point sur son corps, ç'a été l'effet d'une disposition particulière, afin que la gloire corporelle lui fût plus honorablement acquise, quand il l'auroit méritée par la passion. Mais il ne convenoit pas que la gloire de son ame fût différée, à raison de son union immédiate avec le Verbe, qui a dû la remplir de sa gloire, dès le premier instant qu'elle lui a été unie. Il n'en est pas de même pour son corps, qui n'étoit uni au Verbe que par l'intermédiaire de l'ame.

QUESTION L

De la mort du Christ.

Nous allons parler maintenant de la mort du Christ, et répondre aux six questions qui se présentent sur ce sujet : 1° Convenoit-il que le Christ mourût? 2° La divinité a-t-elle été séparée de sa chair par la mort? 3° A-t-elle été séparée de son ame? 4° Le Christ a-t-il été homme durant les trois jours de sa mort? 5° Son corps a-t-il été le même numériquement lorsqu'il étoit vivant et pendant qu'il a été mort? 6° La mort du Christ a-t-elle opéré quelque chose pour notre salut?

---

rita Christus meruit exaltationem ex parte ipsius animæ, cujus voluntas charitate et aliis virtutibus informabatur; sed in passione meruit suam exaltationem per modum cujusdam recompensationis, etiam ex parte corporis. Justum est enim ut corpus quod fuerat ex charitate passionis subjectum, acciperet recompensationem in gloria.

Ad tertium dicendum, quòd dispensatione quadam factum est in Christo, ut gloria animæ ante passionem non redundaret ad corpus, ad hoc quòd gloriam corporis honorabiliùs obtineret, quando eam per passionem meruisset. Gloriam autem animæ differri non conveniebat, quia anima immediatè uniebatur Verbo; unde decens erat ut gloria repleretur ab ipso Verbo; sed corpus uniebatur Verbo mediante animâ (1).

QUÆSTIO L.

De morte Christi, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de morte Christi. Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm conveniens fuerit Christum mori. 2° Utrùm per mortem fuerit separata divinitas à carne. 3° Utrùm fuerit separata divinitas ab anima. 4° Utrùm Christus in triduo mortis fuerit homo. 5° Utrùm corpus ejus fuerit idem numero vivum et mortuum. 6° Utrùm mors ejus sit aliquid operata ad nostram salutem.

(1) Tum secundùm ordinem dignitatis, quia magis anima Deo appropinquat quàm caro

ARTICLE I.

Convenoit-il que le Christ mourût?

Il paroît qu'il ne convenoit point que le Christ mourût. 1° Ce qui est le premier principe dans un genre ne doit pas être subordonné à une chose contraire à ce même genre : ainsi, le feu, qui est le principe de la chaleur, ne peut jamais être froid. Or le Fils de Dieu est la source et le principe de toute vie, selon cette parole du Psalmiste, XXXV : « En vous est la source de la vie. » Donc il ne convenoit pas que le Christ mourût.

2° La mort accuse plus d'imperfection que la maladie, puisque celle-ci n'est qu'un acheminement à celle-là. Or, il n'eût pas été convenable, d'après saint Chrysostôme, que le Christ éprouvât les langueurs d'une maladie quelconque. Il ne convenoit donc pas non plus qu'il mourût.

3° Le Sauveur lui-même a dit, *Joan.*, X, 10 : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et une vie plus abondante. » Or un contraire ne mène pas à son contraire. Donc il n'étoit pas convenable que le Christ mourût.

Mais il est écrit, au contraire, *Joan.*, XI, 50 : « Il vous est avantageux qu'un homme meure pour le peuple, afin d'empêcher la ruine de la nation tout entière. » Ces paroles de Caïphe étoient prophétiques, au témoignage de l'Evangéliste même.

(Conclusion. — Il a fallu, non-seulement que le Christ souffrît, mais encore qu'il mourût, afin de satisfaire pour les péchés de tous, et de montrer qu'il avoit réellement pris notre chair, pour nous délivrer de la crainte de la mort, pour nous apprendre à mourir au péché, et à préparer ainsi nos ames à la résurrection du dernier jour.)

ARTICULUS I.

Utrùm conveniens fuerit Christum mori.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit conveniens Christum mori. Illud enim quod est primum principium in aliquo genere, non disponitur per illud quod est contrarium illi generi; sicut ignis, qui est principium caloris, nunquam potest esse frigidus. Sed Filius Dei est fons et principium omnis vitæ, secundùm illud *Psalm.* XXXV : « Apud te est fons vitæ. » Ergo etiam non fuit conveniens Christum mori.

2. Præterea, major est defectus mortis quàm morbi, quia per morbum pervenitur ad mortem. Sed non fuit conveniens Christum aliquo morbo languescere, ut Chrysostomus dicit. Ergo etiam non fuit conveniens Christum mori.

3. Præterea, Dominus dicit *Joan.*, X : « Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant. » Sed oppositum non perducit ad oppositum. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens Christum mori.

Sed contra est, quòd dicitur *Joann.*, XI : « Expedit vobis, ut unus homo moriatur pro populo et non tota gens pereat; » quod quidem Caiphas propheticè dixit, ut Evangelista testatur.

(Conclusio. — Non modo pati Christum, sed et mori oportuit, ut pro omnium peccatis satisfaceret et veritatem assumptæ carnis ostenderet, et, à mortis timore nos eripiens, mori nos peccato moneret, et ad futuram resurrectionem animos nostros pararet.)

tum secundùm ordinem causalitatis, quia causa cur caro assumatur vel sit assumptibilis, est anima, ut qu. 6. art. 1, explicatum est ex professo.

(1) De his etiam infrà, qu. 52, art. 1 ; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55 ; et *Quodlib.*, II, art. 2 ; et *Opusc.*, II, cap. 7; et *Opusc.*, III, cap. 234 et 235 ; et *Opusc.*, LXVIII, cap. 19.

Il convenoit que le Christ mourût, d'abord, afin de satisfaire pour le genre humain, qui avoit été condamné à la mort à cause du péché, comme il est dit dans l'Ecriture, *Gen.*, II, 17 : « Le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort. » Or, comme c'est une manière convenable de satisfaire pour quelqu'un que de se soumettre à la peine qu'il a méritée, le Christ a voulu mourir, afin de satisfaire pour nous par sa mort, selon cette parole, I. *Petr.*, III, 18 : « Le Christ est mort une fois pour nos péchés. » Ensuite, pour montrer la réalité de la nature qu'il a prise; car, selon la remarque d'Eusèbe, *In orat. de laud. Const.*, 15, « si le Christ, après avoir vécu parmi les hommes, avoit, pour éviter la mort, disparu tout-à-coup, en s'évanouissant à leurs yeux, ils auroient pu croire n'avoir vu en lui qu'un fantôme. » En troisième lieu, pour nous délivrer par sa mort de la crainte même de la mort; et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre, *Hebr.*, II, 14 : « Il a participé à la chair et au sang, afin de détruire par sa mort celui qui avoit l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable, et pour mettre en liberté ceux que la crainte de la mort tenoit dans la servitude pendant toute leur vie. » En quatrième lieu, pour qu'en mourant corporellement à la ressemblance du péché, c'est-à-dire à la peine qu'il mérite, il nous portât par son exemple à mourir spirituellement au péché lui-même; et de là ces paroles de saint Paul, *Rom.*, VI, 10 : « Quant à la mort qu'il a soufferte pour le péché (1), il est mort une fois; mais quant à la vie qu'il a maintenant, il vit pour Dieu. De même, vous autres, considérez-vous comme étant morts au péché et ne vivant plus que pour Dieu. » Enfin, en cinquième lieu, pour nous montrer, en ressuscitant d'entre les

(1) Dans son commentaire des Epîtres de saint Paul, le docteur angélique explique ce texte dans le même sens. Le Christ est mort, dit-il, par le péché, ou bien à cause du péché, puisqu'il est venu sur la terre pour subir le châtiment que l'homme avoit mérité par sa désobéissance. Et ce châtiment n'étoit autre que la mort. Dieu avoit dit à notre premier père : « Le jour où tu mangeras du fruit défendu, tu seras frappé de mort. » Mais en expiant le péché, le Sauveur nous en délivre, comme l'ange l'avoit dit à Marie. Il est donc mort également pour nous affranchir de l'esclavage du péché. C'est ainsi que saint Jean Chrysostôme entend la parole de l'Apôtre; et cette interprétation, comme on le voit, ne diffère pas de la première.

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit Christum mori : primò quidem, ad satisfaciendum pro humano genere, quod erat morti adjudicatum propter peccatum, secundùm illud *Gen.*, II : « Quocumque die comederitis, morte moriemini. » Est autem conveniens satisfaciendi pro alio modus, cùm aliquis se subjicit pœnæ quam alius meruit; et ideo Christus mori voluit, ut moriendo, pro nobis satisfaceret, secundùm illud I. *Petr.*, III : « Christus semel pro peccatis nostris mortuus est. » Secundò, ad ostendendum veritatem naturæ assumptæ; sicut enim Eusebius dicit, « si aliter, post conversationem cum hominibus, evanescens subitò evolaret, fugiens mortem, ab omnibus compararetur phantasmati. » Tertiò, ut moriendo nos à timore mortis liberaret; unde dicitur *ad Hebr.*, II, quòd « communicavit carni et sanguini, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est, diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti. » Quartò, ut corporaliter moriendo similitudini peccati, id est pœnalitati, daret nobis exemplum moriendi spiritualiter peccato; unde dicitur *Rom.*, VI : « Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel; quod autem vivit, vivit Deo; ita vos existimate mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo. » Quintò, ut à mortuis resurgendo, et virtutem suam os-

morts, qu'il étoit plus fort que la mort, qu'il a vaincue, et pour nous donner par là l'espoir de ressusciter un jour nous-mêmes. Et de là encore ces paroles du même Apôtre, I. *Cor.*, XV, 12 : « Si l'on prêche que le Christ est ressuscité d'entre les morts, comment s'en trouve-t-il parmi vous qui disent qu'il n'y a point de résurrection? »

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ est la source de la vie en tant que Dieu, mais non en tant qu'homme. Or il a souffert comme homme, et non comme Dieu. C'est ce qui faisoit dire à saint Augustin, *Cont. Felic.*, 14 : « Loin de nous la pensée que le Christ soit mort de manière à perdre la vie, en tant qu'il étoit la vie elle-même; il est mort en tant qu'il participoit à la foiblesse humaine, qu'il avoit prise spontanément, mais sans rien perdre de la puissance de sa nature propre, par laquelle il vivifie tous les êtres (1). »

2° Le Christ n'a pas voulu mourir par l'effet d'une maladie, pour que sa mort ne parût pas être la conséquence nécessaire de l'infirmité de sa nature. Il a voulu mourir d'une mort violente, à laquelle il s'est livré lui-même, pour montrer que sa mort a été volontaire.

3° Un contraire, par lui-même, ne mène point à son contraire, mais il y mène quelquefois par accident; c'est ainsi qu'un corps froid nous cause quelquefois du chaud. C'est de cette manière aussi que le Christ nous a conduit à la vie par sa mort, en ce que sa mort a détruit la nôtre, comme celui qui souffre une peine pour un autre l'écarte de ce dernier.

(1) Il convenoit que le Fils de Dieu mourût, tout comme il convenoit qu'il se fît homme. Cette dernière proposition a été magnifiquement démontrée, au début du traité de l'Incarnation, comme on s'en souvient; et la thèse actuelle repose dès-lors sur cette démonstration. C'est en mourant pour nous que le Christ atteint le but qu'il s'étoit proposé en se revêtant de notre nature.

---

tenderet, qua mortem superavit, et nobis spem resurgendi à mortuis daret; unde Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XV : « Si Christus prædicatur quòd resurrexit à mortuis, quomodo quidam in vobis dicunt quòd resurrectio mortuorum non est?

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus est fons vitæ, secundùm quòd Deus, non autem secundùm quòd homo; mortuus est autem secundùm quòd homo, non secundùm quòd Deus; unde Augustinus dicit *Contra Felicianum* (cap. 14) : « Absit quòd Christus sic senserit mortem ut, quantùm in se est vita, vitam perdiderit; si enim hoc ita esset, vitæ fons aruisset. Sensit ergo mortem participatione humani affectus, quem sponte suscepe-rat; non naturæ suæ perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat. »

Ad secundum dicendum, quòd Christus non sustinuit mortem ex morbo provenientem, ne videretur ex necessitate mori propter infirmitatem naturæ; sed sustinuit mortem ab exteriori illatam, cui se spontaneum obtulit, ut mors ejus voluntaria ostenderetur.

Ad tertium dicendum, quòd unum oppositum per se non ducit ad aliud, sed quandoque per accidens; sicut frigidum quandoque per accidens calefacit. Et hoc modo Christus per suam mortem nos perduxit ad vitam, dum sua morte mortem nostram destruxit; sicut ille qui pœnam pro alio sustinet, removet pœnam ejus.

ARTICLE II.

Pendant que le Christ a été dans la mort, la divinité a-t-elle été séparée de son corps?

Il paroît que pendant que le Christ a été dans la mort, la divinité a été séparée de son corps. 1° Le Christ, étant sur la croix, s'est écrié, *Matth.*, XXVII, 46 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Or saint Ambroise explique ainsi ces paroles, *Sup. Luc.*, XXIII : « C'étoit là le cri de l'homme sur le point de mourir par sa séparation de la divinité; car la mort n'ayant pas de pouvoir sur la divinité, le Christ ne pouvoit mourir qu'autant que la divinité qui est la vie, se sépareroit de lui. » D'où il résulte que pendant la mort du Christ la divinité a été séparée de son corps.

2° Otez le milieu, vous séparez les extrêmes. Or dans le Christ la divinité étoit unie à la chair par l'intermédiaire de l'ame, comme nous l'avons vu, quest. VI, art. 1. Donc, puisque l'ame du Christ, pendant sa mort, a été séparée de sa chair, la divinité, en a été séparée aussi, par voie de conséquence.

3° La vertu vivifiante de Dieu est supérieure à celle de l'ame. Or le Christ ne pouvoit mourir sans que l'ame se séparât de son corps. Il le pouvoit donc moins encore, si la divinité ne s'en fût séparée aussi.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car les choses qui appartiennent à la nature humaine ne se disent du Fils de Dieu qu'à raison de l'union hypostatique, comme nous l'avons vu, quest. XVI, art. 4 et 5. Or l'on dit du Fils de Dieu une chose qui étoit particulière au corps du Christ après sa mort, à savoir, qu'il a été enseveli, comme on le voit dans le symbole, où il est dit que « le Fils de Dieu a été conçu, qu'il est né de la Vierge,

---

ARTICULUS II.

Utrùm in morte Christi fuerit separata divinitas à carne.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in morte Christi fuerit separata divinitas à carne. Ut enim dicitur *Matth.*, XXVII, Dominus in cruce pendens clamabat : « Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? » Quod exponens Ambrosius dicit : « Clamabat homo separatione divinitatis moriturus; nam cum divinitas à morte libera sit, utique mors ibi esse non poterat, nisi vita discederet, quia vita divinitas est. » Et sic videtur quòd in morte Christi sit divinitas separata à carne.

2. Præterea, remoto medio, separantur extrema. Sed divinitas unita est carni mediante anima, ut suprà habitum est. Ergo videtur, cùm in morte Christi anima sit separata à carne, quòd per consequens divinitas sit à carne separata.

3. Præterea, major est virtus vivificativa Dei quàm animæ. Sed corpus mori non poterat, nisi anima separata. Ergo multò minùs mori poterat, nisi separata divinitate.

Sed contra est, quòd ea quæ sunt humanæ naturæ, non dicuntur de Filio Dei, nisi ratione unionis, ut suprà habitum est. Sed de Filio Dei, dicitur id quod convenit corpori Christi post mortem, scilicet *esse sepultum*, ut patet in symbolo fidei, ubi dicitur, quòd « Filius Dei conceptus est et natus ex Virgine,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 21, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1; et *Quodlib.*, II, art. 1; et *Quodlib.*, IV, art. 6 : et *Opusc.*, III, cap. 236 et 237; et *Opusc.*, LX, cap. 19.

qu'il a souffert, qu'il est mort et a été enseveli. » Donc le corps du Christ n'a pas été, pendant sa mort, séparé de la divinité.

(Conclusion. — Dieu ne nous retirant les dons de sa grace que parce que nous l'offensons, et le Christ ayant toujours été sans péché, il n'a pu se faire que, pendant sa mort, la divinité ait été séparée de sa chair.)

Ce qui est en nous l'effet d'une grace de Dieu, ne nous est jamais retiré qu'à cause d'une faute que nous avons commise, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, XI, 29 : « Les dons de Dieu et sa vocation sont sans repentir. » D'un autre côté, la grace d'union qui a eu pour effet d'unir la divinité à la chair dans la personne du Christ, a été plus grande que la grace de l'adoption, en vertu de laquelle les autres créatures sont sanctifiées; et de plus, elle est plus permanente de sa nature même : car la première a pour but l'union personnelle, tandis que l'autre a pour objet l'union qui s'opère par l'amour. Or nous voyons que la grace d'adoption ne se perd jamais que par l'effet du péché. Et comme il n'y a pas eu de péché dans le Christ, il s'ensuit que l'union de la divinité avec sa chair n'a jamais pu être détruite. De même donc qu'avant la mort du Christ, sa chair a été unie au Verbe de Dieu personnellement et hypostatiquement, de même elle lui est restée unie après sa mort, de telle sorte que l'hypostase du Verbe de Dieu et du corps du Christ n'a pas cessé alors d'être la même, comme le dit saint Jean Damascène, *De orth. fid.*, III, 27.

Je réponds aux arguments : 1° L'abandon dont se plaint le Sauveur ne doit pas s'entendre en ce sens que l'union hypostatique dût cesser en lui; il signifie que Dieu le Père l'a livré à la passion. Ainsi, le mot *abandonner* signifie simplement ici *ne pas protéger contre la persécution dont on est l'objet.* Ou bien, selon l'interprétation de saint Augustin, *Epist.*, CXX, 6 (1), le Christ faisoit allusion à sa prière du jardin

(1) C'est bien là une lettre du saint docteur; mais parfois, à raison de son étendue, on la

---

passus, mortuus et sepultus. » Ergo corpus Christi non fuit in morte à divinitate separatum.

(Conclusio. — Cùm donum quod per gratiam Dei conceditur, absque culpa non revocetur, et nulla in Christo fuerit culpa, fieri non potuit ut in illius morte aliquo modo divinitas à carne separaretur.)

Respondeo dicendum, quòd illud quod per gratiam Dei conceditur, nunquam absque culpa revocatur; unde dicitur *Rom.*, XI, quòd « sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio. » Multò autem major est gratia unionis, per quam divinitas unita est carni Christi in persona, quàm gratia adoptionis, per quam alii sanctificantur; et etiam magis permanens ex sui ratione; quia hæc gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quamdam unionem affectualem. Tamen videmus quòd gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quòd solveretur unio divinitatis à carne ipsius; et ideo, sicut ante mortem caro Christi unita fuit secundùm personam et hypostasim Verbo Dei, ita et remansit unita post mortem, ut scilicet non esset alia hypostasis Verbi Dei et carnis Christi post mortem, ut Damascenus dicit in III. lib. (cap. 27).

Ad primum ergo dicendum, quòd derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis, sed ad hoc quòd Deus Pater eum exposuit passioni. Unde *derelinquere* ibi non est aliud quam non protegere à persequentibus. Vel dicit se derelictum, quantum ad illam orationem qua dixerat, « Pater, si fieri po-

des olives, « Mon Père, si cela est possible, que ce calice s'éloigne de moi. »

2° Il est dit que le Verbe de Dieu a été uni à la chair par l'intermédiaire de l'ame, en ce sens que c'est par l'ame que la chair appartient à la nature humaine qu'entendoit prendre le Fils de Dieu, et non point dans le sens que l'ame fût une sorte de milieu rattachant le Verbe et la chair. D'ailleurs, l'ame fait encore que la chair appartient à la nature humaine, même après qu'elle en a été séparée, en ce que, d'après la volonté de Dieu, la chair conserve, même dans la mort, le sceau dont il l'a marquée pour la résurrection. Voilà pourquoi la mort n'a pas détruit dans le Christ l'union de la divinité avec son corps.

3° L'ame a la vertu de vivifier formellement; et c'est pourquoi, dès qu'elle est présente et unie formellement au corps, il est nécessaire que celui-ci soit vivant. Mais la divinité n'est pas cause formelle de la vie, parce qu'elle ne peut pas être la forme du corps; elle n'en est que cause efficiente. Et voilà pourquoi la divinité peut rester unie au corps, sans qu'il soit nécessaire que celui-ci soit vivant. Dieu agissant volontairement et non par nécessité.

ARTICLE III.

Pendant la mort du Christ, la divinité a-t-elle été séparée de son ame?

Il paroît que dans la mort du Christ, la divinité a été séparée de son ame. 1° Il a dit lui-même, *Joan.*, X, 18 : « Personne ne me ravit l'ame; c'est de moi-même que je la quitte et que je la reprends. » Or il ne pa-

désigne comme un traité, sous le titre qui lui est donné dans le texte, *De la grace du nouveau Testament*. Saint Augustin donne en cet endroit deux interprétations du texte objecté : celle qu'adopte ici notre maître, et d'après laquelle cet abandon de Dieu s'entend des tourments et de la mort du Fils de l'homme; puis, celle qui prête cette parole au Christ en tant qu'il s'identifie avec l'Eglise, son corps mystique, dont il déplore les douleurs et les infirmités.

---

test, transeat à me calix iste; » ut Augustinus exponit in lib. *De Gratia novi Testamenti*.

Ad secundum dicendum, quòd Verbum Dei dicitur unitum carni mediante anima, in quantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam Filius Dei assumere intendebat, non autem ita quòd anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab anima quòd pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea; in quantum scilicet in carne mortua remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem.

Ad tertium dicendum, quòd anima habet vim vivificandi formaliter; et ideo, ea præsente et unita formaliter, necesse est corpus esse vivum. Divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effectivè; non enim potest esse corporis forma. Et ideo non est necesse quòd, manente unione divinitatis ad carnem, caro sit viva; quia Deus non ex necessitate agit, sed ex voluntate.

ARTICULUS III.

Utrùm in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab anima.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab anima. Dicit enim Dominus *Joann.*, X : « Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam à meipso, et potestatem habeo ite-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 21, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2; et *Quodlib.*, II, art. 1; et *Opusc.*, III, cap. 236; et *Opusc.*, LX, cap. 19; et in *Psalm.* XXI, col. 2.

roît pas que le corps puisse quitter l'ame, en la séparant de lui, puisque l'ame n'est point soumise à la puissance du corps et que c'est plutôt le contraire. Le Christ n'a donc pu quitter son ame ou la séparer de lui, ce qui revient au même, qu'en tant qu'il étoit le Verbe de Dieu; et par conséquent son ame a été séparée de la divinité par la mort.

2° Saint Athanase dit, *De Beat. Verb.*, VI : « Anathème à celui qui ne confesse pas que l'homme tout entier auquel s'étoit uni le Fils de Dieu, est ressuscité, le troisième jour, d'entre les morts, après avoir été repris de nouveau et délivré par le Fils de Dieu lui-même. » Or l'homme n'a pu être repris tout entier, sans avoir été pendant un temps séparé tout entier du Verbe de Dieu. Et, comme l'homme, dans son intégralité, se compose d'une ame et d'un corps, il s'ensuit que le Christ a été pendant un temps séparé de la divinité, et quant au corps et quant à l'ame.

3° Le Fils de Dieu est dit vrai homme à cause de son union avec l'homme tout entier. D'où il suit que, si, l'union de l'ame et du corps ayant été détruite par la mort, le Verbe de Dieu est resté uni à l'ame, on pourroit dire aussi que le Fils de Dieu est vraie ame. Or cela n'est pas, puisque, l'ame étant la forme du corps, il s'ensuivroit que le Verbe a été la forme du corps du Christ, ce qui est impossible. Donc, quand le Christ est mort, le Verbe a été séparé de son ame.

4° L'ame et le corps, séparés l'un de l'autre, ne font pas une seule hypostase, mais deux. Si donc le Verbe de Dieu est resté uni et au corps et à l'ame du Christ, après qu'ils ont été séparés l'un de l'autre par la mort du Christ lui-même, il semble résulter de là que le Verbe de Dieu a formé deux hypostases, ce qui est impossible. Donc l'ame du Christ, après sa mort, n'est pas restée unie au Verbe.

---

rum sumendi eam. » Non autem videtur quòd corpus animam ponere possit, eam à se separando; quia anima non subjicitur potestati corporis, sed potiùs è converso; et sic videtur quòd Christo, secundùm quòd est Verbum Dei, conveniat animam suam ponere. Hoc autem est eam separare. Ergo per mortem anima ejus à divinita e separata est.

2. Præterea, Athanasius dicit : « Maledictus qui totum hominem quem assumpsit Dei Filius denuò assumptum vel liberatum, tertia die, à mortuis resurrexisse non confitetur. » Sed non potuit totus homo denuò assumi, nisi aliquando fuerit totus homo à Verbo Dei separatus. Totus autem homo componitur ex anima et corpore. Ergo aliquando fuit facta separatio divinitatis et à corpore et ab anima.

3. Præterea, propter unionem ad totum hominem Filius Dei verè dicitur homo. Si ergo, soluta unione animæ et corporis per mortem, Verbum Dei remansit unitum animæ, sequeretur quòd verè dici potuisset Filium Dei esse animam. Hoc autem est falsum; quia, cùm anima sit forma corporis, sequeretur quòd Verbum Dei fuerit corporis forma, quod est impossibile. Ergo in morte Christi anima fuit à Verbo Dei separata.

4. Præterea, anima et corpus, ab invicem separata, non sunt una hypostasis, sed duæ. Si igitur Verbum Dei remansit unitum tam corpori, quam animæ Christi, separatis eis ab invicem per mortem Christi, videtur sequi quòd Verbum Dei, durante morte Christi, fuerit duæ hypostases quod est inconveniens (1). Non ergo post mortem Christi remansit anima Verbo unita.

(1) Imò plusquam inconveniens, cùm et blasphemum dici possit; sed sæpè S. Thomas *inconveniens* vocat quod non solùm est alienum à ratione, sed à fide. Nec magis quidquam inconveniens quàm quod fidei contrarium.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Jean Damascène, *De orth. fid.*, III, 27 : « Le Christ est véritablement mort comme homme, et son ame sainte a été séparée de son corps très-pur ; néanmoins la divinité est restée inséparable de l'un et de l'autre, c'est-à-dire de l'ame et du corps. »

(Conclusion. — Puisque pendant la mort du Christ, la divinité n'a pas été séparée de son corps, à plus forte raison n'a-t-elle pas été séparée de son ame.)

L'ame a été unie au Verbe de Dieu plus immédiatement que le corps, avec une sorte de priorité, puisque l'union du corps avec le Verbe n'a lieu que par l'intermédiaire de l'ame, ainsi que nous l'avons dit, quest. VI, art. 1. Par conséquent, puisque le Verbe de Dieu n'a pas été séparé du corps du Christ pendant sa mort, encore moins a-t-il été séparé de l'ame. Aussi, de même que par cette parole du symbole, *il a été enseveli*, on affirme du Fils de Dieu une chose qui étoit particulière au corps, séparé de l'ame, de même, on dit de lui qu'il est descendu aux enfers, parce que l'ame y est descendue, après qu'elle a été séparée du corps (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin expliquant ce passage de saint Jean, *in Joannem*, tract. XLVII, se pose cette question : « Puisque le Christ est à la fois Verbe, ame et chair, à quel titre a-t-il quitté l'ame? Est-ce comme Verbe, ou comme ame, ou bien encore comme chair ? » Et il répond : « Si nous disons que c'est le Verbe qui a quitté l'ame, il s'ensuit que cette ame a été pendant un temps séparée du Verbe, ce qui est faux : la mort, en effet, a bien séparé le corps de l'ame; mais,

(1) Tous les symboles catholiques, celui de Constantinople ou de Nicée, aussi bien que celui des apôtres, donnent lieu à la même induction, renferment clairement la même vérité. Aussi la doctrine enseignée dans cet article et le précédent, à savoir que la divinité de Jésus-Christ ne fut séparée ni de son ame ni de son corps pendant les trois jours que celui-ci passa dans le sépulcre, fait partie de l'enseignement élémentaire de la Religion, est formellement consignée dans le catéchisme. Le théologien nous la montre ici sous un point de vue plus élevé, la discute et l'établit d'une manière scientifique, cite à l'appui le témoignage des Pères, celui de saint Augustin en particulier, comme on va le voir dans la réponse au premier argu-

---

Sed contra est, quod dicit Damascenus in III. lib. (cap. 27) : « Et Christus mortuus est ut homo, et sancta ejus anima ab incontaminato divisa est corpore ; divinitas tamen inseparabilis ab utrisque permansit, ab anima dico et corpore. »

(Conclusio. — Cùm non fuerit in morte Christi divinitas à corpore separata, multò minùs fuit ab anima separata.)

Respondeo dicendum, quòd anima unita est Verbo Dei immediatiùs et per priùs quam corpus, cum corpus unitum sit Verbo Dei mediante anima, ut suprà dictum est. Cum ergo Verbum Dei non sit separatum in morte à corpore, multò minùs separatum est ab anima. Unde, sicut de Filio Dei prædicatur id quod convenit corpori ab anima separato, scilicet *esse sepultum*, ita de eo in Symbolo dicitur quòd « descendit ad inferos, » quia anima ejus à corpore separata ad inferos descendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus (Tract. XLVII), exponens illud verbum *Joann.*, inquirit, cùm Christus sit Verbum, anima et caro, « utrùm ex eo quòd est Verbum ponat animam, an ex eo quòd est anima, an iterum ex eo quòd est caro. » Et dicit : quòd « si dixerimus quòd Verbum Dei animam posuit, sequitur quòd aliquando anima illa separata est à Verbo, quod est falsum ; mors enim

que l'ame ait été séparée du Verbe, c'est ce que nous n'admettons point. Dirons-nous que c'est l'ame qui a quitté l'ame? Mais alors l'ame aura été séparée d'elle-même, ce qui est absurde. Reste donc que c'est la chair qui a quitté l'ame, comme elle l'a reprise ensuite, non point par sa vertu, mais par la vertu du Verbe qui habitoit en elle. » Et en effet, il a été dit dans l'article précédent que la divinité du Verbe n'a pas été séparée de la chair parla mort.

2° En parlant ainsi, saint Athanase n'a pas entendu que l'homme ait été repris tout entier, c'est-à-dire dans toutes ses parties, de telle sorte que le Verbe de Dieu eût quitté par l'effet de sa mort toutes les parties de la nature humaine; il a voulu dire que la totalité de la nature qu'avoit prise le Verbe de Dieu, a été réintégrée dans la résurrection par le rétablissement de l'union de l'ame et du corps.

3° L'on ne dit pas du Verbe de Dieu, parce qu'il est uni à la nature humaine, qu'il est nature humaine, mais on dit à cause de cette union qu'il est homme. Or l'ame et le corps sont les parties essentielles de la nature humaine. Par conséquent, de l'union du Verbe avec l'une et l'autre de ces deux parties, il ne suit pas que le Verbe soit l'ame ou le corps, mais seulement qu'il a une ame ou un corps.

4° Comme le dit saint Jean Damascène, *Orth. fid.*, III, 27, « lorsque à la mort du Christ, son ame a été séparée de son corps, il n'y a pas eu une hypostase divisée en deux hypostases; car le corps et l'ame du Christ ont eu, dès le commencement, une seule et même existence dans l'hypostase du Verbe; et, après que la mort a eu séparé ces deux substances, chacune d'elles est restée ayant la seule hypostase du Verbe. Ainsi la seule hypostase du Verbe a été l'hypostase du Verbe lui-même, de l'ame et

ment; et nous fait voir ainsi ce qu'il y a de rationnel et de profond dans la foi des simples fidèles.

---

corpus ab anima separavit, à Verbo autem animam separatam esse non dico. Si verò dixerimus quòd ipsa se anima ponat, sequitur quòd anima ipsa à se separata sit; quod est absurdum. » Relinquitur ergo quòd « ipsa caro animam suam ponit, et iterum eam sumit, non potestate sua, sed potestate Verbi inhabitantis carnem; » quia, sicut suprà dictum est, per mortem non est separata divinitas Verbi à carne.

Ad secundum dicendum, quòd in verbis illis Athanasius non intellexit quòd totus homo denuò sit assumptus, id est, omnes partes ejus, quasi Verbum Dei partes humanæ naturæ deposuerit per mortem; sed quòd iterato totalitas naturæ assumptæ sit in resurrectione reintegrata per iteratam unionem animæ et corporis.

Ad tertium dicendum, quòd Verbum Dei propter unionem *humanæ* naturæ non dicitur *humana natura*, sed dicitur *homo*, quod est habens *humanam naturam*. Anima autem et corpus sunt partes essentiales humanæ naturæ. Unde propter unionem Verbi ad utrumque eorum non sequitur quòd Verbum Dei sit anima vel corpus, sed quòd sit habens animam vel corpus.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Damascenus dicit, « in morte Christi est separata anima à carne, non est una hypostasis in duas hypostases divisa. Nam et corpus et anima Christi secundùm idem, ex principio, in Verbi hypostasi habuerunt existentiam; et in morte invicem divisa, singulum eorum mansit, unam hypostasim Verbi habens. Quare una Verbi hypostasis Verbi et animæ et corporis extitit hypostasis; numquam enim, neque anima, neque corpus, propriam habuerunt hy-

du corps; et jamais, ni l'ame, ni le corps n'ont eu une hypostase propre, indépendamment de celle du Verbe, qui a toujours été une et jamais deux. »

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il été homme pendant les trois jours de sa mort?

Il paroît que le Christ a été homme durant les trois jours de sa mort. 1° Saint Augustin dit, *De Trinitate*, lib. I, 13 : « Telle a été l'union du Verbe avec la nature humaine, que Dieu est devenu homme et que l'homme est devenu Dieu. » Or cette union n'a pas cessé d'exister pendant la mort du Christ. Donc le Christ n'a pas cessé d'être homme pendant sa mort.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, IX, 4 : « Tout homme est son propre intellect. » Et, en effet, quand nous invoquons l'ame de Pierre, nous lui disons, quoiqu'il soit mort : « Saint Pierre, priez pour nous. » Or, le Fils de Dieu, après sa mort, n'a pas été séparé de son ame intellective. Donc il a été homme durant les trois jours de sa mort.

3° Tout prêtre est homme. Or le Christ a été prêtre pendant qu'il est resté dans la mort; car autrement le Psalmiste n'auroit pas pu dire : « Vous êtes prêtre à jamais. » Le Christ a donc été homme pendant les trois jours de sa mort.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Otez ce qui est plus élevé, vous ôtez par là même ce qui l'est moins. Or être vivant et animé est plus élevé qu'être animal et homme; car tout animal est une substance sensible animée. Or, durant les trois jours de la mort du Christ, son corps n'a été ni vivant ni animé. Donc il n'a pas été homme pendant ces trois jours.

(Conclusion. — Puisque c'est un article de foi, que le Christ est vérita-

---

postasim, præter Verbi hypostasim. Una enim semper Verbi hypostasis et nunquam duæ. »

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus in triduo mortis fuerit homo.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus in triduo mortis fuerit homo. Dicit enim Augustinus in I. *De Trinit.* (cap. 13) : « Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum. » Sed illa susceptio non cessavit per mortem. Ergo videtur quòd per mortem non desierit esse homo.

2. Præterea, Philosophus dicit in IX. *Ethicor.* (cap. 4), quòd « unusquisque homo est suus intellectus; » unde et post mortem, animam Petri alloquentes, dicimus : « Sancte Petre, ora pro nobis. » Sed post mortem, Filius Dei non fuit separatus ab anima intellectuali. Ergo in illo triduo Filius Dei fuit homo.

3. Præterea, omnis sacerdos est homo. Sed in illo triduo mortis, Christus fuit sacerdos; aliter enim non verum esset quod dicitur in *Psalm.* CIX : « Tu es sacerdos in æternum. » Ergo Christus in illo triduo fuit homo.

Sed contra; remoto superiori, removetur inferius. Sed vivum sive animatum est superius ad animal et ad hominem; nam animal est substantia animata sensibilis. Sed in illo triduo mortis corpus Christi non fuit vivum, neque animatum. Ergo non fuit homo.

(Conclusio. — Cùm Christum verè fuisse

(1) De his etiam in III. *Sent.*, dist. 22, qu. 1, art. 1; et *Quodlib.*, II, art. 1; et *Quodlib.*, III, art. 4; et *Quodlib.*, IV, art. 1; et *Opusc.*, III, cap. 236; et *Opusc.*, LX, cap. 20.

blement mort, c'est une hérésie de dire qu'il a été homme pendant les trois jours de sa mort.)

C'est un article de foi, que le Christ est véritablement mort. Par conséquent, toute proposition tendant à détruire la réalité de la mort du Christ est une erreur contraire à la foi. Aussi est-il dit, *Epist. Cyril. concil. Ephes.*, III. part., I, 26 : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert dans sa chair, qu'il a été crucifié dans sa chair et qu'il est mort dans sa chair, qu'il soit anathème (1). » Or, pour qu'un homme ou un animal soit réellement mort, il est nécessaire qu'il cesse par l'effet de la mort d'être homme ou animal; car la mort de l'homme ou de l'animal provient de la séparation de l'ame, qui complète la nature de l'animal ou de l'homme. C'est pourquoi dire que le Christ a été homme pendant les trois jours de sa mort, c'est simplement et absolument parlant, une erreur; mais on peut dire très-bien que le Christ a été pendant ce temps un homme mort. Il y en a cependant qui ont écrit que le Christ a été homme pendant les trois jours de sa sépulture. Ainsi Hugues de Saint-Victor a avancé cette erreur, II. *De sacram.*, I. part., 11; mais elle étoit une conséquence de son opinion sur l'essence de l'homme : car, d'après lui, l'homme c'est l'ame; ce qui est faux, comme nous l'avons montré, I part., quest. LXXV, art. 4. Le Maître des Sentences a écrit également, dist. 22, lib. III, que le Christ a été homme pendant les trois jours de sa mort; mais c'est encore une opinion philosophique qui l'a conduit à cette erreur; car il enseignoit que l'union de l'ame et du corps n'est pas de l'essence de l'homme, et qu'il suffit pour être homme d'avoir une ame humaine et un corps, n'importe que ces deux substances soient

(1) Ce passage est extrait d'une lettre que saint Cyrille écrivit, de concert avec le synode d'Alexandrie, à l'infidèle Nestorius, pour réfuter ses erreurs et le ramener à la saine doctrine. Ces mêmes expressions sont consacrées dans le dernier des douze anathèmes formulés par le même saint docteur et solennellement prononcés au concile d'Ephèse contre les funestes enseignements du nouvel hérésiarque.

---

mortuum sit articulus fidei, eum in triduo mortis fuisse hominem asserere, hæreticum est.)

Respondeo dicendum, quòd Christum verè fuisse mortuum est articulus fidei. Unde, asserere omne illud per quod tollitur veritas mortis Christi est error contra fidem. Propter quòd, in *Epist. Synodali* Cyrilli dicitur : « Si quis non confitetur Dei verbum passum carne, crucifixum carne, et quod mortem gustavit carne, anathema sit. » Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis quòd per mortem desinat esse homo vel animal; mors enim hominis vel animalis, provenit ex separatione animæ, quæ complet rationem animalis, vel hominis. Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolutè loquendo, erroneum est. Potest tamen dici quòd Christus in triduo fuit homo mortuus. Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide : sicut Hugo de Sancto Victore, qui ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, qua dicebat animam esse hominem; quòd tamen est falsum, ut in I. parte ostensum est (qu. 75, art. 4). Magister etiam *Sent.*, in XXII, dist. III. lib., posuit quòd Christus in triduo mortuis fuit homo alia ratione; quia credidit quòd unio animæ et carnis non esset de ratione hominis, sed sufficeret ad hoc quòd aliquid sit homo, quòd habeat animam humanam et corpus, sive conjuncta, sive non conjuncta; quod etiam patet esse falsum ex his quæ in I. parte dicta

unies ou séparés ; ce qui est également faux, ainsi qu'il a été démontré, I part., *loco cit.* (1), et d'après ce que nous avons dit touchant le mode de l'union, quest. II, art. 5.

Je réponds aux arguments : 1° Le Verbe de Dieu a pris une ame et un corps unis; et c'est l'union de ces deux substances prises par le Verbe qui a fait Dieu homme, et l'homme Dieu. Or le Verbe n'a pas cessé d'avoir ce corps et cette ame, quoique ce corps et cette ame aient cessé d'être unis.

2° Il est dit que l'homme est son intellect, non pas en ce sens que l'intellect soit l'homme tout entier, mais parce qu'il en est la partie principale et que de lui relève comme de son principe la vie tout entière de l'homme. C'est ainsi qu'on dit du gouverneur d'une cité qu'il est toute la cité, parce qu'il dirige tout ce qui s'y fait.

3° L'homme peut être prêtre, parce qu'il a une ame, et que c'est dans son ame que le caractère de l'ordre est imprimé. Par conséquent, l'homme ne peut perdre par la mort son caractère sacerdotal, et encore moins le Christ, qui est le principe du sacerdoce.

ARTICLE V.

Le corps du Christ a-t-il été numériquement le même dans la vie et dans la mort?

Il paroît que le corps du Christ dans la vie et dans la mort n'a pas été numériquement le même. 1° Le Christ est réellement mort comme meurent les autres hommes. Or, le corps d'un autre homme quelconque n'est pas absolument et numériquement le même dans la vie et dans la mort, puisqu'il y a là une différence essentielle. Donc le corps du Christ n'a pas été non plus absolument et numériquement le même dans ces deux états.

(1) Nous voyons ici, dans le domaine de la théologie pure, une application des principes philosophiques établis et développés dans la première partie de la *Somme*, sur la constitution

---

sunt (qu. 75, art. 4), et ex his quæ suprà dicta sunt (qu. 2, art 5), circa modum unionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Verbum Dei suscepit animam et carnem unitam; et ideo illa susceptio fecit Deum hominem, et hominem Deum. Non autem cessavit illa susceptio per separationem Verbi ab anima vel à carne; cessavit tamen unio carnis et animæ.

Ad secundum dicendum, quòd homo dicitur esse *suus intellectus*, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter consistit tota dispositio hominis; sicut si rector civitatis dicatur tota civitas, quia in eo consistit tota dispositio civitatis.

Ad tertium dicendum, quòd esse sacerdotem convenit homini, ratione animæ, in qua est ordinis character. Unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem, et multò minùs Christus, qui est totius sacerdotii origo.

ARTICULUS V.

Utrùm fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui. Christus enim verè mortuus fuit, sicut et alii homines moriuntur. Sed corpus cujuscumque alterius hominis non est simpliciter idem numero mortuum et vivum, quia differunt essentiali differentiâ. Ergo neque corpus Christi est simpliciter idem numero mortuum et vivum.

(1) De his etiam *Quodlib.*, II, art. 1; et *Quodl.*, III, art. 4, ad 1; et *Quodl.*, IV, art. 5.

2° Le Philosophe dit, *Metaph.*, V, 12 : « Les choses qui diffèrent d'espèce, diffèrent aussi numériquement. » Or, le corps du Christ dans la mort diffère par l'espèce, de son corps vivant; car l'œil ou la chair d'un mort ne sont ainsi nommés que par analogie, *De anima*, II, et *Metaph.*, VII. Donc le corps du Christ ne fut pas simplement et numériquement le même dans la vie et dans la mort.

3° La mort est une sorte de corruption ou de destruction. Or une chose qui se détruit dans sa substance, quand une fois cette destruction est accomplie, n'existe déjà plus ; car la destruction ou la corruption est un mouvement qui va de l'être au non-être. Donc le corps du Christ ne demeura plus numériquemeut le même après sa mort, la mort étant une corruption ou une destruction substantielle.

Mais saint Athanase dit ainsi le contraire dans une lettre à Epictète : «Le corps du Christ, dans la circoncision, et plus tard quand il marchoit, mangeoit ou travailloit, et enfin quand il fut attaché à la croix, étoit uni au Verbe divin, impassible et incorporel ; et ce qu'il étoit alors, il l'a été dans le sépulcre. » Or c'est le corps vivant du Christ qui a été circoncis et attaché à la croix ; et c'est son corps mort qui a été renfermé dans le sépulcre. Donc ce corps a été le même dans la vie et dans la mort.

(Conclusion. — Le corps du Christ ayant eu le même suppôt, à savoir le Verbe divin, dans la vie et dans la mort, il fut numériquement le même dans ces deux états ; ce qui ne s'applique pas néanmoins à la totalité de ce corps.)

Le mot *simplement*, dans une proposition, peut s'entendre de deux

intime de l'être humain. L'homme n'est pas l'ame toute seule, comme l'avoit insinué Platon, comme l'ont toujours prétendu les disciples de cet illustre philosophe. Hugues de Saint-Victor étoit de ce nombre, ainsi que l'avoit été saint Augustin. Il n'est donc pas étonnant que notre maître repousse les idées de ce docteur, en sauvegardant encore une fois la vraie notion de l'homme.

---

2. Præterea, secundùm Philosophum in V. *Metaph.* (1), «quæcumque sunt diversa specie, sunt etiam diversa numero.» Sed corpus Christi vivum et mortuum fuit diversum specie; quia non dicitur oculus aut caro mortui nisi æquivocè, ut patet per Philosophum in II. *De anima*, et VII. *Metaphys.* Ergo corpus Christi non fuit simpliciter idem numero vivum et mortuum.

3. Præterea, mors est corruptio quædam. Sed illud quod corrumpitur corruptione substantiali, postquam corruptum est, jam non est, quia corruptio est mutatio ab *esse* ad *non esse*. Corpus ergo Christi postquam mortuum fuit, non remansit idem numero, cùm mors sit substantialis corruptio.

Sed contra est, quod Athanasius dicit, *Epist. ad Epictetum :* « Incircumciso corpore, et portato, et manducante, et laborante, et in ligno affixo, erat impassibile et incorporeum Dei Verbum ; hoc erat in sepulchro positum. » Sed corpus Christi vivum fuit circumcisum et in ligno affixum ; corpus autem Christi mortuum fuit positum sepulchro. Ergo hoc idem corpus, quod fuit vivum, fuit etiam mortuum.

(Conclusio. — Cùm corporis Christi vivi et mortui fuerit idem numero suppositum, divinum scilicet, idem numero simpliciter fuit, vivum et mortuum ; non fuit autem idem numero totaliter.)

Respondeo dicendum, quòd hoc quod dico, *simpliciter*, potest accipi dupliciter : Uno modo

(1) Colligitur ex text. 12, per oppositum, ubi dicitur quòd *quæcumque numero unum, sunt etiam unum specie.*

manières : simplement peut signifier *absolument ;* on dit d'une chose qu'elle est simplement telle, quand elle ne dépend d'aucune condition, *Topic.*, 2. C'est de cette manière que le corps du Christ fut numériquement le même dans la vie et dans la mort ; car on dit d'une chose qu'elle est simplement la même, quand elle est telle par son suppôt. Or le corps du Christ fut le même par son suppôt dans la vie et dans la mort, puisqu'il n'eut pas d'autre hypostase dans ce double état, que celle du Verbe divin, comme nous l'avons dit plus haut, art. 2. Saint Athanase ne parle pas autrement dans le passage cité. Simplement peut aussi signifier *totalement* ou *complètement ;* et dans ce sens le corps du Christ ne fut pas numériquement le même dans la vie et dans la mort, par la raison qu'il ne fut pas totalement le même, la vie étant une partie intégrante du corps humain ; car c'est là un prédicat essentiel, et non accidentel. Par conséquent, un corps dont la vie s'est retirée, ne demeure pas totalement le même. Si l'on disoit que le corps du Christ est demeuré totalement le même à sa mort, on nieroit implicitement la mort qu'il a subie ; et ce seroit là tomber dans l'hérésie des *Gaianiens* (1), mentionnée par saint Isidore, *Etim.*, cap. 5. Saint Jean Damascène, III, 28, s'exprime ainsi : « Corruption signifie deux choses : la séparation de l'ame et du corps, ou toute autre chose analogue ; et l'entière dissolution d'un corps qui se résout en ses éléments. Dire donc, que le corps du Seigneur a été incorruptible dans le premier sens avant sa résurrection, c'est une impiété ; car alors le corps du Christ n'auroit pas été de même nature que le nôtre, il ne seroit pas réellement mort, nous n'aurions pas été véritablement sauvés. Dans le second sens, le corps du Christ est demeuré incorruptible. »

(1) Hérétiques dont les erreurs se rattachent, par une filiation manifeste, aux absurdes et funestes idées émises et propagées par Eutychès. Ils firent cause commune avec les *théodosiens*, autre démembrement de la même secte. Sous l'empereur Justinien, Théodose et Gaianus furent élus évêques le même jour et d'une manière également illégitime, dans la ville d'Alexan-

---

secundùm quòd *simpliciter* idem est quod *absolutè*, sicut *simpliciter* dicitur quod nullo addito dicitur, ut Philosophus dicit (lib. II. *Topic.*, prope finem). Et hoc modo corpus Christi mortuum et vivum, simpliciter fuit idem numero ; dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi vivum et mortuum, fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim, vivum et mortuum, præter hypostasim Verbi, ut suprà dictum est (art. 2). Et hoc modo loquitur Athanasius in auctoritate inducta. Alio modo *simpliciter* idem est quod omnino vel totaliter ; et sic corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero, quia non fuit totaliter idem, cùm vita sit aliquid de essentia corporis viventis ; est enim prædicatum essentiale, non accidentale. Unde consequens est quòd corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. Si autem diceretur quòd corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quòd non esset corruptum, corruptione dico mortis ; quod est hæresis Gajanitarum, ut Isidorus dicit, et habetur in *Decretis*, XXIV, qu. 3. Et Damascenus dicit in III. lib., quòd « corruptionis nomen duo significat : uno modo, separationem animæ à corpore, et alia hujusmodi ; alio modo, perfectam dissolutionem in elementa. Ergo incorruptibile dicere corpus Domini (secundùm Julianum et Gajanum), secundùm primum corruptionis modum ante resurrectionem, est impium, quia corpus Christi non esset consubstantiale nobis, nec in veritate mortuum esset, nec secundùm veritatem salvati essemus. Secundo autem modo corpus Christi fuit incorruptum. »

Je réponds aux arguments : 1° Le corps d'un autre homme quelconque, quand une fois il est mort, ne demeure pas uni à une hypostase subsistante, comme celui du Christ. Aussi le corps de l'homme n'est-il pas simplement le même dans la mort ; il ne l'est que sous un rapport, sous le rapport de la matière, et non sous celui de la forme ; tandis que le corps du Christ demeure simplement le même à raison de l'identité du suppôt.

2° Une chose est numériquement la même par son suppôt ; elle est spécifiquement la même par sa forme. Quand donc le suppôt subsiste dans une seule nature, l'unité spécifique venant à disparoître, il faut que l'unité numérique disparoisse aussi. Mais l'hypostase du Verbe divin subsiste en deux natures. Aussi, bien que le corps du Christ ne demeure pas spécifiquement le même dans sa nature humaine, il demeure le même numériquement, à raison du suppôt divin.

3° La corruption et la mort ne sont pas des choses qui puissent affecter le Christ à raison du suppôt, qui constitue réellement l'unité ; elles ne peuvent l'affecter qu'à raison de la nature, dans laquelle seule se trouve la différence qui existe entre la mort et la vie.

ARTICLE VI.

La mort du Christ a-t-elle opéré quelque chose pour notre salut?

Il paroît que la mort du Christ n'a rien opéré pour notre salut. 1° La mort est une privation, puisqu'elle est la privation de la vie. Or une pri-

drie. L'un et l'autre étoient imbus des doctrines de l'hérésiarque que nous venons de nommer. Ils y ajoutèrent néanmoins leurs propres rêves, comme cela arrive toujours en pareille occurrence. Leurs sectateurs s'accordoient à ne reconnoître qu'une nature en Jésus-Christ ; mais les théodosiens la disoient corruptible, et les gaïaniens incorruptible.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus Christi mortuum. Et ideo corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundùm quid, quia est idem secundùm materiam, non autem idem secundùm formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter propter identitatem suppositi, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd quia idem numero dicitur aliquid secundùm suppositum, idem autem specie est idem secundùm formam, ubicumque suppositum subsistit in una sola natura, oportet quòd sublatâ unitate speciei auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis Verbi Dei subsistit in duabus naturis. Et ideo, quamvis in Christo non remaneat corpus idem secundùm speciem humanæ naturæ, remanet tamen idem numero secundùm suppositum Verbi Dei.

Ad tertium dicendum, quòd corruptio et mors non competit Christo ratione suppositi, secundùm quòd attenditur unitas; sed ratione naturæ, secundùm quam invenitur differentia mortis et vitæ.

ARTICULUS VI.

Utrùm mors Christi aliquid operata sit ad nostram salutem.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd mors Christi nihil operata sit ad nostram salutem. Mors enim est quædam privatio; est enim privatio vitæ. Sed privatio, cùm non sit res

(1) De his etiam infrà, qu. 52, art. 2, in corp.; et qu. 56, art. 1, ad 4.; et *ad Galat.*, I, ol. 4.

vation, par cela même qu'elle n'est pas une réalité, n'a point la vertu d'agir. La mort du Christ n'a donc rien pu opérer pour notre salut.

2° La passion du Christ a opéré notre salut par manière de mérite. Or la mort du Christ n'a pu opérer de cette manière; car dans la mort l'ame, qui est le principe du mérite, est séparée du corps. Donc la mort du Christ n'a rien opéré pour notre salut.

3° Une chose corporelle ne peut pas être cause spirituelle. Or la mort du Christ a été corporelle. Elle n'a donc pu être cause spirituelle de notre salut.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Trin.*, IV, 3 : « Une seule mort de notre Sauveur, » c'est-à-dire la mort corporelle, « nous a sauvé d'une double mort, » à savoir de celle de l'ame et de celle du corps.

(Conclusion. — La mort du Christ, envisagée comme privation de la vie, n'a pas opéré notre salut par mode de mérite, mais seulement à titre de cause efficiente, c'est-à-dire par la vertu de la divinité. Mais si l'on entend par ce mot de *mort* la défaillance qui mène à la mort, la mort du Christ a été cause de notre salut de la même manière que sa passion.)

L'on peut entendre la mort du Christ de deux manières : d'abord, selon qu'elle a été en voie de s'accomplir, ensuite, selon qu'elle a été accomplie de fait. La mort en voie de s'accomplir, c'est l'état de quelqu'un qui va mourir par l'effet d'une souffrance ou naturelle ou violente; et, sous ce rapport, l'on peut dire de la mort du Christ, ce que nous avons dit de sa passion. Par conséquent, envisagée de cette manière, la mort du Christ a été cause de notre salut, comme nous avons dit que sa passion l'a été, quest. XLIX. Dans la mort accomplie de fait, il y a déjà séparation du corps et de l'ame; et c'est sous ce rapport que nous envisageons ici la mort du Christ. Or, prise dans ce sens, elle n'a pu être cause de notre salut par mode de mérite, mais seulement par manière de cause efficiente, c'est-à-

---

aliqua, non habet aliquam virtutem agendi. Ergo non potuit aliquid operari ad nostram salutem.

2. Præterea, passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Sic autem non potuit operari mors Christi; nam in morte separatur anima à corpore, quæ est merendi principium. Ergo mors Christi non est operata aliquid ad nostram salutem.

3. Præterea, corporale non est causa spiritualis. Sed mors Christi fuit corporalis. Non ergo potuit esse causa spiritualis nostræ salutis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IV. *De Trinit.* (cap. 3) : « Una mors nostri Salvatoris (scilicet corporalis) duabus mortibus nostris (id est animæ et corporis) saluti fuit. »

(Conclusio. — Mors Christi, ut privatio vitæ considerata, non per modum meriti, sed solùm per modum efficientiæ, virtute scilicet divinitatis, salutem nostram operata est; sed si nomine mortis via ad interitum intelligatur, eo quo de passione dictum est modo, salutis nostræ causa fuit.)

Respondeo dicendum, quòd de morte Christi dupliciter loqui possumus : uno modo, secundùm quod est in *fieri*; alio modo, secundùm quòd est in *facto esse*. Dicitur autem mors esse in *fieri*, quando aliquis per aliquam passionem vel naturalem vel violentam tendit in mortem; et hoc modo idem est loqui de morte Christi et de passione ipsius; et ita secundùm hunc modum, mors Christi causa est salutis nostræ secundùm id quod de passione suprà dictum est (qu. 49). Sed in *facto esse* mors consideratur secundùm quòd jam facta est separatio corporis et animæ, et sic nunc loquimur de morte Christi; hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostræ per modum meriti, sed solùm

dire par la vertu de la divinité, que la mort n'a pas séparée de la chair du Christ. C'est pourquoi tout ce dont cette chair a été l'objet, même pendant qu'elle étoit séparée de l'ame, nous a été salutaire par la vertu de la divinité, qui lui étoit unie. D'un autre côté, l'effet d'une cause quelconque se considère, à proprement parler, par rapport à sa ressemblance avec la cause elle-même. Et, comme la mort est la privation ou la destruction de la vie, l'effet de la mort du Christ se considère dès-lors par rapport à la destruction des choses contraires à notre salut, à savoir, la mort de l'ame et celle du corps (1). Voilà comment l'on dit que la mort du Christ a détruit en nous, et la mort de l'ame, qui est l'effet de notre péché, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, IV, 25 : « Il a été livré, » c'est-à-dire mis à mort « pour nos péchés, » et la mort du corps, qui consiste dans la séparation de l'ame, selon cette autre parole du même Apôtre, I. *Cor.*, XV, 54 : « La mort a été absorbée par la victoire. »

Je réponds aux arguments : 1° La mort du Christ a opéré notre salut par la vertu de la divinité, unie à son corps et à son ame, et non par sa propre vertu.

2° La mort du Christ, envisagée sous le rapport du fait accompli, n'a point opéré notre salut par manière de mérite, mais elle l'a opéré par manière de cause efficiente, ainsi que nous venons de le dire.

3° La mort du Christ a été corporelle, sans doute, mais son corps étoit l'instrument de la divinité qui lui étoit unie; et, en vertu de cette union, il agissoit tout en étant mort.

(1) Dans l'ouvrage cité au commencement de la thèse, saint Augustin développe cette pensée, avec l'esprit et la grace propres à cet heureux génie. « Voyons, dit-il, comment la simple mort de Notre-Seigneur et Sauveur, Jésus-Christ, répond à notre double mort, et nous présente un admirable moyen de salut. Pour nous, et nul chrétien ne peut le révoquer en doute, nous étions morts et dans notre ame et dans notre corps : dans notre ame par le péché; dans notre corps à cause de la peine due au péché, et dès-lors à cause du péché

---

per modum efficientiæ, in quantum scilicet nec per mortem divinitas separata fuit à Christi carne. Et ideo quidquid contingit circa carnem Christi, etiam animâ separatâ, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitæ. Consideratur autem propriè alicujus causæ effectus secundùm similitudinem causæ. Unde, quia mors est quædam privatio vitæ propriæ, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quæ contrariantur nostræ saluti, quæ quidem sunt mors animæ et mors corporis. Et ideo per mortem Christi dicitur esse destructa in nobis et mors animæ, quæ est per peccatum nostrum, secundùm illud *Rom.*, IV : « Traditus est (scilicet in mortem) propter delicta nostra; » et mors corporis, quæ consistit in separatione animæ, secundùm illud I. *ad Cor.*, XV : « Absorpta est mors in victoria. »

Ad primum ergo dicendum, quòd mors Christi est operata salutem nostram ex virtute divinitatis unitæ, et non ex sola ratione mortis.

Ad secundum dicendum, quòd mors Christi secundùm quòd consideratur in *facto esse*, etsi non est ad nostram salutem operata per modum meriti, est tamen operata per modum efficientiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd mors Christi fuit quidem corporalis; sed corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitæ, operans in virtute ejus, etiam mortuum (1).

(1) Quantò fortiùs et potiori ratione, qua corpus Elisæi, de qua dicitur *Eccles.*, XLVIII, vers. 13 : *Mortuum prophetavit corpus ejus;* quia nimirum ad illius contactum in sepulcro revixit quidam cujus cadaver projectum illuc erat, ut videre est IV. *Reg.*, XIII, vers. 21.

QUESTION LI.

De la sépulture du Christ.

Nous allons parler maintenant de la sépulture du Christ.

Nous ferons quatre questions sur ce sujet : 1° Convenoit-il que le Christ fût enseveli ? 2° L'a-t-il été d'après le mode qui convenoit? 3° Son corps s'est-il corrompu dans le sépulcre? 4° Combien de temps y est-il demeuré?

ARTICLE I.

Convenoit-il que le Christ fût enseveli ?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que le Christ fût enseveli. 1° Il est écrit au sujet du Christ, *Psal.* LXXXVII : « Il est devenu comme un homme sans secours, libre parmi les morts. » Or on enferme les morts quand on les met dans un sépulcre, ce qui paroît contraire à la liberté. Il ne convenoit donc pas qu'on ensevelît le corps du Christ.

2° On ne devoit rien pratiquer à l'égard du Christ, qui ne fût salutaire pour nous. Or il semble qu'il n'importe en rien pour notre salut, que le Christ ait été enseveli. Il ne convenoit donc pas qu'il le fût.

3° Il semble répugner que Dieu soit enseveli dans la terre, lui qui est élevé au-dessus des cieux. Or ce qui convient au corps du Christ, privé de la vie, s'attribue également à Dieu à raison de l'union. Il ne convenoit donc pas que le Christ fût enseveli.

même. Or l'une et l'autre de ces deux substances dont notre être est composé, avoient besoin de remède et de résurrection.... La mort de l'ame, c'est l'impiété; la mort du corps, c'est la destruction.... Pour réparer notre double mort, le Sauveur a consacré sa mort unique et simple. Pour opérer en nous une double résurrection, il accomplit le mystère et nous pro-

---

QUÆSTIO LI.

De sepultura Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de sepultura Christi.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm conveniens fuerit Christum sepeliri. 2° De modo sepulturæ ejus. 3° Utrùm corpus ejus fuerit in sepulchro resolutum. 4° De tempore quo jacuit in sepulchro.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerit conveniens Christum sepeliri.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum sepeliri. De Christo enim dicitur in *Psal.* LXXXVII : « Factus est sicut homo sine adjutorio, inter mortuos liber. » Sed in sepulchro includuntur corpora mortuorum, quod videtur esse contrarium libertati. Ergo non videtur fuisse conveniens quòd corpus Christi sepeliretur.

2. Præterea, nihil circa Christum fieri debuit, quod non esset salutiferum nobis. Sed in nullo videtur ad salutem hominum pertinere, quòd Christus fuit sepultus. Ergo non fuit conveniens Christum sepeliri.

3. Præterea, inconveniens esse videtur quòd Deus, qui est super cœlos excelsus, in terra sepeliretur. Sed illud quod convenit corpori Christi mortuo, attribuitur Deo ratione unionis. Ergo inconveniens videtur Christum fuisse sepultum.

Mais le contraire résulte de ce que dit le Sauveur lui-même, en parlant de la femme qui avoit répandu un parfum sur sa tête, *Matth.*, XXVI, 10 : « Elle a fait une action louable; » et puis il ajoute : « Car lorsqu'elle a répandu ce parfum sur mon corps, elle l'a fait en vue de ma sépulture. »

(Conclusion. — Pour prouver qu'il étoit véritablement mort, pour nous donner l'espérance de ressusciter un jour nous-mêmes, et pour nous faire comprendre que nous devons être morts et ensevelis spirituellement par rapport au péché, le Christ a dû non-seulement mourir, mais aussi être enseveli.)

Il convenoit que le Christ fût enseveli, et cela pour trois motifs : d'abord, pour qu'il fût bien prouvé qu'il est véritablement mort; car l'on ne met pas quelqu'un dans un sépulcre, avant qu'il ne conste qu'il est réellement mort. Nous lisons, en effet, dans l'Evangile, *Marc.*, XV, que Pilate, avant de permettre qu'on ensevelît le Christ, eut soin de s'informer et de s'assurer qu'il étoit mort. Ensuite, parce que le Christ, par là même qu'il est ressuscité du tombeau, donne à tous les morts l'espoir de ressusciter par lui, selon cette parole, *Joan.*, V, 28 : « Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu; et ceux qui l'auront entendue vivront. » En troisième lieu, pour l'exemple de ceux qui, par la vertu du Christ, meurent spirituellement au péché, et qui doivent dès-lors se cacher loin du tumulte des hommes. C'est ce qui faisoit dire à l'Apôtre, *Colos.*, III, 3 : « Vous êtes morts, et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ. » Aussi, ceux qui sont baptisés et qui meurent alors au péché par la mort du Christ, sont ensevelis en quelque sorte avec lui, par l'immersion sacramentelle, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, VI, 4 :

pose l'exemple de sa résurrection unique. Certes il n'étoit ni pécheur ni impie, de telle sorte qu'il lui fût nécessaire, comme s'il étoit mort spirituellement, d'être renouvelé quant à l'homme intérieur, et de revenir par la pénitence à la vie de la justice. Non; revêtu d'une chair mortelle, c'est en elle seule qu'il est mort et ressuscité, mais pour nous rendre la double vie que nous avions perdue. »

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XXVI, de muliere quæ eum inunxerat : « Opus bonum operata est in me; » et postea subditur : « Mittens enim hoc unguentum in corpus meum, ad sepeliendum me fecit. »

(Conclusio. — Conveniens fuit ad comprobandam Christi veram mortem, et ut spes resurgendi mortuis daretur, et spiritualis mortis et sepulturæ peccatorum fieret hominibus exemplum, ut Christus non modò moreretur, sed ut etiam sepeliretur.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit Christum sepeliri : Primò quidem, ad comprobandum veritatem mortis; non enim in sepulchro aliquis ponitur, nisi quando jam de veritate mortis constat. Unde *Marc.*, XV, legitur quòd Pilatus, antequam concederet Christum sepeliri, diligenti inquisitione cognovit eum mortuum esse. Secundò, quia per hoc quòd Christus de sepulchro resurrexit, datur spes resurgendi per ipsum his qui sunt in sepulchro, secundùm illud *Joan.*, V : « Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et qui audierint, vivent. » Tertiò, ad exemplum eorum qui per mortem Christi spiritualiter moriuntur peccatis, qui scilicet absconduntur à conturbatione hominum; unde dicitur *Coloss.*, III : « Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo; » unde et baptizati, qui per mortem Christi moriuntur peccatis, quasi consepeliuntur Christo per immersionem, secundùm illud *Rom.*, VI : « Consepulti su-

« Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême pour mourir au péché (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ enseveli montre qu'il a été libre entre les morts, en ce qu'on n'a pu l'empêcher de sortir, par la résurrection, du tombeau où il avoit été renfermé.

2° Comme la mort du Christ a opéré notre salut à titre de cause efficiente, de même aussi sa sépulture. Aussi, au sujet de ces paroles de la Glose, *Sup. Matth. : Nous ressuscitons parce que le Christ a été enseveli*, et, *Sup. Is. : Il donnera les impies pour le prix de sa sépulture*, saint Jérôme dit : « Il donnera à Dieu son Père des nations qui vivoient dans l'impiété, parce qu'il les a conquises par sa mort et par sa sépulture. »

3° Comme on le voit dans un des discours prononcés au concile d'Ephèse, *part.* III, 9, « Aucune des choses qui servent au salut des hommes ne fait injure à Dieu ; car elles ne montrent pas qu'il est passible, mais clément. » Et dans un autre, *Ibid.*, 9, on trouve ces paroles : « Dieu ne tient pour injurieux rien de ce qui peut être pour l'homme une occasion de salut. Pourquoi, d'ailleurs, iriez-vous avilir à vos propres yeux la nature divine, au point de croire qu'elle puisse jamais admettre quelque chose d'injurieux pour elle? »

ARTICLE II.

Le Christ a-t-il été enseveli selon le mode qui convenoit?

Il paroît que le Christ n'a pas été enseveli d'une manière convenable. 1° Sa sépulture répond à sa mort. Or, il a souffert la mort la plus ignomi-

(1) On trouve admirablement résumés dans ce corps d'article, les motifs pour lesquels notre divin Sauveur a voulu que son corps fût mis dans le tombeau, sans permettre toutefois qu'il en éprouvât la corruption, ce dont nous allons voir la raison un peu plus loin. Tout ce que les Pères de l'Eglise, les commentateurs des Livres saints et un si grand nombre d'auteurs

---

mus cum Christo per baptismum in mortem. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus sepultus se inter mortuos liberum fuisse ostendit, in hoc quòd per inclusionem sepulchri non potuit impdiri quin ab eo resurgendo exiverit.

Ad secundum dicendum, quòd sicut mors Christi efficienter operata est nostram salutem, ita etiam et ejus sepultura ; unde Hieronymus dicit *super Matth. :* « Sepulturâ Christi resurgimus. » Et *Isai.*, LIII, super illud : « Dabit impios pro sepultura, » dicit Glossa : « Id est gentes quæ sine pietate erant, Deo Patri dabit, quia mortuus et sepultus eos acquisivit. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur in quodam sermone (1) Concilii Ephesini, « nihil horum quæ salvant homines, injuriam Deo facit, quæ ostendunt eum non-possibilem, sed clementem. » Et in alio sermone ejusdem Concilii legitur : « Nihil putat injuriam Deus, quod est occasio salutis hominibus ; tu quidem non ita vilem Dei naturam arbitraberis, tanquam quæ aliquando subjecta possit esse injuriis. »

ARTICULUS II.

Utrùm convenienti modo Christus fuerit sepultus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non convenienti modo Christus fuerit sepultus. Sepultura enim ejus respondet morti ipsius. Sed Christus fuit passus mortem abjectissimam,

(1) Putà in primo ex duobus quos de Natali Christi Theodorus Ancyranus habuit, et qui ambo in concilio recensentur ; sicut et ex altero desumptum est quod hic proximè subjungitur.

nieuse, d'après cette parole, *Sap.*, II, 20 : « Condamnons-le à la mort la plus honteuse. » Il ne convenoit donc pas qu'il eût une sépulture honorable, c'est-à-dire qu'il fût enseveli par de grands personnages, tels que Joseph d'Arimathie, qui étoit « un noble décurion, » *Marc.*, XV, et Nicodème, « un des princes des Juifs, » *Joann.*, III.

2° On n'a rien dû faire à l'égard du Christ qui pût autoriser le superflu. Or l'on voit du superflu dans ce que fit Nicodème, lorsque, selon le récit de saint Jean, XIX, « Il vint avec cent livres environ de myrrhe et d'aloès, » pour ensevelir le Christ; et surtout si l'on observe qu'une femme avoit déjà embaumé son corps en vue de sa sépulture, ainsi que le rapporte saint Marc, XIV. Il ne convenoit donc pas qu'on fît de tels frais pour ensevelir le Christ.

4° Une chose qui est en désaccord avec elle-même ne peut pas être convenable. Or, d'un côté, la sépulture du Christ a été toute simple; ainsi Joseph, d'après le récit évangélique, *Matth.*, XXVII, 59, « Enveloppa le corps de Jésus dans un suaire blanc, » et non comme l'observe saint Jérôme, dans une étoffe d'or ou de soie, enrichie de pierreries; et, d'un autre côté, les aromates qu'on met dans son tombeau accusent le luxe et la recherche. Le Christ n'a donc pas été enseveli d'après un mode convenable.

4° Saint Paul dit, *Rom.*, XV, 4 : « Tout ce qui a été écrit, » et surtout quand il s'agit du Christ, « a été écrit pour notre enseignement. » Or les Evangélistes ont écrit, au sujet de la sépulture du Christ, des choses qui paroissent ne se rapporter en rien à notre enseignement; par exemple, qu'il a été enseveli dans un jardin, qu'il a été mis dans un tombeau qui

ascétiques ont dit sur la sépulture du Christ, est en substance dans les quatre articles de cette question. Pas un point de vue réellement utile et vrai qui n'y soit signalé ; pas une application instructive ou édifiante qui ne soit indiquée par notre saint auteur.

---

secundùm illud *Sap.*, II : « Morte turpissimâ condemnemus eum. » Ergo inconveniens videtur esse quòd Christo exhibita fuit honorabilis sepultura, in quantum à magnatibus fuit tumulatus, scilicet à Joseph ab Arimathia, qui erat « nobilis decurio, » ut habetur *Marc.*, XV, et à Nicodemo, qui erat « princeps Judæorum, » ut habetur *Joan.*, III et XIX.

2. Præterea, circa Christum non debuit aliquid fieri quod esset superfluitatis exemplum. Videtur autem superfluitatis fuisse, quòd ad sepeliendum Christum Nicodemus « venit ferens mixturam myrrhæ et aloes quasi libras centum, » ut dicitur *Joan.*, XIX ; præsertim cùm mulier prævenerit corpus ejus ungere in sepulturam, ut dicitur *Marc.*, XIV. Non ergo fuit hoc convenienter circa Christum factum.

3. Præterea, non est conveniens ut aliquod factum sibi ipsi sit dissonum. Sed sepultura Christi fuit simplex ex una parte, quia scilicet Joseph « involvit corpus ejus in sindone munda, » ut dicitur *Matth.*, XXVII ; non autem « auro, aut gemmis, aut serico, » ut Hieronymus ibidem dicit; ex alia verò parte videtur fuisse ambitiosa, in quantum eum cum aromatibus sepelierunt. Ergo videtur non fuisse conveniens modus sepulturæ Christi.

4. Præterea, « quæcumque scripta sunt (præcipuè de Christo), ad nostram doctrinam scripta sunt (1), » ut dicitur *Rom.*, XV. Sed quædam scribuntur in Evangeliis circa sepulchrum Christi, quæ in nullo videntur ad nostram doctrinam pertinere; sicut quòd fuit sepultus in horto, quòd in monumento alieno, et novo et exciso

(1) Alio tamen sensu et instituto quàm hic, *ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeamus;* etsi ad hunc etiam sensum generaliùs extendi potest.

ne lui appartenoit pas, que ce tombeau étoit neuf et taillé dans le roc. Donc ce mode de sépulture ne convenoit pas pour le Christ.

Mais le Prophète établit le contraire en disant, *Is.*, II, 10 : « Son tombeau sera glorieux. »

(Conclusion. — D'après le récit évangélique, le Christ a été enseveli selon l'ordre et le mode qui convenoient.)

Il convenoit, pour trois raisons, que le Christ fût enseveli comme il l'a été : la première, pour confirmer la foi dans sa mort et dans sa résurrection (1). La seconde, pour rendre recommandable la piété des personnes qui l'ont enseveli : et de là ces paroles de saint Augustin, *De Civit. Dei*, I, 13 : « C'est à juste titre que l'Evangile fait l'éloge de ceux qui reçurent le corps du Sauveur, après qu'il eût été détaché de la croix, et qui mirent tous leurs soins à l'envelopper et à l'ensevelir avec honneur. » La troisième, pour représenter le mystère de la grace dans ceux qui s'ensevelissent avec le Christ pour mourir au monde.

Je réponds aux arguments : 1° La mort du Christ montre sa patience et son courage, d'autant plus admirables que sa mort a été plus ignominieuse ; et sa sépulture fait voir quelle étoit la vertu de ce crucifié, qui, contre l'intention de ses ennemis, est enseveli avec honneur, en même temps qu'elle figure à l'avance la dévotion des fidèles qui devoient le servir, après sa mort.

2° Au sujet de ces paroles de l'Evangéliste, « Ils l'ensevelirent comme cela se pratiquoit chez les Juifs, » saint Augustin dit, *Sup. Joan.*, tract.

(1) Plusieurs hérétiques des premiers siècles, comme nous l'avons déjà remarqué dans une note antérieure, sur la réalité de l'Incarnation, ou bien quand il s'agissoit de prouver que le Christ a pris un vrai corps humain, avoient prétendu que notre divin Sauveur n'étoit pas véritablement mort sur la croix. D'après les uns, il n'auroit souffert et ne seroit mort qu'en apparence ; d'après les autres, Simon le Cyrénéen lui auroit été substitué. Toujours résulteroit-il de là que la résurrection n'auroit pas eu lieu, si ce n'est tout au plus en image ou en apparence. Les hérétiques n'ont pas été les seuls à se jeter dans de semblables folies ; ils ont eu des imitateurs parmi les philosophes eux-mêmes. Pressés par les invincibles arguments qui démontrent que le Christ est ressuscité, et voulant à tout prix éviter les conséquences morales et religieuses d'un tel fait, ils n'ont pas craint à leur tour de se jeter dans ces absurdes

---

in petra. Inconveniens ergo fuit modus sepulturæ Christi.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XI : « Et erit sepulchrum ejus gloriosum. »

(Conclusio. — Convenienti ordine et modo Christum fuisse sepultum Scriptura exponit evangelica.)

Respondeo dicendum, quòd modus sepulturæ Christi ostenditur esse conveniens, quantum ad tria : primò quidem, quantum ad confirmandam fidem mortis et resurrectionis ipsius ; secundò, ad commendandam pietatem eorum qui eum sepelierunt ; unde Augustinus dicit in I. *De Civit. Dei* (cap. 23) : « Laudabiliter commemorantur in Evangelio, qui corpus ejus de cruce acceptum, diligenter atque honorificè tegendum sepeliendumque curarunt. » Tertiò, quantum ad mysterium per quod informantur illi qui Christo consepeliuntur in mortem.

Ad primum ergo dicendum, quòd circa mortem Christi commendatur patientia et constantia ipsius, qui mortem est passus ; et tantò magis quantò mors fuit abjectior. Sed in sepultura honorifica consideratur virtus morientis, qui contra intentionem occidentium, etiam mortuus honorificè sepelitur, et præfiguratur devotio fidelium qui erant Christo mortuo servituri.

Ad secundum dicendum, quòd in hoc quod Evangelista dicit, quòd « sepelierunt eum sicut mos est Judæis sepelire, » sicut Augustinus dicit

CXXIX : « Nous apprenons par là que, pour ce qui est des devoirs à rendre aux morts, il faut se conformer à l'usage de chaque pays. Or c'étoit l'usage, dans cette nation, d'ensevelir les morts avec des aromates. » Le même Père dit ailleurs, sur le même sujet, *De doctr. Chr.*, III, 12 : « Dans les choses de cette nature, ce n'est pas l'usage qu'on en fait qui est mal, mais la délectation que l'on y cherche. » Et il ajoute : « D'ailleurs, ce qui est ordinairement une faute pour le commun des hommes, est le symbole de quelque chose de grand, quand il s'agit de Dieu ou d'un personnage prophétique. » Et, en effet, la myrrhe et l'aloès sont, par leur amertume, le symbole de la pénitence, au moyen de laquelle on conserve le Christ en soi, en se préservant de la corruption du péché ; comme aussi les aromates signifient la bonne renommée.

3° C'est pour un motif de nécessité en quelque sorte qu'on a fait usage de la myrrhe et de l'aloès, à la sépulture du Christ, afin de mettre son corps à l'abri de la corruption; et nous apprenons par là qu'il nous est permis d'user, à titre de remède, de certaines choses précieuses, si la conservation de notre corps l'exige. Mais c'est seulement pour un motif de décence, qu'on a enveloppé le corps du Christ; ce qui signifie que nous devons nous contenter pour cette fin de ce qu'il y a de plus simple. Saint Jérôme trouve en cela un autre symbole, et il dit, *loc. cit.* : « Ce suaire blanc dans lequel on enveloppa Jésus, c'est l'ame pure de celui qui le reçoit. » Et, de là, selon la remarque de Bède, *Sup. Marc.*, 44, « l'usage établi dans l'Eglise, de célébrer le sacrifice de l'autel, non sur la soie, ni sur des étoffes teintes, mais sur du pur lin qui n'a subi aucune altération, comme le linceul avec lequel le corps du Sauveur fut enseveli. »

4° Le Christ a été enseveli dans un jardin, pour signifier que nous avons

hypothèses. La sépulture du Christ et le mode de cette sépulture, seul capable d'amener la mort, alors même qu'on pourroit ne pas admettre la mort préalable, nous manifestent claire-

---

super Joan. (Tract. CXXIX), « admonuit in hujusmodi officiis quæ mortuis exhibentur, morem cujuslibet gentis esse servandum; erat autem istius gentis consuetudo, ut mortuorum corpora variis aromatibus condirentur, ut diutiùs servarentur illæsa. » Unde et in III. *De doctrina Christi* (cap. 12), dicitur quòd « in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. » Et postea subdit : « Quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina vel in prophetica persona magnæ cujusdàm rei signum est. » Myrrha enim et aloes propter sui amaritudinem significant pœnitentiam, per quam aliquis in seipso Christum conservat absque corruptione peccati; odor autem aromatum significat bonam famam.

Ad tertium dicendum, quòd myrrha et aloes adhibebantur corpori Christi, ut immune à corruptione servaretur, quod videbatur ad quamdam necessitatem pertinere; unde datur nobis exemplum, quòd licitè possumus aliquibus pretiosis uti medicinaliter pro necessitate nostri corporis conservandi. Sed involutio corporis pertinebat ad solam quamdam decentiam honestatis; et in talibus, simplicibus debemus esse contenti. Per hoc tamen significabatur (ut Hieronymus dicit), quòd « ille in sindone munda involvit Jesum, qui mente purâ eum susceperit; » et hinc, ut Beda dicit *super Marc.*, « Ecclesiæ mos obtinuit ut sacrificium altaris non in serico, neque in panno tincto, sed in lino terreno celebretur, sicut corpus Domini est in sindone munda sepultum. »

Ad quartum dicendum, quòd Christus sepeli-

été délivrés par sa mort et par sa sépulture de la mort que nous avions encourue par le péché d'Adam, lequel a été commis dans le jardin du paradis terrestre. D'après saint Augustin, *Serm. de sepult. Dom.*, « Il a été mis dans le sépulcre d'un étranger, parce qu'il mouroit pour le salut des autres, et que le sépulcre est la demeure de la mort (1). » L'on peut voir encore dans cette circonstance de la sépulture du Christ, l'extrême pauvreté qu'il a embrassée à cause de nous; car celui qui n'avoit pas eu de demeure pendant sa vie, a été mis, après sa mort, dans le sépulcre d'un autre ; et il étoit nu quand Joseph l'a couvert pour l'ensevelir. S'il a été mis dans un sépulcre neuf, c'est, dit saint Jérôme, « de peur que si d'autres morts eussent reposé dans son tombeau, on n'eût dit, après sa résurrection, qu'un autre étoit ressuscité. » Ce sépulcre neuf peut figurer aussi le sein virginal de Marie, et, de plus, il nous donne à entendre que la sépulture du Christ nous a tous renouvelés, en détruisant la mort et la corruption. Enfin, il a été mis dans un sépulcre taillé dans le roc, de peur que, c'est encore saint Jérôme qui parle, « s'il eût été construit avec des pierres détachées, on n'eût pu dire qu'on avoit enlevé furtivement son corps par une ouverture pratiquée sous les fondements. » Dans cette condition, la grande roche qui avoit été mise à l'entrée, montre qu'il falloit être plusieurs pour ouvrir le sépulcre. D'un autre côté, s'il eût été enseveli dans la terre, on auroit pu dire, comme l'observe saint Augustin :

ment les desseins de Dieu, en servant tout à la fois de liaison et de contre épreuve à ce double mystère de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, inébranlable fondement de la Religion tout entière.

(1) Il fait bon entendre le grand évêque d'Hippone développer lui-même sa pensée : « Pourquoi une sépulture qui lui auroit été propre, lui à qui sa mort ne l'étoit même pas? Pourquoi un tombeau sur la terre à Celui qui avoit son trône dans les cieux? Pourquoi la sépulture, encore une fois, quand on doit trois jours seulement, non en quelque sorte dormir dans la tombe le sommeil de la mort, mais reposer comme un homme qui dort dans son lit? La brièveté même du temps semble, en effet, indiquer le sommeil plutôt que la mort; et la tombe est la demeure de la mort. Cette demeure n'étoit donc pas nécessaire à Celui qui est la vie; Celui qui vit à jamais avoit-il donc besoin d'avoir en sa possession la demeure des morts?... » Puis vient une application morale, une leçon pratique, dans le genre de celles qui font l'objet, dans cette thèse, des réponses aux arguments.

---

tur in horto ad significandum quòd per mortem et sepulturam ipsius liberamur à morte, quam incurrimus per peccatum Adæ, in horto paradisi commissum. Ideo autem Salvator «in aliena ponitur sepultura,» ut Augustinus dicit in quodam sermone, « quia pro aliorum moriebatur salute ; sepulchrum autem mortis est habitaculum. » Per hoc etiam considerari potest paupertatis abundantia pro nobis susceptæ ; nam qui domum in vita non habuit, post mortem quoque in aliena sepulchro recondituir, et nudus existens, à Joseph cooperitur. In novo autem ponitur monumento, ut Hieronymus dicit, « ne post resurrectionem, antequàm corporibus reminentibus, surrexisse alius fingeretur. » Potest autem et novum sepulchrum Mariæ virginalem uterum demonstrare. Per hoc etiam datur intelligi quòd per Christi sepulturam omnes innovamur, morte et corruptione destructâ. In monumento autem exciso in petra conditus est, ut Hieronymus dicit, « ne si ex multis lapidibus ædificatum fuisset, tumuli fundamentis suffossis, ablatus furto dicereretur ; » unde et saxum magnum quod appositum fuit, ostendit quòd non absque auxilio plurimorum sepulchrum potuisset reserari. Si etiam sepultus fuisset in terra, dicere poterant : « Suffoderunt terram, et furati sunt eum, » sicut Augustinus dicit

« On a enlevé la terre, et son corps a été dérobé. » La signification mystique du sépulcre du Christ est, d'après saint Hilaire, que « les Apôtres, pour introduire le Christ dans le cœur de la gentilité, ont dû vaincre sa dureté, et l'ouvrir en quelque sorte par le soc de la parole divine, comme un terrain neuf et inculte où la crainte de Dieu n'avoit eu jusqu'alors aucun accès. Et, parce qu'il ne faut rien laisser entrer que le Christ dans notre cœur, une pierre est roulée à l'entrée du sépulcre. » Origène a répondu à l'objection avant nous, en disant, *in Matth.*, Tract. XXXV : « Ce n'est pas en vain qu'il a été écrit que Joseph enveloppa le corps du Christ dans un suaire blanc, qu'il le mit dans un sépulcre neuf, et qu'une pierre fut roulée à l'entrée, parce que toutes les choses qui se rapportent au corps du Christ sont saintes, inouïes et très-grandes. » Citons enfin ces paroles de saint Ambroise, *in Luc.*, XXIII : « C'est bien dans un sépulcre appartenant à un juste qu'il convenoit de mettre le Christ, pour qu'il reposât dans la demeure de la justice. Je vois là le sépulcre que d'autres justes ont creusé par la vertu pénétrante de leur parole dans le cœur de la gentilité, aussi dur que la pierre, pour que la grace du Christ se répandît dans toutes les nations. Que j'aime à voir cette pierre roulée à l'entrée du sépulcre, pour qu'on n'y pût pénétrer ! car quiconque a bien enseveli le Christ dans son cœur, doit le garder avec soin, pour ne pas le perdre et empêcher l'ennemi de pénétrer jusqu'à lui. » Et il ajoute, un peu plus loin : « Oui, c'est dans le roc que doit être creusé le tombeau du Christ, c'est-à-dire dans l'inébranlable solidité de la foi, par laquelle les vrais Israélites ont goûté la douceur spirituelle de l'huile et du miel. »

(ubi suprà). Significatur autem mysticè per hoc, ut Hilarius dicit, quòd « per apostolorum doctrinam in pectus duritiæ gentilis, quodam doctrinæ opere excisum, Christus infertur, rude scilicet ac novum, et nullo antea ingressu timoris Dei pervium; et quia nihil præter eum oportet in pectora nostra penetrare, lapis ostio advolvitur. » Et, sicut Origenes dicit, « non fortuitò scriptum est quòd Joseph involvit corpus Christi sindone mundâ, et posuit in monumento novo, et quòd advolvit lapidem magnum; quia omnia quæ sunt circa corpus Jesu, munda sunt et nova, et valdè magna. » Denique, ut Ambrosius dicit *super Luc.*, XXIII, « benè Christus in monumento conditur justi, ut in justitiæ habitatione conquiescat; monumentum enim hoc in duritiæ gentilis petra justus excidit penetrali verbo, ut prætenderet in nationibus virtus Christi. Cui pulcherrimè admotus est lapis ne pateret; quicumque enim in se benè humaverit Christum, diligenter custodiat, ne eum perdat, neve perfidiæ ad illum sit ingressus. » Et mox : « Benè in petra excisum, hoc est in fidei firmamento, de qua veri Israelitæ dulcedinem mellis et oleum spiritale suxerunt. »

ARTICLE III.

Le corps du Christ s'est-il corrompu dans le tombeau?

Il paroît que le corps du Christ s'est corrompu dans le tombeau. 1° Comme la mort est la peine du péché de notre premier père, de même la corruption qui la suit. Il a été dit, en effet, au premier homme après son péché : « Tu es poussière, et tu redeviendras poussière. » *Genes.*, III, 19. Or le Christ a souffert la mort pour nous en délivrer. Donc il a dû aussi subir la corruption dans son corps pour nous en délivrer nous-mêmes.

2° Le corps du Christ étoit de la même nature que le nôtre. Or, aussitôt après la mort, la dissolution de notre corps commence et amène la putréfaction par l'effet de la chaleur extérieure qui a remplacé la chaleur naturelle. Il semble donc que la même chose a dû arriver pour le corps du Christ.

3° Ainsi que nous l'avons dit, art. 1, le Christ a voulu être enseveli pour donner aux hommes l'espérance de ressusciter eux aussi de leurs tombeaux. Donc il a dû aussi subir la corruption, pour nous donner l'espérance de ressusciter de la poussière, après que nous avons été réduits en poussière.

Mais l'Ecriture établit le contraire, *Psal* XV, 10 : « Vous ne permettrez pas que votre Saint éprouve la corruption. » Ce que saint Jean Damascène, *Orth. fide.*, III, 18, entend de la corruption qui s'opère par la décomposition du corps en ses éléments.

(Conclusion. — Pour que la mort du Christ ne fût pas attribuée à l'infirmité de sa nature, il a été nécessaire que son corps fût conservé intact

---

ARTICULUS III.

Utrùm corpus Christi in sepulchro fuerit incineratum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd corpus Christi in sepulchro fuerit incineratum. Sicut enim mors est pœna peccati primi parentis, ita etiam et incineratio; dictum est enim primo homini post peccatum : « Pulvis es, et in pulverem reverteris, » ut dicitur *Genes.*, III. Sed Christus mortem sustinuit ut nos à morte liberaret. Ergo etiam incinerari debuit corpus ejus, ut nos ab incineratione liberaret.

2. Præterea, corpus Christi fuit ejusdem naturæ cum corporibus nostris. Sed corpora nostra statim post mortem resolvi incipiunt, et ad putredinem disponuntur; quia, exhalante calido naturali, supervenit calor extraneus, qui putrefactionem causat. Ergo videtur quòd similiter in corpore Christi acciderit.

3. Præterea, sicut dictum est, Christus sepeliri voluit, ut daret hominibus spem resurgendi etiam de sepulchris. Ergo etiam incinerationem pati debuit, ut spem resurgendi incineratis post incinerationem daret.

Sed contra est, quod in *Psalm.* XV dicitur : « Non dabis sanctum tuum videre corruptionem; » quod Damascenus ponit in III. lib., de corruptione quæ est per resolutionem in elementa.

(Conclusio. — Ne mors Christi infirmitati naturæ ejus ascriberetur, necessarium fuit ut in sepulchro corpus integrum et incorruptum

(1) De his etiam infrà, quæst. 53, art. 1, tum in corp., tum ad 1; ut et III, *Sent.*, dist. 21, quæst. 1, art. 2, et quæst. 2, art. 1, ad 1; et *Opusc.*, III, cap. 241; et *Opusc.*, LX, cap. 20.

et incorruptible dans le tombeau par la vertu de la divinité, qui ne l'a pas quitté un seul instant.)

Il ne convenoit pas que le corps du Christ tombât en putréfaction, ou qu'il se réduisît en poussière de toute autre façon, parce que la putréfaction d'un corps provient de l'infirmité de la nature de ce corps, laquelle ne peut plus le retenir dans l'unité. Or, la mort du Christ n'a pas dû être l'effet de l'infirmité de sa nature, de peur qu'on crût qu'elle n'avoit pas été volontaire; et c'est pourquoi il a voulu mourir, non par suite d'une maladie, mais par suite de la passion qu'on lui fit subir, et à laquelle il s'offrit volontairement. C'est donc pour qu'on n'attribuât point sa mort à l'infirmité de sa nature, qu'il n'a pas voulu que son corps tombât d'aucune manière en putréfaction ou en dissolution, et qu'il a voulu, au contraire, pour montrer sa vertu divine, qu'il restât incorruptible (1). A propos de quoi saint Chrysostôme fait cette reflexion, *Demonst. quòd Christ. sit Deus, Cont. Gent.* : « Voyez les héros de l'humanité : pendant leur vie, la joie, l'éclat environnent leurs belles actions. Du moment qu'ils ne sont plus, tout s'est éteint avec eux. C'est tout le contraire dans le Christ : avant la croix, tout en lui est tristesse, infirmité; mais après qu'il a été crucifié, tout est éclatant, tout vous dit : ce crucifié n'étoit pas un simple mortel. »

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ, par là même qu'il étoit sans péché, n'étoit assujetti ni à la mort, ni à la corruption; cependant, il a souffert la mort volontairement pour les raisons que nous avons dites,

(1) Tous les interprètes de l'Ecriture appliquent au Messie, le Saint par excellence, les paroles du Prophète royal sur lesquelles l'auteur a d'abord appuyé sa thèse. Mais il y a quelque chose de mieux; c'est que le prince des apôtres en a fait lui-même l'application à son divin Maître, *Act.*, II, 27 : « Vous ne laisserez pas mon ame dans l'enfer; vous ne permettrez pas que votre Saint éprouve la corruption. » Ce que saint Augustin traduit ainsi : « Vous ne souffrirez pas que ce corps saint, par lequel les autres sont sanctifiés, soit sujet à la pourriture. » Ailleurs il met ces paroles dans la bouche du Sauveur : « Si ma chair se corrompoit comme celle des autres, pourquoi aurois-je versé mon sang? Si je ne ressuscite pas, je ne pourrai gagner à Dieu aucun homme. » Cassiodore parle dans le même sens, au sujet du texte cité dans la réponse au premier argument.

---

servaretur virtute divinitatis, quæ illud nunquam deseruit.)

Respondeo dicendum, quòd non fuit conveniens corpus Christi putrefieri vel quocumque modo incinerari; quia putrefactio cujuscumque corporis provenit ex infirmitate naturæ illius corporis, quæ non potest ampliùs corpus continere in unum. Mors autem Christi (sicut suprà dictum est), non debuit esse ex naturæ infirmitate, ne crederetur non esse voluntaria; et ideo non ex morbo, sed ex passione illata voluit mori, cui se obtulit sponte. Et ideo Christus, ne mors ejus naturæ infirmitati adscriberetur, noluit corpus suum qualitercumque putrefieri, aut qualitercumque resolvi; sed ad ostensionem virtutis divinæ voluit corpus illud incorruptum permanere. Unde Chrysostomus dicit (1), quòd « viventibus aliis hominibus, his scilicet qui egerunt strenuè, arrident propria gesta; his autem pereuntibus, pereunt. Sed in Christo est totum contrarium. Nam ante crucem omnia sunt mœsta et infirma; ut autem crucifixus est, omnia clariora sunt facta, ut noscas non purum hominem crucifixum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus, cùm non esset subjectus peccato, neque morti erat obnoxius, neque incinerationi; voluntariè tamen mortem sustinuit propter nostram salu-

(1) In Tractatu qui inscribitur, *Demonstratio contra Gentiles et Judæos, quòd Christus sit Deus.*

quest. préc., art. 1. Mais si son corps dans le tombeau s'étoit putréfié ou réduit en poussière, c'eût été plutôt au détriment qu'à l'avantage du salut de l'homme, parce qu'on n'auroit pas cru qu'il avoit une vertu divine. Aussi, l'Ecriture fait-elle dire au Christ lui-même, *Ps.* XXIX, 10 : « Quelle utilité dans mon sang, si je descends dans la corruption ? » Comme s'il avoit dit, d'après la Glose, « Si mon corps subit l'altération du tombeau, le prix du sang que j'aurai versé, sera perdu. »

2° Le corps du Christ, considéré dans la condition de sa nature passible, étoit susceptible d'être corrompu, quoiqu'il ne le méritât point, puisqu'il étoit sans péché; mais la vertu divine l'a préservé de la corruption, comme elle l'a ressuscité de la mort.

3° Le Christ est ressuscité du tombeau par la vertu divine. Et, comme il n'y a point de limites pour elle, par là même qu'il est ressuscité du tombeau, il a suffisamment montré que les hommes ressusciteront par cette même vertu, non-seulement du tombeau, mais encore de leurs cendres, quelles qu'elles soient.

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il été dans le sépulcre seulement un jour et deux nuits?

Il paroît que le Christ n'a pas été dans le sépulcre qu'un jour et deux nuits seulement. 1° Il a dit lui-même, *Matth.*, XII, 40 : « Comme Jonas a été trois jours et trois nuits dans le ventre d'une baleine, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits. » Or, il a été dans le sein de la terre pendant qu'il étoit dans le tombeau. Donc il n'a pas été dans le tombeau qu'un jour et deux nuits.

2° Saint Grégoire dit, *Homil. Pasch.*, que, comme Samson avoit en-

---

tem, secundùm rationes suprà dictas. Si autem corpus ejus fuisset putrefactum vel resolutum, magis hoc fuisset in detrimentum salutis humanæ, dum non crederetur in eo esse virtus divina; unde ex persona ejus in *Psal.* XXIX, dicitur : « Quæ utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem? » Quasi dicat : « Si corpus meum putrescat, perdetur effusi sanguinis utilitas. »

Ad secundum dicendum, quòd corpus Christi, quantum ad conditionem naturæ passibilis, putrefactibile fuit, licèt non quantùm ad meritum putrefactionis, quod est peccatum; sed virtus divina corpus Christi à putrefactione præservavit, sicut et resuscitavit à morte.

Ad tertium dicendum, quòd Christus de sepulchro resurrexit virtute divina, quæ nullis terminis coarctatur; et ideo hoc quòd à sepulchro surrexit, sufficiens argumentum fuit quòd homines erant resuscitandi virtute divina, non solum de sepulchris, sed etiam de quibuscumque cineribus.

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus fuerit in sepulchro solùm una die et duabus noctibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non fuerit in sepulchro solùm una die et duabus noctibus. Dicit enim ipse *Matth.*, XII : « Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita Filius hominis erit in corde terræ tribus diebus et tribus noctibus. » Sed in corde terræ fuit, in sepulchro existens. Non igitur fuit in sepulchro solùm una die et duabus noctibus.

2. Præterea, Gregorius dicit in *Homil. Paschali*, quòd, sicut Samson abstulit, media

(1) De his etiam infrà, qu. 52, art. 4, in corp, et qu. 53, art. 2, in corp.; et *Opusc.*, III, cap. 243; et *Opusc.*, LX, cap. 20.

enlevé au milieu de la nuit les portes de Gaza, de même le Christ est ressuscité au milieu de la nuit, enlevant les portes de l'enfer. Or, une fois ressuscité, il n'a plus été dans le tombeau. Donc il n'y a pas été deux nuits entières.

3° Par la mort du Christ, la lumière a prévalu sur les ténèbres. Or la nuit appartient aux ténèbres, comme le jour appartient à la lumière. Il convenoit donc que le Christ fût dans le tombeau deux jours et une nuit, plutôt que deux nuits et un jour.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Saint Augustin dit, *De Trin.*, IV, 6, que depuis le soir de la sépulture, jusqu'au matin de la résurrection, on compte trente-six heures, c'est-à-dire une nuit entière, un jour entier et toute une autre nuit.

(Conclusion. — Puisque, par la mort qu'il a soufferte, non point pour ses péchés, mais par charité, le Christ nous a délivrés de la double mort de l'ame et du corps, il convenoit qu'il restât dans le sépulcre un jour seulement et deux nuits.)

L'effet de la mort du Christ est représenté par le temps même qu'il a passé dans le sépulcre. Nous avons dit, en effet, quest. préc., art. 6, que par la mort du Christ, nous avons été délivrés de la double mort de l'ame et du corps, ce qui est représenté par les deux nuits qu'il a passées dans le sépulcre. Or, sa mort n'étant pas provenue du péché, mais de la charité, elle n'a pas eu la nature de la nuit, mais du jour ; et c'est pour cela qu'elle est signifiée par le jour complet qu'il est resté dans le tombeau. Par conséquent il convenoit que le Christ restât dans le tombeau un jour et deux nuits (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit, *De consensu Evang.*,

(1) « Il est évident, dit le saint évêque d'Hippone, par les témoignages formels et pleinement incontestables de l'Evangile, que le corps du Christ, après avoir subi la mort dans les tourments de sa passion, a été ressuscité le troisième jour. » Voilà le fait. Notre saint auteur

---

nocte, portas Gazæ, ita Christus, media nocte, auferens portas inferni, resurrexit. Sed postquam resurrexit, non fuit in sepulchro. Ergo non fuit in sepulchro duabus noctibus integris.

3. Præterea, per mortem Christi lux prævaluit tenebris. Sed nox ad tenebras pertinet, dies autem ad lucem. Ergo convenientiùs fuit quòd corpus Christi fuerit in sepulchro duobus diebus et una nocte, quàm è conversò.

Sed contra est, quòd sicut Augustinus dicit in IV. *De Trinit.* (cap. 6), à vespere sepulturæ usque ad diluculum resurrectionis, triginta sex horæ sunt, id est, nox tota cum die tota et nocte tota.

(Conclusio. — Cùm per unam Christi mortem, non pro peccato, sed ex charitate susceptam, à duplici morte, animæ scilicet et corporis liberati sumus, decuit ut una solùm die et duabus noctibus in sepulchro esset.)

Respondeo dicendum, quòd ipsum tempus quo Christus in sepulchro mansit, effectum mortis ejus repræsentat. Dictum est autem suprà, quòd per mortem Christi liberati sumus à duplici morte, scilicet à morte animæ et à morte corporis; et hoc significatur per duas noctes, quibus Christus in sepulchro permansit. Mors autem ejus, quia non fuit ex peccato proveniens, sed ex charitate suscepta, non habuit rationem noctis, sed diei; et ideo significatur per diem integrum, quo Christus fuit in sepulchro. Et sic conveniens fuit quòd Christus una die et duabus noctibus esset in sepulchro.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Au-

lib. III, cap. 24 : « Certains auteurs, ne connoissant pas le mode de langage usité dans l'Ecriture, ont voulu compter pour une nuit les trois heures de sexte à none, pendant lesquelles le soleil fut obscurci, et pour un jour les trois heures pendant lesquelles il fut rendu à la terre, c'est-à-dire depuis none jusqu'à son coucher. Vient ensuite la nuit du sabbat, qui, comptée avec son jour, donne déjà deux nuits et deux jours. Après le sabbat, vient la nuit du premier sabbat, c'est-à-dire le matin du jour du Seigneur, où le Sauveur est ressuscité. Mais on ne parvient pas, même en comptant ainsi, à faire les trois jours et les trois nuits. Reste donc à les trouver, en comptant d'après le mode de langage usité dans la sainte Ecriture, c'est-à-dire en prenant la partie pour le tout. » Alors, en composant le jour naturel par certaines heures du jour et de la nuit, nous avons un premier jour dans la dernière partie du vendredi, où le Christ est mort et a été enseveli. Le second jour est complet, et renferme vingt-quatre heures, tant pour le jour que pour la nuit. La nuit qui vient après, appartient au troisième jour; car, dit le même Père dans un autre endroit, *Ibid.*, IV, cap. 6, « comme à cause de la chute future de l'homme, les jours de la création se comptoient en allant de la lumière à la nuit, de même ici, à cause de la réparation de l'homme, les jours se comptent en allant des ténèbres à la lumière. »

2° Ainsi que le dit saint Augustin, *ubi sup.*, le Christ est ressuscité le matin, lorsque la lumière commence à paroître, et qu'il reste encore quelque chose des ténèbres de la nuit. Il est dit, en effet, des femmes de l'Evangile, *Joan.*, XX, 1, qu'il faisoit encore obscur quand elles allèrent au lieu du sépulcre. C'est cette obscurité qu'entendoit saint Grégoire, en

ne le démontre pas, il se borne à l'expliquer et à l'interpréter. Plus bas il nous dit comment il faut entendre ces trois jours. Saint Augustin l'avait dit avant lui, et presque dans les mêmes termes, *De Trin.*, IV, 6 : « Ces trois jours ne furent ni pleins ni entiers, d'après le mode de langage de l'Ecriture. Le premier se compte par sa dernière partie; le dernier par la première; seul le second y est compris tout entier, c'est-à-dire avec ses vingt-quatre heures, douze de jour,

---

gustinus dicit in lib. *De consensu Evangelist.* (lib. III, cap. 24), « quidam, modum locutionis Scripturæ nescientes, noctem voluerunt annumerare tres illas horas, à sexta usque ad nonam, quibus sol obscuratus est, et diem, tres horas alias quibus iterum terris est redditus, id est, à nona usque ad ejus occasum. Sequitur enim nox futuri sabbati, qua cum suo die computata, erunt jam duæ noctes et duo dies. Porrò autem post sabbatum, sequitur nox primi sabbati, id est, illucescentis diei dominici, in qua tunc Dominus resurrexit; et ita adhuc non constabit ratio trium dierum et trium noctium. Restat ergo ut hoc inveniatur illo Scripturarum usitato loquendi modo; quo à parte totum intelligitur; » ita, scilicet, quòd unam noctem, et unum diem accipiamus pro una die naturali. Et sic, primus dies computatur ab extrema parte sui, qua Christus in sexta feria est mortuus et sepultus; secundus autem dies est integer cum 24 horis nocturnis et diurnis; nox autem sequens pertinet ad tertium diem. « Sicut enim primi dies, propter futurum hominis lapsum, à luce in noctem, ita isti, propter hominis reparationem, à tenebris computantur in lucem. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in IV. *De Trinitate* (ubi suprà), Christus in diluculo resurrexit, quo aliquid lucis apparet, et adhuc tamen aliquid remanet tenebrarum noctis; unde de mulieribus dicitur *Joann.*, IX, quòd, « cum adhuc essent tenebræ venerunt ad monumentum. » Ratione ergo harum tenebrarum, Gregorius di-

disant que le Christ est ressuscité au milieu de la nuit : il n'entendoit pas le milieu de la nuit comme s'il l'eût divisée en deux parties égales; il la prenoit au moment où elle n'est plus la nuit proprement dite. Le matin peut être pris, en effet, pour une partie de la nuit et pour une partie du jour, en ce qu'il tient de l'une et de l'autre.

3° A la mort du Christ, la lumière, qui est signifiée par le jour entier qu'il a passé dans le tombeau, a tellement prévalu qu'elle a écarté les ténèbres des deux nuits, c'est-à-dire de notre double mort, comme nous l'avons dit dans le corps de l'article.

QUESTION LII.

De la descente du Christ aux enfers.

Nous allons considérer la descente du Christ aux enfers.

L'on pose huit questions à ce sujet : 1° Convenoit-il que le Christ descendît aux enfers? 2° Dans quel enfer est-il descendu? 3° Y est-il descendu tout entier? 4° Y est-il resté quelque temps? 5° En a-t-il délivré les saints patriarches? 6° En a-t-il délivré les damnés? 7° A-t-il délivré les enfants morts avec le péché originel? 8° A-t-il délivré les ames du purgatoire?

douze de nuit. » Le saint docteur rappelle ensuite à ce sujet la belle leçon de l'Apôtre, *Ephes.*, V, 8 : « Vous avez été quelque temps ténèbres; soyez maintenant lumière dans le Seigneur. »

---

cit Christum media nocte surrexisse, non quidem divisa nocte in duas partes æquales, sed infrà ipsam noctem; illud enim diliculum et pars noctis et pars diei dici potest, propter convenientiam quam cum utroque habet.

Ad tertium dicendum, quòd in tantum lux in morte Christi prævaluit (quæ significatur per unam diem), quòd tenebras duarum noctium, id est, duplicis mortis nostræ, removit, ut dictum est.

QUÆSTIO LII.

De descensu Christi ad inferos, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de descensu Christi ad inferos.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm fuerit conveniens Christum ad inferos descendere. 2° In quem infernum descenderit. 3° Utrùm totus fuerit in inferno. 4° Utrùm aliquam moram ibi traxerit. 5° Utrùm sanctos Patres ab inferno liberaverit. 6° Utrùm damnatos ab inferno liberaverit. 7° Utrùm liberaverit pueros in peccato originali defunctos. 8° Utrùm liberaverit homines de purgatorio.

ARTICLE I.

Convenoit-il que le Christ descendît aux enfers?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que le Christ descendît aux enfers. 1° Saint Augustin dit, *Epist. ad Evodium*, XCIX : « Je n'ai pu encore trouver nulle part dans l'Ecriture le mot d'enfer pris dans le sens d'un bien quelconque. » Or l'ame du Christ n'est pas descendue dans le séjour du mal, puisque les ames des justes eux-mêmes n'y descendent point. Donc il ne convenoit pas que le Christ descendît aux enfers.

2° Il peut convenir que le Christ soit descendu aux enfers, non dans sa nature divine, qui est essentiellement immobile, mais seulement dans la nature qu'il a prise. Or tout ce que le Christ a fait ou souffert dans la nature qu'il a prise, se rapporte à notre salut; et il n'étoit nullement nécessaire qu'il descendît aux enfers pour nous sauver, puisqu'il nous avoit déjà, par sa passion, délivrés du péché et de la peine du péché, ainsi que nous l'avons dit, quest. L, art. 6. Il ne convenoit donc pas que le Christ descendît aux enfers.

3° Comme nous l'avons vu, quest. préc., à la mort du Christ, son ame a été séparée de son corps, qui a été mis dans un sépulcre. Or, il ne paroît point qu'il soit descendu aux enfers dans son ame seulement, parce que l'ame, par là même qu'elle est incorporelle, ne peut se mouvoir localement. Le Philosophe démontre, en effet, *Phys.*, VI, 32, qu'il appartient seulement aux corps d'être mus de la sorte. Et comme la descente suppose un mouvement corporel, il s'ensuit qu'il ne convenoit pas que le Christ descendît aux enfers.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerit conveniens Christum ad infernum descendere.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum ad infernum descendere. Dicit enim Augustinus in *Epist. ad Evodium* (scilicet Epist. XCIX) : « Nec ipsos quidem inferos uspiam Scripturarum in bono appellatos potui reperire. » Sed anima Christi non descendit ad aliquod malum; quia nec animæ justorum ad aliquod malum descendunt (1). Ergo videtur quòd non fuerit conveniens Christum ad inferos descendere.

2. Præterea, descendere ad inferos, non potest Christo convenire secundùm divinam naturam, quæ est omnino immobilis, sed solùm convenire potest ei secundùm naturam assumptam. Ea vero quæ Christus fecit vel passus est in natura assumpta, ordinantur ad humanam salutem; ad quam non videtur necessarium fuisse quòd Christus descenderit ad inferos, quia per passionem suam, quam in hoc mundo sustinuit, nos liberavit à culpa et pœna, ut suprà dictum est. Non igitur fuit conveniens quòd Christus ad infernum descenderet.

3. Præterea, per mortem Christi separata est anima à corpore ejus, quòd quidem in sepulchro positum fuit, ut suprà habitum est. Non autem videtur quòd secundùm animam solam ad infernum descenderit; quia anima, cùm sit incorporea, non videtur quòd localiter possit moveri; hoc enim est corporum, ut probatur in VI. *Physicorum;* descensus autem motum corporalem importat. Non ergo fuit conveniens quòd Christus ad infernum descenderet.

(1) De quibus nempe *Sap.*, III, vers. 1, dicitur quòd *in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum, etc.;* per oppositum ad id quod postea sequitur, vers. 19 : *Nationis iniquæ diræ sunt consummationes.*

Mais le symbole dit, au contraire : « Il est descendu aux enfers. » Et, reproduisant cette parole, l'Apôtre disoit aux Ephésiens : « Pourquoi est-il écrit qu'il est monté, sinon parce qu'il étoit descendu auparavant dans les parties les plus basses de la terre? » c'est-à-dire, d'après la Glose, « dans les enfers. »

(Conclusion. — Il convenoit que le Christ descendît aux enfers pour nous en délivrer, comme il a dû mourir, afin de nous délivrer de la mort.)

Il convenoit que le Christ descendît aux enfers : d'abord, parce qu'il étoit venu porter lui-même notre peine, afin de nous en affranchir, selon l'expression du Prophète, *Is.*, LIII, 4 : « Il s'est chargé de nos maux et il a porté nos douleurs. » Or l'homme avoit mérité en péchant, non-seulement de mourir, mais encore de descendre dans l'enfer ; et c'est pourquoi, comme il convenoit que le Christ mourût pour nous délivrer de la mort, de même il convenoit qu'il descendît aux enfers pour nous en délivrer. De là cette parole du Prophète, *Os.*, XIII, 14 : « O mort, je serai ta mort ; enfer, je serai ta ruine ! » Ensuite, parce qu'après avoir vaincu le diable par sa passion, il convenoit qu'il délivrât les captifs qu'il tenoit enchaînés dans l'enfer, conformément à ces paroles de Zacharie, XIX, 11 : « Par le sang de votre alliance vous avez fait sortir du lac vos captifs. » C'est aussi la pensée qu'exprimoit l'Apôtre, en disant, *Col.*, II, 15 : « Ayant désarmé les principautés et les puissances, il a attaché leurs dépouilles au char de son triomphe. » En troisième lieu, afin qu'après avoir montré sa puissance sur la terre par sa vie et par sa mort, il la montrât également dans les enfers, en les visitant et les éclairant de sa lumière. Et c'est ce qui faisoit dire au Psalmiste, XXIII, 7 : « Princes, enlevez vos portes, » c'est-à-dire, d'après la Glose, « princes de l'enfer, quittez cette puissance en vertu de laquelle vous avez jusqu'à ce jour retenu les hommes dans votre sombre empire ; et, désormais, que tout genou fléchisse au nom de

---

Sed contra est, quod dicitur in Symbolo : « Descendit ad inferos. » Et Apostolus dicit, *Ephes.*, IV : « Quod autem ascendit, quid est nisi quia et descendit primum in inferiores partes terræ ? » Glossa, « id est, ad inferos. »

(Conclusio. — Conveniens fuit Christum ad infernum descendere, ut nos ex illo liberaret, sicut oportuit illum mortem pati, ut à morte nos eriperet.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit Christum ad infernum descendere : Primò quidem, quia ipse venerat pœnam nostram portare, ut nos à pœna eriperet, secundùm illud *Isai.*, LIII : « Verè languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit. » Ex peccato autem homo incurrerat non solùm mortem corporis, sed etiam descensum ad inferos ; et ideo, sicut fuit conveniens eum mori, ut nos liberaret à morte, ita conveniens fuit eum descendere ad inferos, ut nos à descensu ad inferos liberaret ; unde dicit *Oseæ*, XIII : « Ero mors tua, ô mors, ero morsus tuus, inferne. » Secundò, quia conveniens erat ut, victo diabolo per passionem, vinctos ejus eriperet, qui detinebantur in inferno, secundùm illud *Zachar.*, IX : « Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu. » Et *Coloss.*, II, dicitur : « Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter. » Tertiò, ut, sicut potestatem suam ostendit in terra, vivendo et moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in inferno, ipsum visitando et illuminando ; unde dicitur in *Psalm.* XIII : « Attollite portas principes vestras, » Glossa, id est, « principes inferni, auferte potestatem qua usque nunc homines in inferno detinebatis ; et sic in nomine Jesu omne genu flectatur,

Jésus, non-seulement dans le ciel, mais aussi dans les enfers, » selon l'expression de l'Apôtre, *Philip.*, II. 10 (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le mot d'*enfers* exprime le mal de la peine, et non le mal de la faute. Ainsi, il convenoit que le Christ descendît dans l'enfer, non comme étant lui-même passible de la peine, mais pour délivrer ceux qui y étoient soumis.

2° La passion du Christ a été cause universelle du salut des hommes, tant pour les vivants que pour les morts. Or une cause universelle n'est appliquée aux effets particuliers que par des moyens spéciaux. Par conséquent, de même que l'efficacité de la passion du Christ est appliquée aux vivants par les sacrements de la foi, qui nous rendent conformes au Christ souffrant, de même elle a été appliquée aux morts par la descente du Christ aux enfers, comme l'a dit admirablement le Prophète, *Zach.*, IX : « Il a retiré les captifs du lac par le sang de son alliance, » c'est-à-dire par la vertu de sa passion.

3° L'ame du Christ est descendue aux enfers, non pas en se mouvant localement, comme les corps, mais par le mouvement dont se meuvent les anges, et dont nous avons parlé, part. I, quest. LIII.

(1) Mais quel est cet enfer où le Christ est descendu et où se trouvoient détenues les ames des justes? Où sont ces demeures ténébreuses dont le Sauveur a arraché les verroux et brisé les portes, selon l'expression de saint Léon pape? C'est ce que Dieu a voulu nous laisser ignorer, et que nous chercherions vainement dans les saintes Ecritures. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il faut les distinguer de l'enfer des damnés; et la tradition les en distingue réellement en les nommant les limbes. On peut cependant, si nous ne nous trompons, concevoir ces régions comme voisines de l'enfer éternel, dans le genre du purgatoire, avec lequel quelques docteurs paroissent les confondre. Elles font même partie de l'enfer, au sentiment de notre maître, comme nous le verrons dans l'article suivant. Quoi qu'il en soit, c'est dans l'intervalle de temps qui s'écoula entre sa mort et sa résurrection que le Christ y descendit, pour délivrer les ames des justes, qu'il devoit plus tard introduire avec lui dans le ciel.

---

non solùm cœlestium, sed etiam infernorum, » ut dicitur *Philip.*, II.

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen inferorum sonat in malum pœnæ, non autem in malum culpæ; unde decuit Christum in infernum descendere, non tanquam ipse esset debitor pœnæ, sed ut eos qui erant pœnæ obnoxii liberaret.

Ad secundum dicendum, quòd passio Christi fuit quasi quædam causa universalis humanæ salutis, tam vivorum quam mortuorum. Causa autem universalis applicatur ad singulares effectus per aliquid speciale; unde, sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus per sacramenta configurantia nos passioni Christi, ita etiam applicata est mortuis per descensum Christi ad inferos. Propter quod signanter dicitur *Zachar.*, IX, quòd « eduxit vinctos de lacu in sanguine Testamenti sui, » id est, per virtutem passionis suæ (1).

Ad tertium dicendum, quòd anima Christi non descendit ad inferos eo genere motus quo corpora moventur, sed eo genere motus quo Angeli moventur, sicut in I. parte habitum est (qu. 53).

(1) Vel *in sanguine passionis*, ut ibi Hieronymus explicat.

ARTICLE II.

Le Christ est-il descendu dans l'enfer des damnés?

Il paroît que le Christ est descendu même dans l'enfer des damnés. 1° La divine Sagesse a dit, *Eccli.*, XXIV, 45 : « Je pénétrerai dans toutes les parties inférieures de la terre. » Or parmi ces parties inférieures de la terre il faut compter l'enfer des damnés, puisqu'il est écrit, *Psal.* LXII : « Ils entreront dans les parties inférieures de la terre. » Donc le Christ, qui est la sagesse divine, est descendu même dans l'enfer des damnés.

2° Saint Pierre dit, *Act.*, II, 24 : « Dieu a ressuscité le Christ, après avoir arrêté les douleurs de l'enfer, où il étoit impossible, d'ailleurs, qu'il fût retenu. » Or il n'y a point de douleur dans l'enfer où étoient les patriarches, pas plus que dans l'enfer où sont les enfants ; car ceux-ci, comme autrefois les patriarches, n'y sont pas punis de la peine du sens pour le péché actuel, mais seulement de la peine du dam à cause du péché originel. C'est donc dans l'enfer des damnés, ou bien dans le purgatoire, qu'est descendu le Christ, là où les hommes expient leurs péchés actuels par la peine du sens.

3° Il est écrit, I. *Petr.*, III, 19 : « Le Christ alla en esprit prêcher à ceux qui étoient renfermés dans leur prison et qui avoient été autrefois incrédules. » D'après saint Ambroise, *Epist. ad Epict.*, ces paroles s'entendent de la descente du Christ aux enfers ; car il dit que lorsqu'on mit son corps dans le sépulcre, il alla prêcher aux esprits qui étoient retenus dans la prison, comme l'a dit saint Pierre. Or il est certain que les incrédules étoient dans l'enfer des damnés. C'est donc dans cet enfer que le Christ est descendu.

4° Saint Augustin dit, *Epist. ad Evod.*, XCIX : « Si la sainte Ecriture,

---

ARTICULUS II.

Utrùm Christus descenderit ad infernum damnatorum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd Christus descenderit etiam ad infernum damnatorum. Dicitur enim ex ore divinæ Sapientiæ, *Eccles.*, XXIV : « Penetrabo omnes inferiores partes terræ. » Sed inter partes inferiores terræ computatur etiam infernus damnatorum, secundùm illud *Psalm.* LXII : « Introibunt in inferiora terræ. » Ergo Christus, qui est Dei sapientia, etiam usque ad infernum damnatorum descendit.

2. Præterea, *Act.*, II, dicit Petrus quòd « Deus Christum suscitavit, solutis doloribus inferni, juxta quòd impossibile erat teneri illum ab eo. » Sed dolores non sunt in inferno patrum, neque etiam in inferno puerorum, qui non puniuntur pœna sensus propter peccatum actuale, sed solum pœna damni propter peccatum originale. Ergo Christus descendit in infernum damnatorum, vel in purgatorium, ubi homines puniuntur pœna sensus pro peccatis actualibus.

3. Præterea, I. *Petr.*, III, dicitur quòd « Christus his qui in carcere conclusi erant, spiritu veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando ; » quod, sicut Athanasius dicit in *Epist. ad Epictetum*, intelligitur de descensu Christi ad inferos ; dicit enim quòd corpus Christi fuit in sepulchro positum, quando ipse perrexit prædicare his qui in custodia erant spiritibus, sicut dixit Petrus. Constat autem quòd increduli erant in inferno damnatorum. Ergo Christus ad infernum damnatorum descendit.

4. Præterea, Augustinus dicit in *Epist. ad Evodium* (scilicet Epist. XCIX, ut suprà) :

en disant que le Christ, après sa mort, est allé dans le sein d'Abraham, n'avoit pas parlé nommément de l'enfer et de ses tourments, je ne comprendrois pas qu'on eût osé avancer qu'il est descendu aux enfers; mais du moment où l'enfer et ses tourments y sont désignés d'une manière formelle et évidente, pourquoi croiroit-on que le Sauveur y est descendu, sinon pour délivrer de ces tourments les malheureux qui les enduroient? » Or le lieu des tourments, c'est l'enfer des damnés. C'est donc dans cet enfer que le Christ est descendu.

5° Saint Augustin dit encore dans un sermon sur la résurrection : « Le Christ, lorsqu'il est descendu dans l'enfer, y a délivré tous les justes, qui y étoient retenus par le péché originel. » Or parmi ces justes se trouvoit Job, qui dit en parlant de lui-même, *Job*, XVII, 16 : « Tout ce qui est à moi descendra dans l'enfer le plus profond. » Donc c'est dans l'enfer le plus profond que le Christ est descendu.

Mais le contraire résulte de ces paroles de Job lui-même, XX : « Avant que j'aille, pour n'en revenir jamais, en cette terre ténébreuse et plongée dans l'obscurité de la mort, où n'habite aucun ordre, mais une perpétuelle horreur... » Or, comme le dit l'Apôtre, II. *Cor.*, VI, il n'y a rien de commun entre la lumière et les ténèbres. Donc le Christ, qui est la lumière même, n'est pas descendu dans l'enfer des damnés.

(Conclusion. — Le Christ est descendu dans tous les lieux de l'enfer d'une manière effective; mais par sa présence substantielle, il n'est descendu que dans l'enfer des justes.)

L'on dit de deux manières qu'un être est présent dans un lieu : d'abord, il y est présent par ses effets; et, dans ce sens, le Christ est descendu dans tous les enfers, quoique ses effets n'y aient pas été partout les mêmes; car sa descente dans l'enfer des damnés a eu pour effet de les convaincre

---

« Si in Abrahæ sinum Christum mortuum venisse sacra Scriptura dixisset, non nominato inferno ejusque doloribus, miror si quisquam ad inferos eum descendisse asserere auderet; sed quia evidentia testimonia et infernum commemorant et dolores, nulla causa occurit cur illò credatur venisse Salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret. » Sed locus dolorum est infernus damnatorum. Ergo Christus in infernum damnatorum descendit.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit in quodam sermone *De Resurrectione* (1), « Christus ad infernum descendens, omnes justos, qui originali peccato astricti tenebantur, absolvit. » Sed inter illos erat etiam Job, qui de seipso dicit, *Job*, XVII : « In profundissimum infernum descendent omnia mea. » Ergo Christus etiam usque ad profundissimum infernum descendit.

Sed contra est, quod de inferno damnatorum dicit *Job*, XX : « Antequam vadam, et non revertar ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine, ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat. » Nulla autem est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II. *ad Cor.*, VI. Ergo Christus, qui est lux, ad illum infernum damnatorum non descendit.

(Conclusio. — Christus, secundùm effectum, in omnem inferni locum descendit; secundùm verò substantialem præsentiam, nonnisi ad locum descendit justorum.)

Respondeo dicendum, quòd dupliciter dicitur esse aliquid alicubi : uno modo, per suum effectum; et, hoc modo, Christus in quemlibet inferorum descendit, aliter tamen et aliter : nam in inferno damnatorum habuit hunc effectum, quòd, descendens ad inferos, eos de sua

(1) Nempe Serm. CXXXVII de tempore, qui est secundus de resurrectione, vel LII in appendice de diversis, ubi paulò post principium id habetur.

de leur infidélité et de leur malice; elle a donné à ceux qui étoient dans le purgatoire, l'espoir de parvenir à la gloire du ciel; et elle a répandu la lumière de la gloire éternelle sur les saints patriarches, qui n'étoient retenus dans l'enfer qu'à cause du péché originel. En second lieu, il y est présent par son essence; et, dans ce sens, l'ame du Christ est descendue seulement dans le lieu de l'enfer, où étoient les justes, de telle sorte qu'en leur faisant éprouver intérieurement l'effet de sa grace par sa divinité, il les visitoit aussi localement par son ame. Ainsi, quoiqu'il n'ait été localement que dans une seule partie de l'enfer, il a été néanmoins présent par ses effets dans toutes ses parties; de même qu'il a délivré le genre humain tout entier par sa passion, bien qu'il n'ait souffert que dans un seul endroit de la terre.

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ, qui est la sagesse de Dieu, a pénétré dans toutes les parties inférieures de la terre; non que son ame les ait parcourues toutes localement, mais en étendant à toutes, d'une certaine manière, l'effet de sa puissance, avec cette différence néanmoins que les justes seuls ont été illuminés par sa présence. Nous trouvons, en effet, ces paroles à la suite du texte cité dans l'objection : « Et j'éclairerai tous ceux qui espèrent dans le Seigneur. »

2° Il y a deux sortes de douleur dans l'enfer : l'une est l'effet de la peine; et c'est celle qu'endurent les hommes pour leur péché actuel, selon cette parole du Psalmiste, XVII, 6 : « Les douleurs de l'enfer m'environnent. » L'autre provient du retardement de la gloire espérée; le Sage dit, en effet, *Prov.*, XIII, 12 : « L'espoir retardé afflige l'ame. » C'est cette douleur que souffroient les saints Patriarches dans l'enfer, comme l'a fait entendre saint Augustin dans son sermon sur la résurrection, en disant : « Ils prioient, ils conjuroient le Christ avec larmes. » Or, le Christ en descendant aux enfers a délivré les hommes de ces deux sortes de

---

incredulitate et malitia confutavit, illis verò qui detinebantur in purgatorio, spem gloriæ consequendæ dedit, sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen æternæ gloriæ infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam; et, hoc modo, anima Christi descendit solùm ad locum inferni, in quo justi detinebantur; ut, quos ipse per gratiam interiùs visitabat secundùm divinitatem, eos etiam secundùm animam visitaret et loco. Sic autem, in una parte inferni existens, effectum suum aliqualiter ad omnes inferni partes derivavit, sicut et in uno loco terræ passus, totum mundum sua passione liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus, qui est Dei sapientia, penetravit omnes inferiores partes terræ, non localiter secundùm animam omnes circumeundo, sed effectum suæ potentiæ aliqualiter ad omnes extendendo, ita tamen quòd solos justos illuminavit; sequitur enim : « Et illuminabo omnes sperantes in Domino. »

Ad secundum dicendum, quòd duplex est dolor : unus de passione pœnæ, quem patiuntur homines pro peccato actuali, secundùm illud *Psalm.* XVII : « Dolores inferni circumdederunt me. » Alius autem dolor est de dilatione sparatæ gloriæ, secundùm illud *Prov.*, XIII : « Spes quæ differtur affligit animam; » quem quidem dolorem patiebantur sancti Patres in inferno. Ad quod significandum, Augustinus in sermone *De Resurrectione* (ubi suprà), dicit quòd « lacrymabili obsecratione Christum orabant. » Utrosque autem dolores Christus solvit ad inferos descendens, aliter

douleurs, quoique d'une manière différente : car il les a délivrés des douleurs de la peine, en les en préservant, comme on dit d'un médecin qu'il nous délivre d'une maladie quand il nous en préserve par son art; et quant aux douleurs causées par le retardement de la gloire, il les en a délivrés effectivement, en leur donnant la gloire qu'ils attendoient.

3° Certains auteurs rapportent à la descente du Christ aux enfers, ces paroles de saint Pierre, et ils les expliquent ainsi : « Le Christ alla *en esprit*, c'est-à-dire dans son ame, prêcher à ceux qui étoient retenus *dans la prison*, c'est-à-dire dans l'enfer, et qui avoient été incrédules autrefois. » D'où saint Jean Damascène dit, *De orth. fide*, III, 19 : « Comme le Christ a évangélisé ceux qui étoient sur la terre, de même il a évangélisé ceux qui étoient dans l'enfer, non pour convertir à la foi les damnés incrédules, mais pour les convaincre de leur infidélité; car cette prédication dans l'enfer ne peut s'entendre que de la manifestation qu'il y a faite de sa divinité, lorsqu'il y est miraculeusement descendu. » Saint Augustin prenant ces mêmes paroles dans un sens plus vrai, les rapporte, non à la descente du Christ aux enfers, mais à son opération divine, qui s'est exercée dès le commencement du monde. D'après lui, par ces paroles, *à ceux qui étoient retenus dans la prison*, il faut entendre les hommes vivant dans un corps mortel, qui est comme la prison de l'ame; par ces autres, *il alla prêcher par l'esprit de sa divinité*, les secrètes inspirations que Dieu leur envoie, et les exhortations extérieures qu'il leur adresse par la bouche des justes; et celles-ci, *à ceux qui avoient été autrefois incrédules*, signifient les hommes qui n'avoient pas écouté les avertissements de Noé, comptant sur la patience de Dieu, qui vouloit bien différer le châtiment du déluge. Aussi saint Pierre ajoute-t-il : « Du temps de Noé, pendant que l'arche se construisoit. »

4° Le sein d'Abraham peut s'entendre de deux manières : d'abord,

---

tamen et aliter : nam dolores pœnarum solvit præservando ab eis, sicut medicus dicitur solvere morbum, à quo præservat per medicinam; dolores autem causatos ex dilatione gloriæ actualiter solvit gloriam præbendo.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod ibi dicit Petrus, à quibusdam refertur ad descensum Christi ad inferos, sic exponentibus verbum illud : « His qui in carcere inclusi erant (id est inferno), spiritu (id est, secundum animam), Christus veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando. » Unde et Damacenus dicit in III. lib. (cap. 29), quòd, « sicut his qui in terra sunt evangelizavit, ita et his qui in inferno; non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret; quia ipsa prædicatio nihil aliud intelligi potest quàm manifestatio divinitatis ejus, quæ manifestata est infernalibus per virtuosum descensum Christi ad inferos. » Augustinus tamen melius exponit in *Epist. ad Evodium*, ut referatur non ad descensum Christi ad inferos, sed ad operationem divinitatis ejus, quam exercuit à principio mundi; ut sit sensus, quòd « his qui in carcere conclusi erant, » viventes scilicet in corpore mortali (quod est quasi quidam carcer animæ), « spiritu suæ divinitatis veniens prædicavit, » per internas inspirationes, et etiam exteriores admonitiones per ora justorum. « His (inquam) prædicavit qui increduli fuerunt aliquando, » Noe scilicet prædicanti, « quando expectabant Dei patientiam, » per quam differebatur pœna diluvii : unde subdit : « In diebus Noe, cum fabricaretur arca. »

Ad quartum dicendum, quòd sinus Abrahæ potest secundùm duo considerari : uno modo,

comme un séjour où l'on ne souffroit pas la peine du sens; et, ainsi entendu, il exclut la dénomination d'enfer et la présence de toute douleur. On peut l'entendre, ensuite, par rapport à la privation de la gloire qu'on espéroit; et, dans ce sens, c'est l'enfer et un lieu de douleur. Aussi, maintenant que nous entendons par le sein d'Abraham le repos des bienheureux, nous ne lui donnons pas le nom d'enfer, et nous ne disons point qu'il y a des douleurs dans le sein d'Abraham.

5° Saint Grégoire dit, *Mor.*, XIII, cap. ult., que Job appelle *enfer très-profond*, même les parties supérieures de l'enfer, et il justifie ainsi la locution du saint homme : « Si, par rapport à la hauteur du ciel, notre atmosphère n'est qu'un ténébreux enfer, la terre, relativement à la hauteur de l'atmosphère au-dessous de laquelle elle se trouve, peut avec raison être dite un enfer, un enfer profond. Mais les lieux de l'enfer qui sont supérieurs aux autres demeures de cet affreux séjour, étant encore plus bas que la terre, on peut très-bien les désigner par le nom d'enfer très-profond. »

ARTICLE III.

Le Christ a-t-il été tout entier dans l'enfer?

Il paroît que le Christ n'a pas été tout entier dans l'enfer. 1° Le corps du Christ est une partie du Christ lui-même. Or son corps n'est pas descendu dans l'enfer. Donc il n'y a pas été tout entier.

2° Une chose dont les parties sont séparées les unes des autres ne peut être dite tout entière. Or le corps et l'ame, qui sont les parties de la nature humaine, ont été séparés l'un de l'autre dans le Christ pendant sa mort; et, comme il est descendu mort dans l'enfer, il s'ensuit qu'il n'y a pas été tout entier.

3° On dit d'une chose qu'elle est tout entière dans un lieu, quand

---

secundùm quietem, quæ ibi erat à pœna sensibili; et quantùm ad hoc, non competit ei nec nomen inferni, nec sunt ibi aliqui dolores. Alio modo, potest considerari quantum ad privationem gloriæ separatæ, et secundùm hoc, habet rationem inferni et doloris. Et ideo nunc dicitur sinus Abrahæ illa requies beatorum, non tamen dicitur infernus, nec dicuntur nunc in sinu Abrahæ esse dolores.

Ad quintum dicendum, quòd, sicut Gregorius ibidem dicit, ipsa loca superiora inferni « profundissimum infernum » vocat; « si enim, quantùm ad celsitudinem cœli, aer iste caliginosus infernus est, quantum ad ejusdem aeris altitudinem, terra, quæ inferius jacet, et infernus intelligi et profundum potest; quantùm verò ad ejusdem terræ altitudinem, et loca illa inferni quæ superiora sunt aliis receptaculis inferni, hoc modo inferni profundissimi appellatione significantur. » (lib. XIV, *Moral.*, cap. 17).

ARTICULUS III.

Utrùm Christus fuerit totus in inferno.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Christus non fuerit totus in inferno. Corpus enim Christi est pars ejus. Sed corpus Christi non fuit in inferno. Ergo totus Christus non fuit in inferno.

2. Prætorea, nihil cujus partes ab invicem separatæ sunt, potest dici totum. Sed corpus et anima, quæ sunt partes humanæ naturæ, fuerunt ab invicem separatæ, post mortem, ut suprà dictum est (qu. 50, art. 4). Descendit autem ad infernum, mortuus existens. Non ergo potuit esse totus in inferno.

3. Præterea, illud totum dicitur esse in aliquo loco, cujus nihil est extra locum illum

aucune de ses parties n'est hors de ce lieu. Or, pendant que le Christ a été dans l'enfer, son corps étoit dans le sépulcre, et sa divinité, partout. Donc le Christ n'a pas été tout entier dans l'enfer.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Symb.*, III, 7 : « Le Fils de Dieu est tout entier dans le Père, tout entier dans le ciel, tout entier sur la terre; il a été tout entier dans le sein de la Vierge, tout entier sur la croix, tout entier dans l'enfer, tout entier dans le paradis, où il a introduit le bon larron (1). »

(Conclusion. — Le corps du Christ, pas plus que son ame, n'ayant jamais été séparé de la personne du Fils de Dieu, le Christ a été tout entier dans le sépulcre, dans l'enfer et partout.)

Ainsi que nous l'avons montré, part. I, quest. XXXI, art. 2, *ad* 4, le genre masculin dénonce l'hypostase ou la personne, tandis que le genre neutre dénonce la nature. Or, quoique dans la mort du Christ son ame ait été séparée de son corps, ni le corps, ni l'ame n'ont été séparés de la personne du Fils de Dieu, comme il a été dit, quest. L, art. 2. C'est pourquoi il faut dire que, comme le Christ, pendant les trois jours de sa mort, a été tout entier dans le sépulcre, en ce que la personne tout entière y a été par le corps, qui lui étoit uni, de même il a été tout entier dans l'enfer, parce que la personne du Christ y a été tout entière en raison de l'ame, qui lui étoit également unie. Bien plus, le Christ, en raison de sa divinité, étoit tout entier partout.

Je réponds aux arguments : 1° Le corps du Christ, qui étoit alors dans le sepulcre, n'est point une partie de la personne incréée, mais de la nature qu'elle a prise. Par conséquent, de ce que le corps du Christ n'a

(1) La thèse ainsi posée sembleroit impliquer contradiction avec ce qui précède. Mais les explications dont elle est suivie dans le corps de l'article et les réponses aux arguments, font disparoître toute difficulté à cet égard, et nous montrent dans quel sens il faut entendre cette thèse.

Sed aliquid Christi erat extra infernum; quia corpus erat in sepulcro, et divinitas ubique. Ergo Christus non fuit totus in inferno.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Symbolo* (1) : « Totus Filius apud Patrem, totus in cœlo, totus in terra, totus in utero Virginis, totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso, quò latronem introduxit. »

(Conclusio. — Cùm nunquam fuerit caro vel anima Christi à persona Filii Dei separata, fuit totus Christus in sepulchro, in inferno, et ubique.)

Respondeo dicendum, quòd sicut patet ex his quæ in I. parte dicta sunt (2), masculinum genus refertur ad hypostasim vel personam; neutrum autem genus pertinet ad naturam. In morte autem Christi, licet anima fuerit separata à corpore, neutrum tamen fuit separatum à persona Filii Dei, ut suprà dictum est. Et ideo, in illo triduo mortis Christi, dicendum est quòd totus Christus fuit in sepulchro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum; et similiter, totus fuit in inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animæ sibi unitæ. Totus etiam Christus tunc erat ubique ratione divinæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus quod tunc erat in sepulchro, non est pars personæ increatæ, sed naturæ assumptæ. Et ideo, per hoc quòd corpus Christi non fuit in inferno,

(1) Nimirum *De Symbolo ad Catechumenos*, lib. III, cap. 7, super illam Symboli partem : *Sedet ad dexteram Patris;* ubi præmittit : *Hoc est esse Deum, ubique esse totum.*

(2) Quæst. 31 art. 2, ad 4, explicando cur non aliud sicut alius à Patre dici Filius potest.

pas été dans l'enfer, il ne suit pas que le Christ n'y ait pas été tout entier; cela prouve seulement que tout ce qui appartient en lui à la nature humaine, n'y est pas descendu.

2° L'ame et le corps unis constituent la totalité de la nature humaine, mais non la totalité de la personne divine. C'est pourquoi le Christ, après que la mort a eu détruit en lui l'union de l'ame et du corps, n'a pas cessé d'être le Christ tout entier; c'est sa nature humaine seulement qui n'est pas restée dans sa totalité.

3° La personne du Christ est tout entière dans un lieu quelconque; mais elle n'y est pas totalement, parce qu'elle n'est circonscrite dans aucun espace. Bien plus, tous les lieux pris simultanément ne peuvent contenir son immensité, qui les comprend au contraire tous elle-même. J'admets le principe sur lequel s'appuie l'objection, quand il s'agit des êtres corporels, qui sont tellement circonscrits dans le lieu où ils se trouvent, que, s'ils y sont tout entiers, aucune de leurs parties ne sauroit être ailleurs; mais il n'est pas applicable à la divinité. De là ces paroles de saint Augustin, *Serm. de Symb.*: « Nous ne disons pas que le Christ soit tout entier partout en divers temps et en divers lieux, de telle sorte qu'il soit maintenant tout entier dans un endroit, et ensuite tout entier dans un autre; nous disons qu'il est tout entier partout et toujours. »

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il séjourné dans l'enfer?

Il paroît que le Christ n'a pas séjourné dans l'enfer. 1° Le Christ est descendu dans l'enfer afin d'en délivrer les hommes. Or, cela a été fait immédiatement, aussitôt qu'il y a été; « car il est facile à Dieu d'enrichir tout-à-coup celui qui est dans la pauvreté, » comme dit l'Ecriture, *Eccli.*, XI, 23. Il paroît donc qu'il n'a pas séjourné dans l'enfer.

---

non excluditur quin totus Christus fuerit; sed ostenditur quòd non fuit ibi totum quod pertinet ad humanam naturam.

Ad secundum dicendum, quòd ex anima et corpore unitis constituitur totalitas humanæ naturæ, non autem totalitas divinæ personæ. Et ideo, soluta unione animæ et corporis per mortem, remansit totus Christus; sed non remansit humana natura in sua totalitate.

Ad tertium dicendum, quòd persona Christi est tota in quolibet loco, sed non totaliter, quia nullo loco circumscribitur. Sed nec omnia loca simul accepta ejus immensitatem comprehendere possunt; quinimò ipse sua immensitate omnia comprehendit. Hoc autem locum habet in his quæ corporaliter et circumscriptivè sunt in loco, quòd, si totum sit alicubi, nihil ejus sit extra; sed hoc in Deo locum non habet. Unde Augustinus dicit in sermone *De Symbolo*: « Non per diversa tempora vel loca dicimus ubique Christum esse totum, ut modo ibi totus sit, et alio tempore alibi totus, sed ut semper ubique sit totus. »

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus aliquam moram traxerit in inferno.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd Christus nullam moram traxerit in inferno. Christus enim ad hoc in infernum descendit ut ex eo homines liberaret. Sed hoc statim ab eo factum est in ipso suo descensu, « facile enim est in conspectu Dei subito honestare pauperem, » ut dicitur *Eccles.*, XI. Ergo videtur quòd nullam moram in inferno traxerit.

2° Saint Augustin dit, *Serm. de Resur.* : « A l'ordre du Seigneur, Sauveur des hommes, et sans le moindre retard, toutes les portes de fer furent brisées; » et c'est pourquoi le Psalmiste fait dire aux anges qui accompagnoient le Christ: « Princes, enlevez vos portes. » Or le Christ est descendu aux enfers pour en briser les portes. Donc il n'y a fait aucun séjour.

3° Nous lisons dans l'Evangile, *Luc.*, XXIII, que le Seigneur étant sur la croix dit au bon larron : « Aujourd'hui, vous serez en paradis avec moi; » d'où il est évident que le Christ a été dans le Paradis ce jour-là même. Or il n'y a pas été dans son corps, puisqu'il étoit dans le sépulcre. Donc il y a été dans son ame, qui étoit descendue dans l'enfer; et par conséquent, il n'a fait aucun séjour dans l'enfer.

Mais saint Pierre dit, au contraire, *Act.*, II, 24 : « Dieu a ressuscité le Christ, après avoir arrêté les douleurs de l'enfer, où il ne pouvoit, à cet égard, être retenu. » D'où il paroît que le Christ est resté dans l'enfer jusqu'au moment de sa résurrection.

(Conclusion. — On doit croire que l'ame du Christ est restée dans l'enfer autant de temps que son corps a été dans le tombeau.)

Comme le Christ, afin de prendre sur lui les peines de notre péché, a voulu que son corps fût mis dans le tombeau, de même il a voulu que son ame descendît dans l'enfer. Or son corps est resté dans le tombeau un jour entier et deux nuits, pour qu'il fût bien prouvé qu'il étoit véritablement mort. Par conséquent, on doit croire que, pour la même raison, son ame est restée ce même temps dans l'enfer; de telle sorte que son corps et son ame sont sortis en même temps, l'un du tombeau, l'autre de l'enfer.

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ, aussitôt qu'il a été descendu dans l'enfer, y a délivré les justes qui s'y trouvoient, non en les en reti-

---

2. Præterea, Augustinus dicit in sermone *De Resurrectione*, quòd « sine aliqua mora, ad imperium Domini ac Salvatoris, omnes ferrei confracti sunt vectes; » unde ex persona Angelorum concomitantium Christum dicitur : « Tollite portas principes vestras. » Ad hoc autem Christus illuc descendit, ut vectes inferni confringeret. Ergo Christus in inferno nullam moram traxit.

3. Præterea, *Luc.*, XXIII, dicitur quòd Dominus in cruce pendens dixit Latroni : « Hodie mecum eris in paradiso; » ex quo patet quòd eodem die Christus fuit in paradiso. Non autem secundùm corpus, quod positum fuit in sepulchro. Ergo secundùm animam, quæ ad infernum descenderat. Et ita videtur quòd non traxerit moram in inferno.

Sed contra est, quod Petrus dicit, *Act.*, II : « Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni, juxta quod impossibile erat teneri illum ab eo. » Ergo videtur quòd usque ad horam resurrectionis manserit in inferno.

(Conclusio. — Animam Christi tamdiu fuisse in inferno credendum est, quamdiu corpus fuit in sepulchro.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Christus, ut nostras pœnas in se susciperet, voluit corpus suum in sepulchro poni, ita etiam voluit animam suam ad infernum descendere. Corpus autem ejus mansit in sepulchro per diem integrum et duas noctes, ad comprobandum veritatem mortis suæ. Unde etiam tantumdem credendum est animam ejus fuisse in inferno, ut simul anima ejus educeretur de inferno, et corpus de sepulchro.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus statim ad infernum descendens sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo

rant immédiatement, mais en les éclairant de la lumière de la gloire. Néanmoins il convenoit que son ame y restât autant de temps que son corps seroit dans le tombeau.

2° L'on nomme portes de l'enfer les obstacles qui empêchoient les justes d'en sortir, obstacles qui provenoient du péché de notre premier père. Or le Christ, en descendant dans l'enfer, a levé immédiatement ces obstacles par la vertu de sa passion et de sa mort. Et néanmoins il a voulu rester quelque temps dans l'enfer pour la raison que nous avons donnée.

3° Cette parole du Seigneur doit s'entendre, non du paradis terrestre et corporel, mais du paradis spirituel où nous disons que se trouvent tous ceux qui jouissent de la gloire divine. Dès lors, le bon larron, en descendant avec le Christ dans l'enfer, s'est trouvé, en effet, dans l'enfer avec lui, quant au lieu, selon la parole qu'il lui en avoit donnée, « aujourd'hui, vous serez dans le paradis avec moi; » mais il s'est trouvé dans le paradis, quant à la récompense, en ce qu'il jouissoit là de la divinité du Christ, comme les autres justes.

ARTICLE V.

Le Christ, en descendant dans l'enfer, en a-t-il délivré les saints Patriarches?

Il paroît que le Christ, en descendant dans l'enfer, n'en a pas délivré les saints patriarches. 1° Saint Augustin dit, *Epist. ad Evod.* : « Je n'ai pas encore trouvé en quoi la descente du Christ aux enfers a été utile à ceux qui étoient dans le sein d'Abraham; car je ne vois pas qu'ils aient jamais été privés de la présence beatifique de sa divinité. » Or elle leur auroit été très-utile, s'il les eût délivrés de l'enfer. Donc, le Christ, quand il y est descendu, ne les en a pas délivrés.

---

eos de loco inferni, sed in ipso inferno eos luce gloriæ illustrando. Et tamen conveniens fuit ut tamdiu anima ejus remaneret in inferno, quamdiu corpus manebat in sepulchro.

Ad secundum dicendum, quòd vectes inferni dicuntur impedimenta quibus sancti patres de inferno exire prohibebantur, reatu culpæ primi parentis; quos Christus statim descendens ad inferos virtute suæ passionis et mortis confregit. Et tamen voluit in inferno aliquandiu remanere propter rationem prædictam.

Ad tertium dicendum, quòd illud verbum Domini est intelligendum non de paradiso terrestri corporeo, sed et de paradiso spirituali, in quo esse dicuntur quicumque divinâ gloriâ perfruuntur. Unde latro, loco quidem cum Christo ad infernum descendit, ut cum Christo esset, quia dictum est ei : « Mecum eris in paradiso; » sed præmio in paradiso fuit, quia ibi divinitate Christi fruebatur, sicut et alii sancti.

ARTICULUS V.

Utrùm Christus descendens ad inferos, sanctos patres inde liberaverit.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus descendens ad inferos, sanctos patres inde non liberaverit. Dicit enim Augustinus in *Epist. ad Evodium* : « Illis justis qui in sinu erant Abrahæ, cùm Christus in inferna descenderet, nondum quid contulisset inveni, à quibus eum, secundùm beatificam præsentiam suæ divinitatis, nunquam video recessisse. » Multùm autem eis contulisset, si eos ab inferis liberasset. Non ergo videtur quòd Christus sanctos patres ab inferis liberaverit.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 22, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et *Opusc.*, III, cap 242.

2° Nul n'est retenu dans l'enfer qu'à cause de ses péchés. Or les saints patriarches avoient, de leur vivant même, été justifiés de leurs péchés par leur foi dans le Christ. Ils n'avoient donc pas besoin d'être délivrés de l'enfer, lorsque le Christ y est descendu.

3° En supprimant la cause, on supprime l'effet. Or, la cause pour laquelle on descend dans l'enfer, c'est le péché ; et le péché a été détruit par la passion du Christ, comme nous l'avons dit précédemment. Ce n'est donc pas parce que le Christ est descendu aux enfers, que les saints patriarches en ont été délivrés.

Mais saint Augustin dit, au contraire, dans un sermon sur la résurrection, *supr. indic.* : « Quand le Christ est descendu dans les demeures infernales, il en a brisé les portes avec leurs verroux de fer, et il a délivré tous les justes que le péché originel y tenoit renfermés (1). »

(Conclusion. — La passion du Christ ayant délivré le genre humain de toute la dette de la peine, tant pour le péché originel que pour le péché actuel, il est à croire que le Christ, en descendant aux enfers, en a délivré tous les justes.)

Ainsi que nous l'avons dit, art. préc., *ad* 2, le Christ, en descendant dans l'enfer, a opéré en vertu de sa passion ; car il a délivré par elle le genre humain, non-seulement du péché, mais encore de la peine due au péché ; nous l'avons dit aussi, quest. XLIX, art. 3, et quest. L, art. 6. Or, les hommes avoient contracté de deux manières la dette de la peine : d'abord, par le péché actuel, qui étoit personnel à chaque individu ; ensuite, par le péché de toute la nature humaine, qui a passé originellement du premier homme à tous les autres, comme l'Apôtre nous l'apprend, *Rom.*, V. La peine de ce péché, c'est la mort corporelle et l'exclusion de la vie

(1) A ce moment solennel, le même saint docteur nous représente ces nombreux captifs se précipitant en foule aux pieds du divin Messie et lui tenant ce touchant langage : « Vous êtes donc venu, ô Rédempteur du monde! Vous êtes donc venu, vous qu'appeloient depuis si longtemps nos désirs et nos espérances! Vous êtes venu, portant dans votre chair mortelle le

---

2. Præterea, nullus in inferno detinetur nisi propter peccatum. Sed sancti patres, dum adhuc viverent, per fidem Christi justificati fuerant à peccato. Ergo non indigebant liberari ab inferno, Christo ad inferos descendente.

3. Præterea, remotâ causâ removetur effectus. Sed causa descendendi ad inferos est peccatum; quod fuit remotum per passionem Christi, ut suprà dictum est. Non ergo per descensum Christi ad inferos sancti patres sunt de inferno educti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Sermone *De resurrectione* (jam suprà indicato), quòd Christus, quando ad inferos descendit, « portam inferni et vectes ferreos confregit, et omnes justos qui originali peccato astricti tenebantur, absolvit. »

(Conclusio. — Cùm per Christi passionem genus humanum liberatum fuerit ab omni reatu pœnæ, tam originali quàm actuali peccato debitæ, credendum est Christum ad inferos descendentem patres omnes ex inferno liberasse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, Christus descendens ad inferos operatus est in virtute suæ passionis. Per passionem autem Christi liberatum est genus humanum, non solùm à peccato, sed etiam à reatu pœnæ, ut suprà dictum est. Dupliciter autem homines reatu pœnæ erant astricti : uno modo, pro peccato actuali quod quilibet in sua persona commiserat; alio modo, pro peccato totius humanæ naturæ, quod à primo parente in omnes originaliter devenit, ut dicitur *Rom.*, V. Cujus quidem peccati pœna est mors corporalis, et

de la gloire, comme on le voit dans le récit de la Genèse, II et III, qui nous montre Dieu chassant l'homme du paradis après son péché, lorsque déjà auparavant il l'avoit menacé de la mort le jour où il pécheroit. Le Christ en descendant aux enfers, a donc délivré les justes, par la vertu de sa passion, de cette peine qui les excluoit de la vie de la gloire, de telle sorte qu'ils pussent voir l'essence de Dieu, ce en quoi consiste la parfaite béatitude de l'homme, comme nous l'avons montré, I, II, quest. III, art. 8. Et, comme les saints patriarches n'étoient retenus dans l'enfer que par le péché de notre premier père, qui leur fermoit l'entrée de la vie de la gloire, il s'ensuit qu'ils ont été délivrés de l'enfer par là même que le Christ y est descendu. C'est ce qui fait dire au prophète, *Zach.*, IX, 11 : « Par le sang de votre alliance, vous avez retiré les captifs du lac où il n'y avoit point d'eau. » Et c'est aussi pourquoi l'Apôtre dit, *Col.*, II, 15 : « Il a dépouillé les principautés et les puissances, » c'est-à-dire les puissances infernales, en leur enlevant Abraham, Isaac, Jacob et les autres justes; « il les a produits au grand jour, » c'est-à-dire, d'après la Glose, il les a conduits au ciel, loin de ce royaume de ténèbres.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin, en cet endroit, combat certains auteurs, qui pensoient qu'avant la venue du Christ, les justes de l'ancien Testament avoient été soumis dans l'enfer à la peine du sens. On lit, en effet, avant le passage cité : « Il y en a qui prétendent que les anciens justes eux-mêmes ont profité de la descente du Christ aux enfers, en ce sens qu'ils ont été délivrés alors de leurs souffrances. Mais comment expliquer qu'Abraham, dans le sein duquel a été reçu le pauvre de l'E-

pardon aux pécheurs qui vivent sur la terre. Délivrez aussi ceux que la mort avoit plongés dans les enfers. C'est pour nous que vous êtes descendu dans ces demeures ténébreuses. Ne nous oubliez pas quand vous s rez remonté vers les régions supérieures. Vous avez placé dans le ciel le titre de votre gloire, imprimez le sceau de votre victoire dans l'enfer! »

---

exclusio à vita gloriæ, ut patet ex his quæ dicuntur *Genes.*, II et III ; nam Deus hominem de paradiso post peccatum ejecit, cui ante peccatum mortem fuerat comminatus, si peccaret. Et ideo Christus descendens ad inferos, virtute suæ passionis ab hoc reatu sanctos absolvit, quo erant à vita gloriæ exclusi, ut possent Deum per essentiam videre, in quo consistit perfecta hominis beatitudo, ut in II. part. dictum est (1, 2, qu. 3, art. 8). Per hoc autem sancti patres detinebantur in inferno, quòd eis ad vitam gloriæ propter peccatum primi parentis aditus non patebat; et sic Christus descendens ad inferos, sanctos patres ab inferis liberavit. Et hoc est quod dicitur *Zachar.*, IX : « Tu verò in sanguine Testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua. » Et *Coloss.*, II, dicitur quòd « expolians principatus et potestates, » scilicet infernales, auferendo Abraham, Isaac et Jacob, et cæteros justos, « traduxit eos, » id est, « longè ab hoc regno tenebrarum, ad cœlum duxit, » ut Glossa (1) ibidem dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur contra quosdam qui æstimabant antiquos justos, ante adventum Christi, in inferno doloribus pœnarum fuisse subjectos; unde parum ante verba inducta præmittit, dicens : « Addunt quidam hoc beneficium antiquis etiam sanctis fuisse concessum, ut, cùm Dominus in infernum venisset, à doloribus solverentur; sed quonam modo intelligatur Abraham, in cujus sinum etiam pauper ille susceptus est, in illis

(1) Nullo quidem nomine prænotata, sed ex Commentario Petri Lombardi sumpta in Epistolas Pauli, cùm hunc explicat locum; similia etiam Haymo, sed nominibus non expressis.

vangile, fût en proie à ces souffrances? Pour moi, je ne le comprends pas. » Par conséquent, ce qu'il a ajouté, en disant *qu'il n'avoit pas encore trouvé en quoi la descente du Christ aux enfers avoit profité aux anciens justes,* ne peut s'entendre que par rapport à la délivrance de la peine du sens. Mais cette descente leur a profité en les faisant parvenir à la gloire; et, dès lors, elle les a délivrés de la douleur qu'ils éprouvoient d'en être encore privés, quoique, dans cette douleur même, ils éprouvassent une grande joie par l'espérance d'y arriver un jour, selon cette parole de l'Evangile, *Joan.*, VIII, 56 : « Abraham, votre père, a tressailli dans l'espérance de voir mon jour. » C'est dans ce sens que saint Augustin ajoute : « Je ne vois pas que le Christ se soit jamais éloigné d'eux, selon la présence béatifique de sa divinité ; » c'est-à-dire qu'avant la venue du Christ, ils étoient heureux par l'espérance, bien qu'ils ne le fussent pas encore pleinement en réalité.

2° Les saints patriarches ont été, de leur vivant même, délivrés par leur foi dans le Christ, de tout péché, originel et actuel, ainsi que de la peine due à leurs péchés actuels; mais ils n'ont pas été délivrés par là de la peine due à leur péché originel, qui les excluoit de la gloire, tant que le prix de la rédemption humaine ne seroit pas payé. C'est ainsi que, maintenant encore, les chrétiens sont délivrés par le baptême de la peine due à leurs péchés actuels et à leur péché originel, quant à l'exclusion de la gloire; et néanmoins ils sont encore liés par la dette du péché originel, quant à la nécessité de mourir corporellement, parce que, tout en étant renouvelés selon l'esprit, ils ne le sont pas encore selon la chair, d'après cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 10 : « Le corps meurt à cause du péché, mais l'ame vit à cause de la justification. »

3° Aussitôt que le Christ fut mort, son ame descendit dans l'enfer, et il appliqua le fruit de sa passion à tous les justes qui s'y trouvoient; mais

---

fuisse doloribus, ego quidem non video. » Et ideo, cùm postea subdit, « se nondum invenisse quid descensus Christi ad inferos antiquis justis contulerit, » intelligendum est quantum ad absolutionem à doloribus pœnarum. Contulit tamen eis quantum ad adeptionem gloriæ ; et per consequens solvit eorum dolorem quem patiebantur ex dilatione gloriæ, ex cujus tamen spe magnum gaudium habebant, secundùm illud *Joan.*, VIII : « Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum. » Et ideo subdit : « A quibus eum, secundùm beatificam præsentiam suæ divinitatis, nunquam video recessisse ; » in quantum scilicet ante adventum Christi erant beati in spe, licèt nondum essent perfectè beati in re.

Ad secundum dicendum, quòd sancti patres, dum adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato tam originali quàm actuali, et à reatu pœnæ actualium peccatorum ; non tamen à reatu pœnæ originalis peccati, per quem excludebantur à gloria, nondum soluto pretio redemptionis humanæ ; sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per baptismum à reatu actualium peccatorum et à reatu originalis, quantum ad exclusionem à gloria ; remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati, quantum ad necessitatem corporaliter moriendi, quia renovantur secundùm spiritum, sed nondum secundùm carnem, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus verò vivit propter justificationem. »

Ad tertium dicendum, quòd statim Christo mortem patiente, anima ejus ad infernum descendit, et suæ passionis fructum exhibuit sanc-

ils n'en sortirent point tant que le Christ y demeura, parce que c'est la présence du Christ qui complète la gloire des saints.

ARTICLE VI.

Le Christ a-t-il délivré de l'enfer quelques damnés?

Il paroît que le Christ a délivré de l'enfer quelques damnés. 1° Il est écrit, *Is.*, XXIV, 22 : « Les ayant rassemblés et liés comme un faisceau de bois, il les jettera dans un lac, où ils seront renfermés dans de noirs cachots; et après de longs jours, ils seront visités. » Le Prophète parle évidemment ici des damnés qui avoient adoré la milice du ciel. Il paroît donc que le Christ, en descendant dans l'enfer, a visité aussi les damnés; ce qui semble impliquer leur délivrance.

2° Au sujet de ces paroles, *Zach.*, IX, 11 : « Par le sang de votre alliance vous avez retiré les captifs du lac où il n'y avoit point d'eau, » la Glose dit : « Vous avez délivré ceux qui étoient enchaînés dans la prison, où ils ne recevoient aucun soulagement de cette miséricorde qu'imploroit le mauvais riche. » Or il n'y a que les damnés qui soient dans la prison où la miséricorde ne s'exerce jamais. Par conséquent, le Christ a délivré quelques damnés de l'enfer.

3° La puissance du Christ n'a pas été moindre dans l'enfer qu'elle ne l'a été dans ce monde, puisqu'il a opéré partout en vertu de sa divinité. Or, il a opéré des délivrances dans tous les états en ce monde. Donc il en a opéré aussi dans l'enfer parmi ceux qui étoient dans l'état de damnation.

Mais il est écrit, au contraire, *Os.*, XIII, 14 : « O mort, je serai ta mort; enfer, je serai ta ruine, » en retirant de ton sein les élus, et en y laissant

---

tis in inferno detentis, quamvis ex loco illo non exierint, Christo apud inferos commorante, quia ipsa Christi præsentia pertinebat ad cumulum gloriæ.

ARTICULUS VI.

Utrùm Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit. Dicitur enim *Isai.*, XXIV : « Congregabuntur congregatione unius fascis in lacum, et claudentur ibi in carcere, et post multos dies visitabuntur. » Loquitur autem ibi de damnatis, qui militiam cœli adoraverant. Ergo videtur quòd etiam damnati, Christo descendente ad inferos, sint visitati; quod ad eorum liberationem videtur pertinere.

2. Præterea, super illud *Zachar.*, IX : « Tu autem in sanguine Testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua, » dicit Glossa : « Tu eos liberasti qui tenebantur vincti carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat. » Sed soli damnati includuntur carceribus absque misericordia. Ergo Christus aliquos liberavit de inferno damnatorum.

3. Præterea, potentia Christi non fuit minor in inferno quàm in hoc mundo; ubique enim operatus est per potentiam suæ divinitatis. Sed in hoc mundo de quolibet statu aliquos liberavit. Ergo etiam in inferno liberavit aliquos de statu damnatorum.

Sed contra est, quod dicitur *Oseæ*, XIII : « Ero mors tua, ô mors, morsus tuus ero, inferne. » Glossa : « Electos educendo, reprobos

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 22, qu. 2, art. 2, quæstiunc.; et *Opusc.*, III, cap. 242.

les réprouvés, » ajoute la Glose. Or, les réprouvés seuls sont dans l'enfer des damnés. Par conséquent, aucun damné n'a été délivré de l'enfer, quand le Christ y est descendu.

(Conclusion. — Les damnés n'ayant pas eu dans le Christ la foi formée par la charité, l'on doit croire qu'aucun d'eux n'a été délivré de l'enfer, quand le Christ y est descendu.)

Le Christ, en descendant aux enfers, y a opéré en vertu de sa passion, comme nous l'avons dit, art. préc. Dès-lors, sa présence en ces lieux n'a produit son fruit de délivrance qu'à l'égard de ceux qui étoient unis à sa passion par la foi jointe à la charité, qui seule efface les péchés. Or, ceux qui étoient dans l'enfer des damnés, ou bien n'avoient eu aucune foi dans le Christ, comme les infidèles, ou bien, s'ils avoient cru en lui, ils n'avoient pas eu la charité, qui nous rend conformes au Christ souffrant; et, par conséquent, ils n'avoient pu être purifiés de leurs péchés. C'est pourquoi la descente du Christ dans les enfers ne les a pas délivrés des peines qu'ils avoient mérité d'y souffrir (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand le Christ est descendu aux enfers, tous les morts, en quelque partie qu'ils se trouvassent, ont été par-là même visités de quelque manière; les uns, pour leur consolation et leur délivrance, les autres, pour leur honte et leur confusion. C'est pourquoi le prophète ajoute : « La lune rougira, et le soleil sera confondu. » Ce passage peut s'entendre encore du jour du jugement dernier, où les damnés seront visités, non pour leur délivrance, mais pour un surcroît de châti-

(1) L'immuable éternité des supplices de l'enfer a été l'objet d'une démonstration spéciale, quand il s'est agi de la peine due au péché, *première* partie *de la seconde*. Ce même enseignement, plusieurs fois renouvelé dans le cours de la *Somme*, se trouve ici confirmé d'une manière bien frappante, puisque le Sauveur nous y est montré respectant cette loi terrible, mais fondamentale, au moment même où il vient de verser le sang de la rédemption et où il va l'appliquer à une partie considérable du genre humain. C'est ce qu'il faut surtout faire remarquer dans un temps où l'on tente des efforts désespérés pour atténuer au moins la grande et éternelle sanction de la loi morale.

---

ibidem relinquendo. » Sed soli reprobi sunt in inferno damnatorum. Ergo per descensum Christi ad inferos non sunt aliqui de inferno damnatorum liberati.

(Conclusio. — Cùm damnati nullam in Christum fidem charitate formatam habuerint, nullo modo illos fuisse liberatos ab inferno per illius descensum credendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, Christus descendens ad inferos, operatus est in virtute suæ passionis. Et ideo ejus descensus ad inferos illis solis liberationis contulit fructum, qui fuerunt passioni Christi conjuncti per fidem charitate formatam, per quam peccata tolluntur. Illi autem qui erant in inferno damnatorum, aut penitus fidem passionis Christi non habuerant, sicut infideles, aut si fidem habuerant, nullam conformitatem habebant ad charitatem Christi patientis. Unde nec à peccatis suis erant mundati. Et propter hoc, descensus Christi ad inferos non contulit eis liberationem à reatu pœnæ infernalis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christo descendente ad inferos, omnes qui erant in quacumque parte inferni sunt aliqualiter visitati, sed quidam ad suam consolationem et liberationem, quidam autem ad suam confutationem et confusionem, sicut damnati; unde ibidem subditur : « Et erubescet luna, et confundetur sol, etc. » Potest etiam hoc referri ad visitationem qua visitabuntur in die judicii, non ut liberentur, sed ut amplius condemnentur, se-

ment, selon cette parole, *Sophon.*, I, 12 : « Je visiterai dans ma colère ceux qui sont enfoncés dans leur lie (1). »

2° Ces paroles de la Glose, *où ils ne recevoient aucun soulagement de la miséricorde...*, doivent s'entendre du soulagement de l'entière délivrance ; les justes, en effet, ne pouvoient pas être délivrés de la prison de l'enfer avant la venue du Christ.

3° Si le Christ n'a pas opéré quelque délivrance dans tous les états de l'enfer, comme il en a opéré dans tous les états des hommes sur la terre, ce n'est pas par impuissance ; cela tient à la différence de condition entre les damnés et les vivans ; nous pouvons, en effet, tant que nous sommes dans cette vie, nous convertir à la foi et à la charité, parce que l'homme n'est pas confirmé ici-bas dans le bien ou dans le mal, comme cela a lieu dans l'autre vie.

ARTICLE VII.

Les enfants qui étoient morts avec le péché originel ont-ils été délivrés par le Christ?

Il paroît que les enfants morts avec le péché originel ont été délivrés de l'enfer quand le Christ y est descendu. 1° Comme les anciens justes, ils n'étoient retenus dans l'enfer qu'à cause du péché originel. Or, le Christ en a délivré les justes, ainsi que nous l'avons dit, art. 5. Donc il en a délivré aussi les enfants.

2° L'Apôtre dit, *Rom.*, V, 15 : « Si plusieurs sont morts par le péché d'un seul homme, à plus forte raison la grace et le don de Dieu se sont-ils répandus abondamment sur plusieurs par la grace du seul Homme-Dieu, Jésus-Christ. » Or, les enfants qui sont descendus dans l'enfer avec

(1) Ou bien dans les restes impurs de leur existence, dans les funestes et honteux résultats de leurs péchés.

---

cundùm illud *Sophon.*, I : « Visitabo super viros defixos in fæcibus suis. »

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur in Glossa : « Ubi nulla misericordia eos refrigerabat, » intelligendum est quantum ad refrigerium perfectæ liberationis, quia sancti patres ab illis inferni carceribus ante Christi adventum non poterant liberari.

Ad tertium dicendum, quòd non fuit propter Christi impotentiam, quòd non sunt aliqui liberati de quolibet statu infernalium, sicut de quolibet statu mundanorum, sed propter diversam utrorumque conditionem ; nam homines, quamdiu vivunt, possunt ad fidem et charitatem converti, quia in hac vita non sunt homines confirmati in bono vel in malo, sicut post exitum ab hac vita.

ARTICULUS VII.

Utrùm pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint à Christo liberati.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint per descensum Christi liberati ab inferno. Non enim tenebantur in inferno nisi pro peccato originali, sicut et sancti patres. Sed sancti patres sunt ab inferno liberati per Christum, ut suprà dictum est. Ergo et pueri similiter per Christum sunt ab inferno liberati.

2. Præterea, Apostolus dicit, *Rom.*, V : « Si unius delicto multi mortui sunt, multò magis gratia Dei et donum, in gratia unius hominis Jesu Christi, in plures abundavit. » Sed propter peccatum primi parentis pueri cum solo origi-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 22, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3 ; et *Opusc.*, III, cap. 242.

le péché originel seulement, n'y sont retenus que par le péché de notre premier père. Donc, à plus forte raison, en ont-ils été délivrés par la grace du Christ.

3° Comme le baptême opère en vertu de la passion du Christ, de même sa descente aux enfers, ainsi que nous l'avons dit, art. 5. Or les enfants sont délivrés par le baptême du péché originel et de l'enfer. Donc, ils en ont été délivrés également quand le Christ y est descendu.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Paul, *Rom.*, III, 25 : « Dieu nous a donné le Christ pour être une victime de propitiation par la foi que nous aurions dans son sang. » Or les enfants morts avec le péché originel n'avoient, par cela seul, participé d'aucune manière à la foi du Christ. Donc ils n'ont pu profiter de sa propitiation pour être délivrés de l'enfer.

(Conclusion. — Le Christ, en descendant aux enfers, n'a point délivré les enfants morts avec le péché originel, parce qu'ils n'avoient pas eu en lui la foi jointe à la charité.)

Comme nous l'avons dit, art. préc., la descente du Christ aux enfers n'a eu un effet de délivrance qu'à l'égard de ceux qui étoient unis à sa passion par la foi et la charité; car c'est en vertu de sa passion que la descente du Christ aux enfers étoit une cause de délivrance. Or les enfants morts avec le péché originel n'avoient été d'aucune manière unis à la passion du Christ par la foi et la charité ; car ils n'avoient pu avoir la foi personnellement, puisqu'ils n'avoient pas eu l'usage du libre arbitre ; et ils n'avoient pas été purifiés non plus de leur péché originel par la foi de leurs parents ou par quelque sacrement de la foi. Dès-lors, la descente du Christ aux enfers n'a pu en délivrer les enfants qui étoient dans ces conditions. D'ailleurs, la délivrance des justes a consisté en ce qu'ils ont été admis à la gloire de la vision divine, à laquelle nul ne peut parvenir

---

nali peccato decedentes, in inferno detinentur. Ergo multò magis per gratiam Christi sunt ab inferno liberati.

3. Præterea, sicut baptismus operatur in virtute passionis Christi, ita et descensus ejus ad inferos, ut ex dictis patet (art. 5 et 6). Sed pueri per baptismum liberantur à peccato originali et ab inferno. Ergo similiter liberati sunt per descensum Christi ad inferos.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, III, quòd « Deus proposuit Christum propitiatorem per fidem in sanguine ejus. » Sed pueri, qui cum solo peccato originali decesserant, nullo modo fuerant participes fidei Christi. Ergo non perceperunt fructum propitiationis Christi, ut per ipsum ab inferno liberarentur.

(Conclusio. — Christus ad inferos descendens non liberavit pueros qui cum originali peccato decesserant, cùm nullam habuerint cum dilectione in Christum fidem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, descensus Christi ad inferos in illis solis effectum liberationis habuit, qui per fidem et charitatem passioni Christi conjungebantur, in cujus virtute descensus Christi ad inferos liberatorius erat. Pueri autem, qui cum originali peccato decesserant, nullo modo fuerant conjuncti passioni Christi per fidem et dilectionem ; neque enim fidem propriam habere potuerant, qui non habuerant usum liberi arbitrii, neque per fidem parentum, aut per aliquod fidei sacramentum fuerant à peccato originali mundati. Et ideo descensus Christi ad inferos hujusmodi pueros non liberavit ab inferno. Et præterea, sancti patres ab inferno sunt liberati per hoc quòd sunt ad gloriam di-

autrement que par la grace, d'après cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VI, 23 : « La grace de Dieu est la vie éternelle. » Par conséquent, les enfants morts avec le péché originel, n'ayant pas eu la grace, ils n'ont pu être délivrés de l'enfer (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les justes, quoiqu'ils fussent encore liés par la peine due au péché originel, considéré par rapport à la nature humaine, avoient néanmoins été purifiés, par leur foi dans le Christ, de toute la tache du péché ; et ils étoient par-là même susceptibles de la délivrance que le Christ leur a apportée en descendant aux enfers ; ce qui ne peut être dit des enfants, pour la raison que nous avons donnée dans le corps de l'article.

2° Dans ce texte, où l'Apôtre dit que *la grace de Dieu a été plus abondante...*, le mot *plures* ne doit pas être pris au comparatif, comme s'il y avoit eu plus d'hommes sauvés par la grace du Christ qu'il n'y en a eu de damnés par le péché d'Adam, mais dans le sens du positif ; comme s'il avoit dit que la grace du Christ seul a été abondante pour beaucoup, comme beaucoup aussi ont participé au péché d'Adam. Mais comme le péché d'Adam n'a passé qu'à ceux qui sont descendus de lui par la génération charnelle, de même la grace du Christ n'est parvenue qu'à ceux qui sont devenus ses membres par la régénération spirituelle, ce qui ne peut se dire des enfants morts avec le péché originel.

3° Le baptême est conféré aux hommes dans cette vie, où ils peuvent passer de l'état de péché à la grace, tandis que le Christ est descendu aux

(1) Nous avons vu ailleurs ce que saint Augustin nous permet de penser touchant l'état des enfants morts sans baptême ou sans avoir reçu le signe de la foi préalable au Rédempteur à venir. Cette doctrine, qu'on peut regarder comme généralement adoptée par les chrétiens, est assez consolante pour que nous n'ayons pas à nous effrayer de celle qu'enseigne ici notre saint docteur, et qui, du reste, est une conséquence rigoureuse des principes fondamentaux du christianisme.

---

vinæ visionis admissi, ad quam nullus potest pervenire nisi per gratiam, secundùm illud *Rom.*, VI : « Gratia Dei vita æterna. » Cùm igitur pueri cum originali peccato decedentes gratiam non habuerint, non fuerunt ab inferno liberati.

Ad primum ergo dicendum, quòd sancti patres, etsi adhuc tenerentur astricti reatu originalis peccati, in quantum respicit humanam naturam, tamen liberati erant per fidem Christi ab omni macula peccati ; et ideo capaces erant illius liberationis quam Christus attulit descendens ad inferos ; sed hoc de pueris dici non potest, ut ex suprà dictis patet.

Ad secundum dicendum, quòd cùm Apostolus dicit quòd « gratia Dei in plures abundavit, » ly *plures* non est accipiendum comparativè, quasi plures numero sint salvati per gratiam Christi, quàm damnati per peccatum Adæ, sed absolutè, ac si diceret quòd « gratia unius Christi abundavit in multos (1), » sicut et peccatum unius Adæ pervenit ad multos. Sed, sicut peccatum Adæ ad eos tantùm pervenit qui per seminalem rationem carnaliter ab eo descenderunt, ita gratia Christi ad illos tantùm pervenit qui spirituali regeneratione ejus membra sunt facti, quod non competit pueris decedentibus cum originali peccato.

Ad tertium dicendum, quòd baptismus adhibetur hominibus in hac vita, in qua homo potest transmutari de culpa in gratiam ; sed descensus Christi ad inferos exhibitus fuit anima-

(1) Ut græca phrasis manifestè ostendit, εἰς τοὺς πολλοὺς, quod perinde est ac *in multos*; non autem πλείους, id est *plures*, quamvis eodem quoque modo ut hic explicari deberet.

enfers pour des ames qui n'étoient plus de cette vie, et qui, par-là même, n'étoient pas susceptibles de cette transformation. Voilà comment les enfants sont délivrés par le baptême du péché originel et de l'enfer, quoiqu'ils ne l'aient pas été par la descente du Christ au séjour des morts.

ARTICLE VIII.

Le Christ, en descendant aux enfers, a-t-il délivré les ames du Purgatoire?

Il paroît que le Christ, par sa descente aux enfers, a délivré les ames du purgatoire. 1° Saint Augustin dit, *Epist. ad Evodium*, XCIX : « Comme il y a des témoignages évidents qui nous parlent de l'enfer et de ses douleurs, on n'a aucune raison de croire que le Sauveur y soit descendu pour autre chose qu'afin de délivrer de ces douleurs les malheureux qui les enduroient. Mais en a-t-il délivré tous ceux qu'il a trouvés dans ces tristes lieux, ou bien seulement ceux qu'il a jugés dignes de ce bienfait? c'est ce que je cherche encore. Cependant, comme je ne doute point que le Christ n'ait été dans les enfers, je ne doute pas non plus qu'il n'ait accordé ce bienfait à quelques-unes de ces ames qui étoient condamnées à souffrir. » Or ce n'est pas aux damnés qu'il a accordé le bienfait de la délivrance, d'après ce que nous avons dit, art. 6. D'un autre côté, après eux, il n'y a de condamnés aux peines du sens que ceux qui sont dans le purgatoire. Reste donc que ce sont les ames du purgatoire que le Christ a délivrées.

2° La présence réelle du Christ n'a pas eu un effet moindre que celle de ses sacrements. Or les ames sont délivrées du purgatoire par les sacrements du Christ, et surtout par le sacrement de l'Eucharistie, comme il sera montré plus loin. Donc, à plus forte raison, les ames ont-elles été délivrées du purgatoire par la présence du Christ lui-même lorsqu'il y est descendu.

---

bus post hanc vitam, ubi non sunt capaces transmutationis prædictæ. Et ideo per baptismum pueri liberantur à peccato originali et ab inferno, non autem per descensum Christi ad inferos.

ARTICULUS VIII.

Utrùm Christus suo descensu liberaverit animas à purgatorio.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus suo descensu ad inferos liberaverit animas à purgatorio. Dicit enim Augustinus in *Epist. ad Evodium* (XCIX, ut jam suprà) : « Quia evidentia testimonia et infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illò credatur venisse Salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret; sed utrùm omnes quos in eis invenit, an quosdam quos illo beneficio dignos judicavit, adhuc requiro. Fuisse tamen Christum apud inferos, et in eorum doloribus constitutis hoc beneficium præstitisse non dubito. » Non autem præstitit beneficium liberationis damnatis, sicut suprà dictum est; præter eos autem nulli sunt in doloribus pœnalibus constituti, nisi illi qui sunt in purgatorio. Ergo Christus animas de purgatorio liberavit.

2. Præterea, ipsa Christi præsentia non minorem effectum habuit quàm sacramenta ipsius. Sed per sacramenta Christi liberantur animæ à purgatorio, et præcipuè per Eucharistiæ sacramentum, ut infrà dicetur. Ergo multò magis per præsentiam Christi ad inferos descendentis sunt animæ à purgatorio liberatæ.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 22, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 4; et *Opusc.*, III, cap. 242.

3° Tous ceux que le Christ a guéris pendant qu'il étoit sur la terre, il les a guéris complètement, comme le dit saint Augustin, *De Pœnit. ver. et fals.*, 9. Et le Seigneur disoit lui-même, *Joan.*, VII, 23 : « J'ai rendu un homme parfaitement sain le jour du sabbat. » Or le Christ a délivré les ames qui étoient dans le purgatoire, de la peine du dam, qui les excluoit de la gloire du ciel. Donc il les a délivrées aussi de la peine du purgatoire même.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Grégoire, *Moral.*, XIII, 15 : « Puisque, en pénétrant dans les demeures infernales, le Christ, notre créateur et notre rédempteur, en a fait sortir les ames des justes, il ne sauroit permettre que nous allions dans des lieux d'où il a délivré les autres, en y descendant. » Or il permet que nous allions dans le purgatoire. Donc il n'a pas délivré les ames du purgatoire, quand il est descendu aux enfers.

(Conclusion. — Les ames du purgatoire qui se trouvoient alors dans les mêmes conditions que celles qui y sont retenues maintenant, n'ont pas été délivrées par la descente du Christ aux enfers; il n'a délivré du purgatoire que les ames qui étoient alors dans l'état où se trouvent celles qui méritent d'en sortir maintenant.)

Ainsi que nous l'avons observé plusieurs fois, c'est en vertu de sa passion que la descente du Christ aux enfers a été une cause de délivrance. Or cette vertu n'est pas une vertu temporelle et transitoire, mais perpétuelle, selon la parole de l'Apôtre, *Hebr.*, X, 14 : « Par une seule oblation il a rendus parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés. » Il est donc évident que la passion du Christ n'a point eu alors plus d'efficacité qu'elle n'en a aujourd'hui; et c'est pourquoi ceux qui se trouvèrent alors dans l'état où sont ceux que la divine justice retient maintenant dans le purgatoire, n'en ont pas été délivrés par la descente du Christ aux enfers (1). Mais s'il s'en

(1) Il sembleroit donc que, d'après saint Thomas, il ne faut pas confondre les limbes avec le purgatoire; et cela est certain, quant à l'état du moins des anciens patriarches ou des

---

3. Præterea, Christus quoscumque curavit in hac vita totaliter curavit, ut Augustinus dicit in lib. *De Pœnitentia*. Et *Joan.*, VII, Dominus dicit : « Totum hominem salvum feci in sabbato. » Sed Christus eos qui in purgatorio erant liberavit à reatu pœnæ damni, quo excludebantur à gloria. Ergo etiam liberavit eos à reatu pœnæ purgatorii.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in XIII. *Moral.* : « Dum conditor ac redemptor noster, claustra inferni penetrans, electorum exinde animas eduxit, nos illò ire non patitur unde jam alios descendendo liberavit. » Patitur autem nos ire ad purgatorium. Ergo descendens ad inferos animas à purgatorio non liberavit.

(Conclusio. — Animæ quæ in purgatorio tunc tales fuerunt, quales sunt illæ quæ nunc ibi detinentur, non fuerunt per Christi descensum liberatæ; sed quæ tales tunc fuerunt, quales sunt quæ nunc liberantur, fuerunt per Christi descensum à purgatorio liberatæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut sæpè dictum est, descensus Christi ad inferos liberatorius fuit in virtute passionis ipsius. Passio autem ejus non habet temporalem virtutem transitoriam, sed sempiternam, secundùm illud *Hebr.*, X : « Unâ oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos; » et sic patet quòd non habuit tunc majorem efficaciam passio Christi, quàm habeat nunc. Et ideo illi qui fuerunt tales quales nunc sunt qui in purgatorio detinentur, non fuerunt à purgatorio liberati per descensum

est trouvé qui fussent dans les conditions de ceux qui sont maintenant délivrés du purgatoire en vertu de la passion du Christ, rien ne s'oppose à ce qu'ils en aient été délivrés, quand il est descendu aux enfers.

Je réponds aux arguments : 1° De ce passage de saint Augustin l'on ne peut pas conclure que tous ceux qui étoient dans le purgatoire, en aient été délivrés, mais seulement que ce bienfait a été accordé à quelques-uns, c'est-à dire à ceux qui étoient déjà suffisamment purifiés, ou qui pendant leur vie avoient mérité par leur foi et leur dévotion à la mort du Christ qu'il les délivrât par sa présence de la peine temporelle du purgatoire.

2° La vertu du Christ opère dans les sacrements par manière de satisfaction et pour ainsi dire d'expiation; et c'est pourquoi le sacrement de l'eucharistie délivre l'homme du purgatoire, en ce qu'elle est un sacrifice qui satisfait pour son péché. Mais la descente du Christ aux enfers n'a pas été satisfactoire. Elle opéroit sans doute en vertu de la passion, qui étoit satisfactoire en elle-même, comme il a été dit, quest. XLIX, art. 1, 2 et 3, mais satisfactoire en général; et dès-lors, il étoit nécessaire que la vertu de la passion fût appliquée à chaque individu par quelque chose de spécial et personnel en même temps. Voilà comment la descente du Christ aux enfers n'implique pas la délivrance de toutes les ames du purgatoire.

3° Le Christ délivroit les hommes sur la terre de tous leurs défauts à la fois; mais ces défauts étoient personnels et appartenoient proprement aux individus, tandis que l'exclusion de la gloire étoit un défaut général appartenant à toute la nature humaine. Voilà pourquoi rien n'empêche que ceux qui étoient dans le purgatoire aient été délivrés par le Christ de l'exclusion de la gloire, sans être pour cela délivrés de la peine du purga-

saints qui ont précédé le Christ, et à celui des ames qui, alors comme aujourd'hui, achèvent d'expier dans une autre vie les fautes commises sur la terre.

Christi ad inferos. Si qui autem inventi sunt tales quales etiam nunc virtute passionis Christi à purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Christi ad inferos à purgatorio esse liberatos.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate Augustini non potest concludi quòd omnes illi qui in purgatorio erant, fuerint à purgatorio liberati; sed quòd aliquibus eorum fuerit hoc beneficium collatum, illis scilicet qui jam sufficienter purgati erant, vel etiam qui, dum adhuc viverent, meruerunt per fidem et devotionem ad mortem Christi, ut eo descendente, liberarentur à temporali purgatorii pœna.

Ad secundum dicendum, quòd virtus Christi operatur in sacramentis per modum sanctificationis et expiationis cujusdam; unde sacramentum eucharistiæ liberat hominem à purgatorio, in quantum est sacrificium quoddam satisfactorium pro peccato. Descensus autem Christi ad inferos non fuit satisfactorius. Operabatur tamen in virtute passionis, quæ fuit satisfactoria, ut suprà habitum est: sed erat satisfactoria in generali, cujus virtutem oportebat applicari ad unumquemque per aliquid specialiter ad ipsum pertinens. Et ideo non oportet quòd per descensum Christi ad inferos omnes fuerint à purgatorio liberati.

Ad tertium dicendum, quòd illi defectus à quibus Christus in hoc mundo simul homines liberabat, erant personales, propriè ad unumquemque pertinentes; sed exclusio à gloria Dei erat quidam defectus generalis, pertinens ad totam humanam naturam. Et ideo nihil prohibet eos qui erant in purgatorio, per Christum esse liberatos ab exclusione à gloria, non autem à reatu pœnæ purgatorii, qui pertinet ad proprium

toire même, qui se rapporte au défaut personnel. Au contraire, avant la venue du Christ, les justes ont été délivrés des défauts qui leur étoient propres ; et ils ne l'ont pas été du défaut commun à la nature humaine, comme on l'a vu, quest. XLIX, art. 5, *ad* 1.

QUESTION LIII.

De la résurrection du Christ.

Nous avons à étudier maintenant ce qui regarde l'exaltation du Christ. Nous parlerons d'abord de sa résurrection; puis, de son ascension; ensuite, de la place qu'il occupe à la droite de son Père; et enfin, de sa puissance judiciaire.

La résurrection présente quatre considérations à faire : la première a pour objet la résurrection du Christ elle-même ; la seconde, la qualité du Christ ressuscité; la troisième, la manifestation de la résurrection; la quatrième, sa causalité.

Touchant le premier point quatre questions se présentent : 1° La résurrection étoit-elle nécessaire? 2° Quand a-t-elle eu lieu? 3° Dans quel ordre? 4° Quelle en a été la cause?

ARTICLE I.

Etoit-il nécessaire que le Christ ressuscitât?

Il paroît qu'il n'étoit point nécessaire que le Christ ressuscitât. 1° Saint Jean Damascène dit, *De Orth. fid.*, IV, cap. ult. : « La résurrection, c'est

---

defectum. Sicut è contrario sancti patres ante Christi adventum liberati sunt à propriis defectibus, non autem à defectu communi, sicut suprà dictum est.

QUÆSTIO LIII.

De resurrectione Christi, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad exaltationem Christi. Et primò, de ejus resurrectione; secundò, de ejus ascensione; tertiò, de ejus sessione ad dexteram Patris; quartò, de judiciaria potestate ipsius.

Circa primum occurrit quadruplex consideratio : quarum prima est de ipsa Christi resurrectione ; secunda, de qualitate resurgentis ; tertia, de manifestatione resurrectioonis; quarta, de ejus causalitate.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° De necessitate resurrectionis ejus. 2° De tempore. 3° De ordine. 4° De causa.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerit necessarium Christum resurgere.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit necessarium Christum resurgere. Dicit enim Damascenus in IV. lib. (cap. ult.) :

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 21, qu. 2, art. 1 ; et *Opusc.*, LX, cap. 22.

l'animal tombé et dissous qui est rétabli dans son premier état. » Or le Christ n'est point tombé par le péché, et son corps n'a pas éprouvé la dissolution, d'après ce que nous avons dit, quest. LI, art. 3. Donc on ne peut pas, à proprement parler, dire que le Christ est ressuscité.

2° Celui qui ressuscite monte à un état plus élevé, puisque se lever c'est se mouvoir de bas en haut. Or le corps du Christ, après sa mort, est resté uni à la divinité, et il n'a pu dès-lors monter à un degré plus élevé. Donc la résurrection ne pouvoit lui convenir.

3° Tout ce qui s'est accompli dans l'humanité du Christ, a eu pour objet le salut des hommes. Or la passion du Christ, par laquelle nous avons été délivrés de la peine et de la faute, ainsi que nous l'avons montré, quest. XLIX, art. 7, suffisoit pour notre salut. Donc il n'étoit pas nécessaire que le Christ ressuscitât d'entre les morts.

Mais il est écrit, au contraire, *Luc.*, ult., 26 : « Il falloit que le Christ souffrît et qu'il ressuscitât d'entre les morts. »

(Conclusion. — Il a été nécessaire que le Christ ressuscitât, non-seulement pour manifester la justice divine, pour confirmer notre foi et pour exciter notre espérance, mais encore pour nous apprendre quelle doit être la vie du chrétien, et enfin pour consommer notre salut.)

La résurrection du Christ étoit nécessaire pour cinq motifs : d'abord, pour la manifestation de la justice de Dieu, qui a promis d'exalter ceux qui s'humilient à cause de lui, selon cette parole, *Luc.*, I, 52 : « Il a renversé les puissants de dessus leur trône, et il a exalté les humbles. » Or le Christ s'étant humilié jusqu'à la mort de la croix par amour et par obéissance envers son Père, il devoit être exalté par lui jusqu'à la gloire d'une éclatante résurrection. C'est pourquoi le Psalmiste lui fait dire,

---

« Resurrectio est secunda ejus quod dissolutum est et cecidit animalis surrectio (1). » Sed Christus non cecidit per peccatum, nec corpus ejus est dissolutum, ut ex suprà dictis patet (qu. 51, art. 3). Non ergo propriè convenit sibi resurgere.

2. Præterea, quicumque resurgit, ad aliquid altius promovetur, quia surgere est sursum moveri. Sed corpus Christi remansit post mortem divinitati unitum ; et ita non potuit in aliquid altius promoveri. Ergo non competebat sibi resurgere.

3. Præterea, ea quæ circa humanitatem Christi sunt acta, ad nostram salutem ordinantur. Sed sufficiebat ad salutem nostram passio Christi, per quam sumus liberati à pœna et culpa, ut ex suprà dictis patet (qu. 49, art. 7). Non ergo fuit necessarium quòd Christus à mortuis resurgeret.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, ult. : « Oportebat Christum pati et resurgere à mortuis. »

(Conclusio. — Necessarium fuit Christum ex mortuis resurgere, non modò ad divinæ justitiæ commendationem, ad fidei nostræ instructionem et spei erectionem, verùm etiam ad vitæ fidelium informationem et salutis nostræ consummationem.)

Respondeo dicendum, quòd necessarium fuit Christum resurgere propter quinque : Primò quidem, ad commendationem divinæ justitiæ, ad quam pertinet exaltare illos qui se propter Deum humiliant, secundùm illud *Luc.*, I : « Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles. » Quia igitur Christus propter charitatem et obedientiam Dei se humiliavit usque ad mortem crucis, oportebat quòd exaltaretur à Deo usque ad gloriosam resurrectionem ; unde ex

(1) Ex græco ζώου φύσις, ut paulò post initium exprimit.

CXXXVIII, 1 : « Vous avez connu mon abaissement et ma résurrection. » c'est-à-dire, d'après l'interprétation de la Glose inerlinéaire, « Vous avez agréé mon humilité et ma souffrance, et vous m'avez glorifié par la résurrection. » Ensuite, pour affermir notre foi ; car c'est par ce mystère que la foi à la divinité du Christ a été pleinement confirmée parmi les hommes. De là cette parole de l'Apôtre, II. *Cor.*, ult., 4 : « Quoiqu'il ait été crucifié selon l'infirmité de sa chair, il vit néanmoins par la vertu de Dieu, » et cette autre, I. *Cor.*, XV, 14 : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et votre foi l'est aussi. » C'est dans le même sens que le Christ lui-même a dit par la bouche du Psalmiste, XXIX : « De quelle utilité sera mon sang, » c'est-à-dire le sang que j'ai répandu, « si je descends » comme par l'échelle des douleurs « dans la corruption ? » C'est comme s'il avoit dit, selon la Glose, « il ne servira de rien ; car si je ne ressuscite immédiatement et si mon corps subit les atteintes de la corruption, nul n'entendra ma parole, et pas un homme ne sera sauvé par moi. » En troisième lieu, pour exciter notre espérance ; en voyant, en effet, que le Christ, notre chef, est ressuscité, nous espérons que ses membres ressusciteront à leur tour. C'est ce qui faisoit dire au grand Apôtre, I. *Cor.*, XV, 12 : « Si l'on prêche que le Christ est ressuscité d'entre les morts, comment y en a-t-il parmi vous qui disent qu'il n'y a point de résurrection pour les morts? » et à Job, XIX, 25 : « Je sais que mon Rédempteur est vivant, » c'est-à-dire, j'ai la certitude de la foi que le Christ vit, étant ressuscité d'entre les morts, et que, dès-lors, « je ressusciterai moi-même, au dernier jour ; c'est l'espérance que je conserve dans mon cœur. » En quatrième lieu, pour nous donner un modèle sur lequel nous puissions régler notre vie, conformément à ces paroles de saint Paul, *Rom.*, VI, 4 : « Comme le Christ est ressuscité d'entre les morts pour la gloire de son Père, ainsi devons-nous entrer nous-mêmes

---

ejus persona dicitur in *Psalm.* CXXXVIII : « Tu cognovisti (id est approbasti) sessionem meam (id est humilitatem et passionem) et resurretionem meam (id est glorificationem in resurrectione) » sicut Glossa exponit. Secundò, ad fidei nostræ instructionem ; quia per ejus resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi, quia, ut dicitur II. *ad Cor.*, ult. : « Et si crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei. » Et ideo, I. *ad Cor.*, XV, dicitur : « Si Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis est et fides vestra ; » et in *Ps.* XXIX dicitur : « Quæ utilitas in sanguine meo (id est in effusione sanguinis mei), dum descendo (quasi per quosdam gradus malorum) incorruptionem, » quasi dicat : « Nulla ; si enim statim non resurgo, corruptumque fuerit corpus meum, nemini annuntiabo, nullum lucrabor, » ut Glossa exponit. Tertiò, ad sublevationem nostræ spei, quia dum videmus Christum resurgere, qui est caput nostrum, speramus et nos resurrecturos ; unde dicitur I. *ad Cor.*, XV : « Si Christus prædicatur quòd resurrexit à mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est. » Et *Job*, XIX, dicitur : « Scio (scilicet per certitudinem fidei) quòd redemptor meus (id est Christus) vivit (à mortuis resurgens), et ideo in novissimo die de terra resurrecturus sum ; reposita est hæc spes mea in sinu meo (1). » Quartò, ad informationem vitæ fidelium, secundùm illud *Rom.*, VI : « Quomodo

(1) Vel secundùm 70, vers. 27 : *Omnia consummata sunt in sinu meo*, sicut etiam legit Beda.

dans une nouvelle vie ; » et plus loin, 9 et 11 : « Le Christ, une fois ressuscité, ne meurt plus; de même regardez-vous aussi comme étant morts au péché, et ne vivez plus que pour Dieu. » Enfin, en cinquième lieu, pour compléter l'œuvre de notre salut; car, comme il a été humilié par sa mort et a souffert tous les maux pour nous en délivrer, de même il a été glorifié par sa résurrection afin de nous mettre en possession de tous les biens : « Il a été livré pour nos péchés, et il est ressuscité pour notre justification, » *Rom.*, IV, 25 (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ n'est pas tombé par le péché, sans doute, mais il est tombé par la mort ; car, comme le péché est une déchéance de la justice, de même la mort est une déchéance de la vie ; et l'on peut appliquer au Christ cette parole du Prophète, *Mich.*, VII, 8 : « Ne te réjouis pas, mon ennemie, de ce que je suis tombé ; car je me relèverai. » Egalement, quoique le corps du Christ n'ait pas été dissous par la corruption du tombeau, ou peut voir une sorte de dissolution dans la séparation même de son ame et de son corps.

2° La divinité étoit unie à la chair du Christ après sa mort, d'une union personnelle, mais non d'une union de nature, comme quand l'ame est unie au corps à titre de forme, de manière à constituer la nature humaine. C'est pourquoi le corps du Christ, par-là même qu'il a été réuni à l'ame par la résurrection, a été promu à un état plus élevé, quant à la nature, quoique l'état ait été le même, quant à la personne.

5° A proprement parler, la passion du Christ n'a opéré notre salut qu'en ce qu'elle nous a délivrés de nos maux; tandis que sa résurrection a été le commencement et le gage des biens surnaturels que nous attendons.

(1) Il ne se pouvoit donc pas que le Christ demeurât dans la mort, qu'il ne recouvrât pas glorieusement une vie nouvelle, sans que l'économie du plan divin dans la rédemption du monde fût entièrement ébranlée. Il devoit ressusciter le troisième jour après sa mort, comme nous allons le voir dans la thèse suivante, et comme cela ressortira victorieusement, nous

---

Christus surrexit à mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus. » Et infrà : « Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur; ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo. » Quintò, ad complementum nostræ salutis; quia, sicut per hoc quòd mala sustinuit humiliatus est moriendo, ut nos liberaret à malis, ita glorificatus est resurgendo, ut nos promoveret ad bona, secundùm illud *Rom.*, IV : « Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licet Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen per mortem; quia, sicut peccatum est casus à justitia, ita mors est casus à vita. Unde ex persona Christi potest intelligi quod dicitur *Mich.*, VII : « Ne læteris, inimica mea, super me, quia cecidi; consurgam. » Similiter etiam, licet corpus Christi non fuerit dissolutum per incinerationem, ipsa tamen separatio animæ à corpore dissolutio quædam fuit.

Ad secundum dicendum, quòd divinitas erat carni Christi post mortem unita unione personali, non autem unione naturæ, sicut anima unitur corpori, ut forma, ad constituendam humanam naturam. Et ideo, per hoc quòd corpus ejus unitum est animæ, promotum est in altiorem statum naturæ, non autem in altiorem statum personæ.

Ad tertium dicendum, quòd passio Christi operata est nostram salutem, propriè loquendo, quantum ad remotionem malorum ; resurrectio autem, quantùm ad inchoationem et exemplar.

ARTICLE II.

Convenoit-il que le Christ ressuscitât le troisième jour?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que le Christ ressuscitât le troisième jour. 1° Il doit y avoir de l'analogie entre le chef et les membres. Or nous, qui sommes les membres du Christ, nous ne ressuscitons pas le troisième jour après notre mort, mais notre résurrection est différée jusqu'à la fin du monde. Il paroît donc que le Christ, par-là même qu'il est notre chef, n'a pas dû ressusciter le troisième jour après sa mort, mais que sa résurrection a dû être différée jusqu'à la fin du monde.

2° L'apôtre saint Pierre dit, *Act.*, II, 24 : « Il étoit impossible que le Christ fût détenu par l'enfer et par la mort. » Or tant qu'on est dans la mort on est détenu par elle. Il semble donc que la résurrection du Christ, au lieu d'avoir été différée au troisième jour, eût dû avoir lieu immédiatement le jour même de sa mort ; surtout en s'en tenant à l'interprétation de la Glose, au sujet des paroles du Psalmiste citées dans l'article précédent, « que le sang répandu par le Christ ne seroit d'aucune utilité, s'il ne ressuscitoit immédiatement. »

3° Le jour semble commencer au lever du soleil, dont la présence produit la lumière. Or le Christ est ressuscité avant le lever du soleil ; car, au récit de l'Evangéliste, *Joan.*, XX, 1, « le lendemain du sabbat, Marie-Magdeleine alla dès le matin au sépulcre, lorsqu'il faisoit encore nuit ; » et cependant le Christ étoit ressuscité, puisque l'Evangéliste ajoute : « et elle vit que la pierre avoit été enlevée de l'entrée du sépulcre. » Le Christ n'est donc pas ressuscité le troisième jour.

Mais il est écrit, au contraire, *Matth.*, XX, 19 : « Ils le livreront aux

sons le dire, des notes qui accompagneront les autres questions consacrées à ce mystère de la Résurrection.

ARTICULUS II.

Utrùm fuerit conveniens Christum tertia die resurgere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit conveniens Christum tertia die resurgere. Membra enim debent capiti conformari. Sed nos qui sumus membra Christi, non resurgimus à morte tertia die, sed nostra resurrectio differtur usque ad finem mundi. Ergo videtur quòd Christus, qui est caput nostrum, non debuerit tertia die resurgere, sed debuerit ejus resurrectio differri usque ad finem mundi.

2. Præterea, *Act.*, II, dicit Petrus, quòd « impossibile erat Christum detineri ab inferno et morte. » Sed quamdiu aliquis est mortuus, detinetur à morte. Ergo videtur quòd Christi resurrectio non debuerit differri usque ad tertiam diem, sed statim eadem die resurgere, præcipuè, cum Glossa supra inducta dicat « nullam esse utilitatem in effusione sanguinis Christi, si non statim resurgeret. »

3. Præterea, dies incipere videtur ab ortu solis, qui sua præsentia diem causat. Sed ante ortum solis Christus resurrexit ; dicitur enim *Joan.*, XX, quòd « una sabbati Maria Magdalene venit mane, cùm adhuc tenebræ essent, ad monumentum ; » et tamen Christus jam resurrexerat, quia sequitur : « Et vidit lapidem sublatum à monumento. » Non ergo resurrexit Christus tertia die.

Sed contra est, quod dicitur, *Matth.*, XX :

(1) De his etiam suprà, qu. 51, art. 4 ; et III, *Sent.*, dist. 21, qu. 2, art. 2 ; et dist. 22,

Gentils pour qu'ils en fassent un objet de dérision, qu'ils le fouettent et le crucifient ; et il ressuscitera le troisième jour. »

(Conclusion. — La résurrection du Christ ayant été nécessaire pour établir la foi, tant au sujet de sa divinité qu'au sujet de son humanité, il convenoit qu'il ressuscitât le troisième jour.)

Ainsi que nous l'avons dit, art. préc., la résurrection du Christ étoit nécessaire pour la confirmation de notre foi. Or notre foi a pour objet la divinité du Christ et son humanité tout à la fois, et il ne suffit pas de croire l'une sans l'autre, comme nous l'avons montré, II, II, quest. II, art. 7 et 8. C'est pourquoi il étoit nécessaire, pour établir solidement la foi touchant la vérité de sa divinité, qu'il ressuscitât promptement sans attendre jusqu'à la fin du monde, comme il falloit aussi qu'il y eût un certain intervalle entre sa mort et sa résurrection, afin que notre foi fût également confirmée, touchant la vérité de son humanité et de sa mort. En effet, s'il étoit ressuscité immédiatement après sa mort, il sembleroit que sa mort n'a pas été réelle, et que, par conséquent, sa résurrection ne l'a pas été non plus. D'un autre côté, il suffisoit que sa résurrection fût différée au troisième jour, pour qu'il fût évidemment prouvé que sa mort a été véritable ; car il ne sauroit arriver qu'un homme qui paroît mort, bien qu'il ne le soit pas, ne donne pas quelque signe de vie dans un tel espace de temps. Puis, en ressuscitant le troisième jour, le Christ a montré l'excellence du nombre ternaire, qui est le nombre de toutes choses, en ce qu'il renferme un commencement, un milieu et une fin, comme on l'a observé, *De Cœlo*, I, 2. Il y a là un autre mystère qui consiste en ce que le Christ, par une seule mort corporelle, qui a été une lumière à cause de sa justice, nous a délivrés de nos deux morts, celle du corps et celle de l'ame, qui sont ténébreuses à cause de notre péché; et c'est pour-

« Tradent eum Gentibus ad illudendum, flagellandum et crucifigendum; et tertia die resurget. »

(Conclusio. — Cùm Christi resurrectio necessaria fuerit ad fidei nostræ, tam de ipsius divinitate, quam de humanitate, instructionem, conveniens fuit ut tertia die à mortuis resurgeret.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, resurrectio Christi necessaria fuit ad instructionem fidei nostræ. Est autem fides nostra de divinitate et humanitate Christi; non enim sufficit alterum sine altero credere, ut ex prædictis patet. Et ideo, ad hoc quòd confirmaretur fides de veritate divinitatis ipsius, oportuit quòd citò resurgeret, et ejus resurrectio non differretur usque ad finem mundi. Ad hoc autem quòd confirmaretur fides de veritate humanitatis et mortis ejus, oportuit moram esse inter mortem et resurrectionem; si enim statim post mortem resurrexisset, videri posset quòd ejus mors vera non fuerit, et per consequens nec resurrectio vera. Ad veritatem autem mortis Christi manifestandam sufficiebat quòd usque ad tertiam diem ejus resurrectio differretur; quia non contingit quin, infra hoc tempus, in homine qui mortuus videtur, cum vivat, appareant aliqua indicia vitæ. Per hoc etiam quòd tertia die resurrexit, commendatur perfectio ternarii, qui est numerus omnis rei, utpote habens principium, medium et finem, ut dicitur in I. *De cœlo* (text. 2). Ostenditur etiam secundùm mysterium, quòd Christus una sua morte corporali, quæ fuit lux propter justitiam, duas nostras mortes destruxit, scilicet corporis et animæ, quæ sunt tenebrosæ prop-

qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2, ad 1; et *Opusc.*, III, cap. 243; et *Opusc.*, LX, cap. 20, circa finem; et *Psalm.* XV, col. 6; et *Joan.*, II, lect. 3, col. 2.

quoi, selon la remarque de saint Augustin, *De Trin.*, IV, 5, « il est rest dans la mort un jour entier et deux nuits. » Il nous est encore indiqué par-l que la résurrection du Christ commençoit le troisième âge du monde : l premier, en effet, a eu lieu avant la loi; le second, sous la loi; le troisièm se déroule sous la grace. Enfin, la résurrection du Christ a inauguré u troisième état pour les saints : car il y en a eu un premier sous les figure de la loi; il y en a eu un second sous la vérité de la foi; et le troisième exis tera dans l'éternité de la gloire, où le Christ est entré par sa résurrection

Je réponds aux arguments : 1° Il doit y avoir conformité entre le che et les membres quant à la nature, mais non quant à la puissance; car l vertu du chef l'emporte sur celle des membres. C'est pourquoi, afin qu l'excellence de la vertu du Christ fût démontrée, il convenoit qu'il ressus citât le troisième jour, bien que notre résurrection soit différée jusqu'à l fin des temps.

2° La détention implique une certaine contrainte; mais le Christ n'é toit nullement soumis à l'empire de la mort, puisqu'il est écrit de lui « Il étoit libre entre les morts. » S'il est donc resté quelque temps dan la mort, c'est parce qu'il l'a voulu, et nullement parce qu'il y étoit con traint; et il y est resté autant de temps qu'il l'a jugé nécessaire pou l'instruction de notre foi. D'ailleurs, il est reçu de dire d'une chos qu'elle s'est faite immédiatement après une autre, quand elles n'ont ét séparées que par un court espace de temps.

3° Ainsi que nous l'avons dit, quest. LI, art. 4. *ad* 2, le Christ est res suscité le matin, lorsque le jour commençoit à paroître, pour signifie que par sa résurrection il nous ouvroit l'entrée de la lumière de la gloire comme il est mort le soir, lorsque le jour inclinoit vers la nuit, pou montrer qu'il détruisoit par sa mort les ténèbres de la faute et de l peine. L'on dit cependant qu'il est ressuscité le troisième jour, en pre

---

ter peccatum; et ideo die integra et duabus noctibus permansit in morte, ut Augustinus dicit in IV. *De Trin.* (cap. 5). Per hoc etiam significatur quòd per resurrectionem Christi tertium tempus incipiebat; nam primum fuit ante legem, secundùm sub lege, tertium sub gratia. Incœpit etiam in Christi resurrectione tertius status sanctorum : nam primus fuit sub figuris legis; secundus, sub veritate fidei; tertius erit in æternitate gloriæ, quam Christus inchoavit resurgendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd caput et membra conformantur in natura, sed non in virtute; excellentior est enim virtus capitis quàm membrorum. Et ideo, ad demonstrandam excellentiam virtutis Christi, conveniens fuit ipsum tertia die resurgere, aliorum resurrectione dilata usque ad finem mundi.

Ad secundum dicendum, quòd detentio coac tionem quamdam importat; Christus aute nulla necessitate mortis tenebatur astrictus sed erat *inter mortuos liber*. Et ideo ali quandiu in morte mansit, non quasi detentus sed propria voluntate; quandiu judicavit ho esse necessarium ad instructionem fidei nostra Dicitur autem statim fieri quod fit brevi inte posito tempore.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dic tum est, Christus resurrexit circa diluculum illucescente jam die, ad significandum quò per suam resurrectionem nos ad lucem glori inducebat; sicut mortuus est, advesperascent jam die, et recedente in tenebras, ad ostender dum quòd per suam mortem destrueret tene bras culpæ et pœnæ. Et tamen dicitur tertia di resurrexisse, accipiendo diem pro die natu

nant ce mot dans le sens du jour naturel qui comprend vingt-quatre heures. Car, comme dit saint Augustin, *De Trin.*, IV, 6, « le temps qui s'est écoulé depuis l'heure du matin à laquelle le Sauveur est ressuscité, appartient au troisième jour; et Dieu lui-même en ordonnant *à la lumière de jaillir des ténèbres*, II. *Cor.*, IV, 5, afin que par la grace du nouveau Testament, et par la participation à la résurrection du Christ, nous pussions nous appliquer ces paroles de l'Apôtre, *Ephes.*, V, 8 : *Vous avez été autrefois ténèbres, et maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur*, Dieu nous fait entendre d'une certaine manière que le jour commence par la nuit. C'est que, en effet, de même que les jours, à la création, se comptoient en allant de la lumière à la nuit, à cause de la chute future de l'homme, de même ici, à cause de son rétablissement, les jours se comptent en allant des ténèbres à la lumière. » Il est donc évident qu'alors même que la résurrection auroit eu lieu au milieu de la nuit, l'on pourroit dire encore que le Christ est ressuscité le troisième jour, en entendant ce mot du jour naturel. Mais, puisqu'elle a eu lieu à l'aurore, on peut dire également qu'il est ressuscité le troisième jour, même en l'entendant du jour artificiel, qui est produit par la présence du soleil, parce que alors déjà le soleil commençoit à éclairer l'horizon. Par conséquent, saint Marc, en disant « que les saintes femmes allèrent au sépulcre après le lever du soleil, » n'est pas en contradiction avec saint Jean qui les y fait aller « lorsqu'il faisoit encore nuit; » parce que, selon la remarque de saint Augustin, *De consens. Evang.*, III, 24, quand le jour se lève, les ténèbres qui restent encore vont en s'abaissant d'autant plus que la lumière gagne davantage. Et cette parole de saint Marc, *après le lever du soleil*, ne doit pas s'entendre comme si cet astre avoit déjà paru sur l'horizon; elles signifient seulement qu'il alloit s'y montrer bientôt.

---

rali, qui continet spatium XXIV. horarum. Et, sicut dicit Augustinus in IV. *De Trinit.* (cap. 6), « nox usque ad diliculum quo Domini resurrectio declarata est, ad tertium pertinet diem; quia Deus, qui dixit *De tenebris lucem clarescere* (II. *ad Corinth.*, IV), ut per gratiam novi Testamenti et participationem resurrectionis Christi audiremus (*Ephes.*, V, 8) : *Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*, insinuat nobis quodammodo quòd à nocte dies sumat initium; sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum à luce in noctem, ita isti propter hominis reparationem à tenebris ad lucem computantur (1). » Et ita patet quòd, etiamsi media nocte surrexisset, posset dici eum die tertia surrexisse, intelligendo de die naturali. Nunc autem cùm diluculo surrexerit, potest dici quòd tertia die surrexerit, etiam accipiendo diem artificialem, quæ causatur ex præsentia solis; quia jam sol incipiebat aerem illustrare. Unde et *Marc.* ult., dicitur quòd mulieres « venerunt ad monumentum orto jam sole; » quod non est contrarium ei quod *Joannes* dicit : « Cum adhuc tenebræ essent, » (ut Augustinus dicit in lib. *De consensu Evangelistarum*); quia, « die surgente, reliquiæ tenebrarum tantò magis extenuantur quantò magis oritur lux. » Quod autem dicitur *Marc.*, ult. : « Orto jam sole, » non sic accipiendum est tanquam jam sol ipse videretur super terram, sed tanquam de proximo adveniente in has partes.

(1) Ut jam supra, quoad hanc appendicem ultimam, qu. 51, art. 4, sino indice relatum est.

ARTICLE III.

Le Christ est-il le premier qui soit ressuscité?

Il paroît que le Christ n'est pas le premier qui soit ressuscité. 1° Nous lisons dans l'ancien Testament qu'Elie et Elisée ont opéré plusieurs résurrections; et l'Apôtre confirme ce témoignage en disant, *Hebr.*, XI, 35: « Ils ont rendu des enfants à leurs mères, après les avoir ressuscités. » Bien plus, le Christ lui-même a ressuscité trois morts avant sa passion. Il n'est donc pas le premier qui soit ressuscité.

2° Parmi les autres miracles qui eurent lieu à la mort du Christ, l'Evangile rapporte que « les tombeaux s'ouvrirent, et que plusieurs justes qui y reposoient dans le sommeil de la mort, ressuscitèrent, » *Matth.*, XXVIII, 52. Le Christ n'est donc pas le premier qui soit ressuscité.

3° Comme le Christ, par sa résurrection, est cause de la nôtre, de même il est, par sa grace, cause de notre grace, selon cette parole de saint Jean, I, 6 : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. » Or il y en a qui ont eu la grace antérieurement au Christ : tels, tous les justes de l'ancien Testament. Donc il y en a aussi qui sont parvenus à la résurrection corporelle plutôt que le Christ.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, I. *Cor.*, XV, 20 : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts, étant devenu les prémices de ceux qui dorment du sommeil du tombeau; » et la Glose interlinéaire ajoute : « Parce qu'il est ressuscité le premier dans l'ordre du temps et de la dignité. »

(Conclusion. — Le Christ est ressuscité entre les morts d'une résurrection parfaite, parce qu'il n'est pas ressuscité, comme les autres, pour mourir encore.)

ARTICULUS III.

Utrùm Christus primò resurrexerit.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non primò resurrexerit. Nam in veteri Testamento per Heliam et Helisæum aliqui resuscitati leguntur, secundùm illud *Hebr.*, XV : « Acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos. » Similiter et Christus ante passionem suam tres mortuos suscitavit. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

2. Præterea, *Matth.*, XXVII, inter alia miracula quæ in passione Christi acciderunt, narratur quòd « monumenta aperta sunt et multa corpora sanctorum qui dormierant, surrexerunt. » Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

3. Præterea, sicut Christus per suam resurrectionem est causa nostræ resurrectionis, ita per suam gratiam est causa nostræ gratiæ, secundùm illud *Joann.*, I : « De plenitudine ejus nos omnes accepimus. » Sed alii priùs tempore gratiam habuerunt quàm Christus, sicut omnes Patres veteris Testamenti. Ergo etiam aliqui prius ad resurrectionem corporalem pervenerunt quàm Christus.

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Cor.*, XV : « Christus resurrexit à mortuis, primitiæ dormientium. » Glossa : « Quia priùs tempore et dignitate surrexit. »

(Conclusio. — Christus perfecta resurrectione omnium primus resurrexit à mortuis, cùm non amplius, ut cæteri, moriturus resurrexerit.)

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 43, art. 3, quæstiunc. 1, ad 3; et *Opusc.*, III, cap. 243, 246, 247, ut et I. *ad Cor.*, V, lect. 3, in princip.; et *ad Coloss.*, lect. 5, col. 1.

La résurrection est un rétablissement qui va de la mort à la vie. Or on est délivré de la mort de deux manières : d'abord, en acte seulement, c'est-à-dire, de manière à revenir simplement à la vie, après avoir été mort; ensuite, on est délivré non-seulement dans ce sens qu'on est rendu à la vie, mais aussi de manière à ne plus être dans la nécessité, et ce qui est plus encore, dans la possibilité de mourir; et c'est là la résurrection véritable et parfaite; car l'homme, tant qu'il est soumis à la nécessité de mourir, est toujours, quoiqu'il soit vivant, dominé d'une certaine manière par la mort, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VIII. 10 : « Le corps est mort à cause du péché. » Du reste, par-là même qu'il est possible qu'une chose existe, elle est dite exister sous un rapport, c'est-à-dire en puissance. Par conséquent, la résurrection qui n'a pour effet que de délivrer de la mort actuelle, est une résurrection imparfaite; et, par conséquent encore, dans le sens de la résurrection parfaite, le Christ est le premier qui soit ressuscité, parce qu'en ressuscitant il est parvenu le premier à une vie absolument immortelle, selon cette parole, *Rom.*, VIII, 9: «Le Christ une fois ressuscité ne meurt plus. » Mais, dans le sens de la résurrection imparfaite, d'autres sont ressuscités avant le Christ, pour figurer à l'avance sa résurrection.

Je réponds aux arguments : 1° La réponse au premier est par là même évidente, ceux qui sont ressuscités sous l'ancien Testament et ceux que le Christ a ressuscités étant revenus à la vie pour mourir de nouveau.

2° Il y a deux opinions touchant ceux qui sont ressuscités avec le Christ. Il y en a qui veulent qu'ils soient revenus à la vie pour ne plus mourir, alléguant pour raison que, s'ils avoient dû mourir une seconde fois, ils auroient eu plus à souffrir que s'ils n'étoient point ressuscités. En suivant cette opinion, il faut croire, comme le dit saint Jérôme, *super Matth.*, cap. 27, « qu'ils ne sont pas ressuscités avant que le Sauveur ne

---

Respondeo dicendum, quòd resurrectio est reparatio à morte in vitam. Dupliciter autem aliquis eripitur à morte : uno modo, solùm à morte in actu, ut scilicet aliquis vivere incipiat qualitercumque, postquam mortuus fuerat; alio modo, ut aliquis liberetur non solùm à morte, sed etiam à necessitate, et, quod plus est, à possibilitate moriendi; et hæc est vera et perfecta resurrectio; quia, quandiu aliquis vivit subjectus necessitati moriendi, quodammodo mors ei dominatur, secundùm illud *Roman.*, VIII : « Corpus quidem mortuum est propter peccatum. » Illud etiam quod possibile est esse, secundùm quid dicitur esse, id est, potentialiter. Et sic patet quòd illa resurrectio qua quis eripitur solùm ab actuali morte, est resurrectio imperfecta. Loquendo igitur de resurrectione perfecta, Christus est primus resurgentium; quia ipse resurgendo primò pervenit ad vitam penitus immortalem, secundùm illud *Rom.*, VI : « Christus, resurgens ex mortuis, jam non moritur. » Sed, resurrectione imperfecta, quidam alii resurrexerunt ante Christum, ad præmonstrandum quasi in quodam signo resurrectionem ipsius.

Et sic patet responsio ad primum; quia et illi qui suscitati sunt in veteri Testamento, et illi qui suscitati sunt à Christo, sic redierunt ad vitam, ut iterùm morerentur.

Ad secundum dicendum, quòd de illis qui resurrexerunt cum Christo duplex est opinio : quidam enim asserunt quòd redierunt ad vitam tanquam non iterùm moriturí, quoniam magis illis esset tormentum, si iterùm morerentur, quàm si non resurgerent. Et secundùm hoc intelligendum erit, sicut Hieronymus dicit *super*

fût ressuscité lui-même ; » et il est dit, en effet, dans l'Evangile que « ceux qui sortirent des tombeaux, vinrent, après la résurrection du Christ, dans la ville sainte et apparurent à plusieurs. » Mais voici ce que disoit à ce sujet saint Augustin écrivant à Evodius, *Epist.* 164 : « Il y en a, je le sais, qui pensent que les justes qui ressuscitèrent à la mort de Jésus-Christ, se trouvèrent dès-lors dans toutes les conditions de la résurrection dernière. Mais, s'ils n'ont pas déposé leur nouveau corps pour rentrer dans le sommeil du tombeau, je demande comment l'on entend que *le Christ soit le premier-né d'entre les morts, Coloss.* I, puisque tant d'autres sont ressuscités avant lui. Si l'on répond que saint Matthieu a anticipé en parlant du second fait, de telle sorte qu'il faille entendre ce passage en ce sens que les tombeaux s'ouvrirent, en effet, au tremblement de terre qui eut lieu au moment où le Christ expira sur la croix, mais que les justes dont il est question ne ressuscitèrent qu'après que le Christ fut ressuscité lui-même, il reste encore cette difficulté : comment alors saint Pierre, voulant prouver aux Juifs que ce n'est pas de David mais du Christ qu'il avoit été prédit que sa chair ne verroit point la corruption, leur fait-il observer que le tombeau de ce roi se voyoit encore parmi eux? *Act.*, II. Il ne pouvoit les convaincre par cette raison, si le corps de David n'eût pas été encore dans le tombeau ; car, alors même que David seroit ressuscité peu de temps après sa mort, et que son corps n'eût point éprouvé la corruption, son tombeau n'en seroit pas moins resté pour cela parmi les Juifs. Et cependant, en supposant que ces justes en ressuscitant soient parvenus à une vie immortelle, il est dur de penser que David n'ait pas été de leur nombre, alors que nous regardons comme un titre de gloire pour le Christ d'être issu du sang de ce grand roi. Autre difficulté : comment l'Apôtre dit-il des justes de l'ancien Testament, *Hebr.*, XI, 40, *le Seigneur a voulu qu'ils ne reçussent qu'avec nous l'accomplissement de leur bonheur*, s'il est vrai que par l'effet de cette résurrection

---

Matth., quòd « non ante resurrexerunt quàm resurgeret Dominus; » unde et Evangelista dicit quòd « exeuntes de monumentis, post resurrectionem ejus, venerunt in sanctam Civitatem, et apparuerunt multis. » Sed Augustinus in *Epist. ad Evodium* (ubi suprà), hanc opinionem commemorans dicit : « Scio quibusdam videri morte Domini Christi jam talem resurrectionem præstitam justis qualis nobis in fine promittitur. Qui, si non iterum repositis corporibus dormierunt, videndum est quo modo intelligitur Christus *primogenitus à mortuis* (*ad Coloss.*, I), si eum in illa resurrectione tot præcesserunt. Quòd si respondetur hoc esse dictum per anticipationem, ut monumenta illo terræ motu aperta intelligantur, cùm Christus in cruce penderet, resurrexisse autem justorum corpora non tunc, sed cùm ille prior resurrexisset, illud adhuc restat quod moveat : quomodo Petrus non de David sed Christo asseruit fuisse prædictum carnem ejus non vidisse corruptionem, per hoc quòd apud eos erat monumentum David (*Act.*, II, ut jam suprà), et sic illos non convincebat, si corpus David ibi jam non erat; quia, etsi antè in recenti sua morte resurrexisset, nec caro ejus vidisset corruptionem, posset nihilominus illud monumentum manere. Durum autem videtur ut David non fuerit in illa resurrectione justorum, si eis jam æterna donata est, cujus Christus ex semine commendatur. Periclitabitur etiam illud quod ad Hebræos de justis antiquis dicitur, *ne sine nobis consummarentur*, si jam in illa resurrectionis incorruptione constituti sunt, quæ

ils sont déjà constitués dans l'état d'incorruptibilté qui nous est promis à la fin des temps, comme notre perfectionnement? » Saint Augustin paroît donc croire qu'ils sont ressuscités pour mourir de nouveau. Telle paroît être aussi la pensée de saint Jérôme, qui dit, *Super Matth.*, loc. cit. : « Comme Lazare, les autres saints sont ressuscités pour figurer la résurrection du Christ. » Cependant, dans un sermon sur l'Assomption, il laisse cette question indécise. Après avoir dit qu'on peut, sans errer, douter avec plusieurs si la sainte Vierge est montée au ciel en corps et en ame, ou bien si son corps est resté sur la terre, quoique d'autres affirment qu'elle est ressuscitée et qu'elle jouit avec le Christ de l'immortalité bienheureuse, il ajoute : « Ne sachant pas laquelle de ces deux opinions est la vraie, nous aimons mieux nous en rapporter à la sagesse de Dieu, à qui rien n'est impossible, que de suivre nos propres pensées pour hasarder une décision sur cette matière. De même, pour ce qui est des justes qui ressuscitèrent avec le Christ, nous croyons sans doute, sur le témoignage de l'Evangile, au fait de leur résurrection; mais sont-ils rentrés dans la poussière du tombeau, c'est ce que nous pouvons donner comme certain. Seulement nous lisons dans le texte sacré que les corps de plusieurs justes qui dormoient dans le sein de la mort, sortirent de leur tombeau, allèrent dans la cité sainte, c'est-à-dire à Jérusalem, et apparurent à plusieurs. Certains docteurs ont cru et consigné dans leurs écrits que leur résurrection a été complète et définitive, disant qu'ils ne pouvoient être autrement de véritables témoins de la résurrection du Sauveur. Ils citent à l'appui de leur sentiment plusieurs passages de l'Ecriture, par lesquels ils s'efforcent de prouver qu'ils regnent déjà avec le Christ dans la société des saints. Rien n'étant impossible à Dieu, nous ne nions point que la chose ne soit ainsi. La prudence veut néanmoins que, tout en restant dans les limites de la foi, chacun garde à ce sujet l'opinion que sa piété lui

---

nobis perficiendis in fine promittitur. » Sic ergo Augustinus sentire videtur quòd resurrexerint iterum morituri. Ad quod etiam videtur pertinere quod Hieronymus dicit *super Matth.*, quòd « sicut Lazarus resurrexit, sic et multa corpora Sanctorum resurrexerunt ut Dominum ostenderent resurgentem; » quamvis hoc in sermone de Assumptione sub dubio relinquat, ubi multis dubitari permittit an assumpta fuerit simul cum corpore B. Virgo, an abierit relicto corpore, ab aliis nonnullis autem jam resuscitatam astrui et beatâ cum Christo immortalitate vestiri; et subjungit : « Verumtamen quid horum verius censeatur ambigimus. Meliùs tamen Deo totum, cui nihil impossibile est, committimus, quàm ut aliquid ea de re temerè definire velimus a[illegible]ritate nostrâ, sicut et de his quos cum [illegible] resurrexisse credimus, Evangelio teste. Sed utrum redierint in pulverem terræ, certum non habemus; nisi quòd legimus quia multa corpora Sanctorum qui dormierant, surrexerunt ac venerunt in sanctam civitatem, scilicet Hierusalem, et apparuerunt multis. De quibus profectò nonnulli Doctorum senserunt et in suis etiam scriptis reliquerunt quòd jam in illis perpetua sit completa resurrectio; fatentur enim quòd veri testes non essent, nisi et vera eorum esset resurrectio. Quod sanè factum et de aliis quibusdam locis Scripturarum affirmare conantur, quòd hi jam cum Christo regnent resuscitati in æterna societate. Quod, quia Deo nihil impossibile est, non abnuimus factum; quamquam propter cautelam, salvâ fide, pio magis desiderio id opinari oporteat, quàm inconsultè definire quod sine periculo nescitur; » (quia non est neces-

suggère, plutôt que de se prononcer au hasard sur une chose qu'on peut ignorer sans danger, » puisqu'elle n'est pas nécessaire au salut. Toutefois les raisons de saint Augustin me paroissent plus fondées.

3° Comme les choses qui ont précédé le Christ, ont été une préparation à son avènement, de même la grace est une disposition à la gloire. C'est pourquoi tout ce qui tient, soit à la gloire de l'ame, comme la pleine jouissance de Dieu, soit à la gloire du corps, comme la résurrection glorieuse, a dû exister antérieurement dans le Christ, comme auteur de la gloire ; et il convenoit que la grace existât au contraire antérieurement dans ce qui se rapportoit au Christ.

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il été la cause de sa résurrection?

Il paroît que le Christ n'a pas été la cause de sa résurrection. 1° Celui qui est ressuscité par un autre, n'est pas cause de sa résurrection. Or le Christ a été ressuscité par un autre ; car il est écrit, *Act.*, II, 24 : « Dieu l'a ressuscité en arrêtant les douleurs de l'enfer ; » et, *Rom.*, VIII, 11 « Il a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts, et il donnera également la vie à nos corps mortels. » Donc le Christ n'est pas cause de sa résurrection.

2° Celui qui demande à un autre une chose, on ne dit pas qu'il la mérite, ni qu'il en est cause lui-même. Or le Christ a mérité de ressuscite par sa passion ; car saint Augustin dit, *super Joan.*, tract. CIV : « L'humilité de la passion a mérité la gloire de la résurrection. » D'un autr côté, il a demandé à son Père d'être ressuscité, selon cette parole, *Psa* XL, 11 : « Et vous, Seigneur, ayez pitié de moi et ressuscitez-moi. » L Christ n'est donc pas cause de sa résurrection.

---

sarium ad salutem). Rationes tamen Augustini multò efficaciores videntur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut ea quæ præcesserunt Christi adventum, fuerunt præparatoria ad Christum, ita gratia est dispositio ad gloriam; et ideo ea quæ sunt gloriæ, sive quantùm ad animam, sicut perfecta Dei fruitio, sive quantùm ad corpus, sicut resurrectio gloriosa, priùs tempore debuerunt esse in Christo sicut in authore gloriæ; gratiam verò conveniebat priùs esse in his quæ ordinabantur ad Christum.

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus fuerit causa suæ resurrectionis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non fuerit causa suæ resurrectionis. Quicumque enim suscitatur ab alio, non e suæ resurrectionis causa. Sed Christus susc tatus est ab alio, secundùm illud *Act.*, II « Quem Deus suscitavit, solutis doloribus i ferni; » et *Rom.*, VIII : « Qui suscitavit J sum Christum à mortuis, vivificabit et morta corpora nostra, » etc. Ergo Christus non causa suæ resurrectionis.

2. Præterea, nullus dicitur mereri qui ab a petit aliquid cujus ipse est causa. Sed Christ sua passione meruit resurrectionem, sicut A gustinus dicit *super Joan.*, quòd « humili passionis meritum est gloriæ resurrectionis Ipse etiam petiit à Patre se resuscitari, secu dùm illud *Psalm.* XL : « Tu autem Dom miserere mei, et resuscita me. » Ergo non causa suæ resurrectionis.

(1) De his etiam super *Psalm.* XL, col. 2; et *Joan.*, II, col. 2; et *Rom.*, IV.

3° Comme le prouve saint Jean Damascène, *De Orth. fid.*, IV, cap. ult., la résurrection n'appartient pas à l'ame, mais au corps, puisque c'est lui qui tombe par la mort. Or l'ame étant plus noble que le corps, celui-ci ne peut pas se l'unir. Donc ce qui est ressuscité dans le Christ n'a pu être cause de sa résurrection.

Mais le Sauveur lui-même a établi le contraire en disant *Joan.*, X, 18 : « Personne ne me ravit l'ame, mais je la quitte et la reprends de moi-même. » Or ressusciter n'est autre chose que reprendre son ame. Il paroît donc que le Christ est ressuscité par sa propre vertu (1).

Conclusion. — Le Christ selon la vertu de sa divinité, a été cause de sa résurrection ; mais, selon son humanité, il a été ressuscité par Dieu, et non par sa propre vertu.)

Ainsi que nous l'avons dit, quest. L, art. 2 et 3, la mort n'a séparé la divinité, ni de l'ame du Christ, ni de son corps. Or l'ame du Christ après sa mort, et son corps également peuvent être considérés sous deux rapports : sous le rapport de la divinité et sous celui de la nature humaine. Selon la vertu de la divinité qui lui étoit unie, le corps a repris l'ame qu'il avoit quittée, comme l'ame a repris le corps dont elle s'étoit séparée; et, dans ce sens, le Christ est ressuscité par sa propre vertu. C'est pourquoi l'Apôtre dit, en parlant du Christ, II. *Corinth.*, ult., 4 : « Bien qu'il ait été crucifié selon la foiblesse de la chair, il vit néanmoins par la vertu de Dieu. » Mais si nous considérons le corps et l'ame du Christ, après sa mort, sous le rapport de la nature créée, ils n'ont pu alors se reprendre réciproquement, et le Christ n'a pu être ressuscité que par Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° La vertu et l'opération divine du Père

(1) Ce que nous aurons à dire plus tard sur l'ascension du Christ, quant à la cause ou au principe de ce mystère, s'applique parfaitement à sa résurrection. Il importe de ne pas multiplier les observations de même nature, ou les explications identiques dans leur portée, sinon dans leur objet immédiat.

---

3. Præterea, sicut Damascenus probat in IV. lib. (cap. 28), resurrectio non est animæ, sed corporis, quod per mortem cadit. Corpus autem non potest sibi animam unire, quæ est eo nobilior. Ergo id quod resurrexit in Christo, non potuit esse causa suæ resurrectionis.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Joann.*, X : « Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam et iterum sumo eam. » Sed nihil est aliud resurgere quàm iteratò animam sumere. Ergo videtur quòd Christus propria virtute resurrexit.

(Conclusio. — Christus, secundùm virtutem suæ divinitatis, causa fuit suæ resurrectionis ; secundùm humanitatem verò, fuit à Deo et non propria virtute resuscitatus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, per mortem non fuit separata divinitas, nec ab anima Christi, nec ab ejus carne. Potest igitur tam anima Christi mortui quàm ejus caro considerari dupliciter : uno modo, ratione divinitatis; alio modo, ratione ipsius naturæ creatæ. Secundùm igitur unitæ divinitatis virtutem, et corpus resumpsit animam quam deposuerat, et anima corpus resumpsit quod dimiserat; et sic, Christus propria virtute resurrexit. Et hoc est quod de Christo dicitur II. *ad Corinth.*, ult., quòd « etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei. » Si autem consideremus corpus et animam Christi mortui secundùm virtutem naturæ creatæ, sic non potuerunt sibi invicem reuniri, sed oportuit Christum resuscitari a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd eadem est divina virtus et operatio Patris et Filii ; unde

et du Fils sont les mêmes. Il suit delà que le Christ a été ressuscité par la vertu du Père à la fois et par la sienne propre.

2° Le Christ a demandé et a mérité la résurrection, comme homme, mais non comme Dieu.

3° Le corps du Christ, dans sa nature créée, n'est pas plus puissant que son ame, mais il est plus puissant qu'elle, selon la vertu divine ; comme aussi son ame, selon la divinité qui lui est unie, est plus puissante que ne l'est son corps, selon sa nature créée. C'est pourquoi ils ont pu, selon la vertu divine, se reprendre réciproquement, quoiqu'ils ne le pussent point, selon la vertu de la nature humaine.

QUESTION LIV.

De l'état du Christ à sa résurrection.

Tel est le sujet qui se présente à étudier ; et là-dessus on demande quatre choses : 1° Le Christ, après sa résurrection, a-t-il eu un corps véritable? 2° Est-il ressuscité avec son corps tout entier? 3° A-t-il eu un corps glorieux? 4° Le corps du Christ est-il ressuscité avec ses cicatrices?

---

hæc duo sese consequuntur, quòd Christus sit suscitatus divinâ virtute Patris et suiipsius.

Ad secundum dicendum, quòd Christus orando petiit et meruit suam resurrectionem, in quantùm homo, non autem in quantùm Deus.

Ad tertium dicendum, quòd corpus, secundùm naturam creatam, non est potentius anima Christi ; est tamen ea potentius, secundùm virtutem divinam; quæ etiam rursus, secundùm divinitatem unitam, est potentior corpore, secundùm naturam creatam. Et ideo, secundùm virtutem divitam, corpus et anima mutuò se resumpserunt, non autem secundùm virtutem naturæ creatæ.

QUÆSTIO LIV.

De qualitate Christi resurgentis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de qualitate Christi resurgentis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm post resurrectionem Christus habuerit verum corpus. 2° Utrùm resurrexit cum corporis integritate. 3° Utrùm corpus ejus fuerit gloriosum. 4° De cicatricibus in corpore ejus apparentibus.

ARTICLE I.

Le Christ, après sa résurrection, a-t-il eu un corps véritable?

Il paroît que le Christ, après sa résurrection, n'a pas eu un corps véritable. 1° Un corps véritable ne peut pas occuper un lieu simultanément avec un autre corps. Or c'est ce qui eut lieu pour le corps du Christ, puisqu'il entra dans le lieu où étoient ses disciples, les portes étant fermées, *Joan.*, XX. Donc il paroît que le Christ, après sa résurrection, n'a pas eu un corps véritable.

2° Un vrai corps ne s'évanouit pas aux yeux des assistants, à moins qu'il ne se détruise. Or le corps du Christ s'évanouit aux yeux de ses disciples, *Luc.*, ult. Donc il paroît que le Christ, après sa résurrection, n'a pas eu un corps véritable.

3° Tout corps a une figure déterminée. Or le corps du Christ apparut aux disciples sous une autre figure, comme on le voit, *Marc.*, ult. Donc il paroît que le Christ, après sa résurrection, n'a pas eu un vrai corps humain.

Mais il est dit, au contraire, *Luc.*, ult., que le Christ s'étant montré à ses disciples, ceux-ci furent troublés et effrayés, s'imaginant voir un esprit, comme s'il n'avoit eu qu'un corps fantastique, et non un corps réel; et pour détruire cette pensée, le Sauveur leur dit : « Palpez et voyez, un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Il avoit donc non un corps fantastique, mais un corps réel.

(Conclusion. — La résurrection du Christ ayant été véritable, il eut, après sa résurrection, un corps véritable aussi, de la même nature qu'il étoit auparavant.)

ARTICULUS I.

Utrùm Christus post resurrectionem habuerit verum corpus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus. Verum enim corpus non potest simul esse cum alio corpore in eodem loco. Sed corpus Christi post resurrectionem fuit simul cum alio corpore in eodem loco; intravit enim ad discipulos suos januis clausis, ut dicitur *Joan.*, XX (2). Ergo videtur quòd Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

2. Præterea, verum corpus non evanescit ab aspectu intuentium, nisi fortè corrumpatur. Sed corpus Christi evanuit ab oculis discipulorum eum intuentium, ut dicitur *Luc.*, ult. Ergo videtur quòd Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

3. Præterea, cujuslibet veri corporis est determinata figura. Sed corpus Christi apparuit discipulis in alia effigie, ut patet *Marc.*, ult. Ergo videtur quòd Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus humanum.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, ult., quòd Christo discipulis apparente, conturbati et conterriti, existimabant se spiritum videre, ac si non haberet verum corpus, sed phantasticum. Ad quod removendum ipse postea subdit : « Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. » Non ergo habuit corpus phantasticum, sed verum.

(Conclusio. — Cùm vera fuerit Christi resurrectio, corpus Christi post resurrectionem fuit verum corpus, ejusdem naturæ cujus fuerat priùs.)

(1) De his etiam infrà, *Opusc.*, LX, cap. 22, col. 4.

(2) Æquivalenter sub his verbis : *Cùm fores essent clausæ ubi erant discipuli congregati, venit Jesus, etc.*, vers. 19; expressè autem vers. 26 : *Venit januis clausis.*

Comme le dit saint Jean Damascène, IV, ult., c'est ce qui est tombé, qui ressuscite (1). Le corps du Christ étoit tombé par la mort, parce qu'il fut alors séparé de son ame, sa forme perfective. Il fallut donc, pour que la résurrection du Christ fût véritable, que ce même corps s'unît de nouveau à la même ame. Et, comme la vérité de la nature d'un corps dépend de la forme (2), il s'ensuit que le corps du Christ, après sa résurrection, étoit un vrai corps, et de la même nature qu'il étoit auparavant. S'il n'avoit eu qu'un corps fantastique, il n'y auroit eu également qu'une résurrection apparente et non réelle.

Je réponds aux arguments : 1° Au sentiment de plusieurs, ce n'est pas par miracle, mais en vertu de son état de gloire, que le corps du Christ, après sa résurrection, entra dans le lieu où étoient ses disciples, les portes étant fermées, et se trouva ainsi dans le même lieu avec un autre corps. Mais nous aurons à voir plus tard, quand il s'agira de la résurrection en général, si c'est là une propriété inhérente aux corps glorieux. Pour l'objet qui nous occupe, il suffit de dire en ce moment que c'est, non par sa nature même de corps, mais par la puissance de la divinité qui lui étoit unie, que le corps du Christ, quoique bien réel, entra dans le lieu où étoient les disciples, les portes étant fermées (3). De là ce que dit saint Augustin, dans un sermon sur la Pâque : « Quelques-uns élèvent cette

(1) « Quand nous parlons de résurrection, dit ce Père, nous appliquons ce mot aux corps. La résurrection est le rétablissement d'une chose qui étoit tombée, πεπτωκότος δευτεραστάσις (l'étymologie du mot latin, assez claire pour que nous n'ayons pas besoin de l'expliquer, s'accorde parfaitement avec l'explication de l'auteur grec). Les ames étant immortelles, comment concevoir dès-lors qu'elles ressuscitent? La mort est à nos yeux la séparation de l'ame et du corps; c'est ainsi que nous la définissons. La résurrection doit être, par conséquent, une seconde union de l'ame avec le corps, et le rétablissement dans la vie, de ce que la mort avoit abattu et disjoint. » Ainsi s'exprime saint Jean Damascène dans le passage indiqué et seulement résumé par l'auteur.

(2) Ce mot doit s'entendre ici dans le sens philosophique qui lui a été si souvent assigné par saint Thomas, selon les principes de l'école péripatéticienne. La forme, par opposition à la matière, est ce par quoi une chose est ce qu'elle est.

(3) Pour montrer sans doute à quel point ils avoient le privilége de se moquer du sens commun, des auteurs calvinistes ont prétendu que cela ne vouloit pas dire précisément que

---

Respondeo dicendum, quòd sicut Damascenus dicit in IV. lib., illud resurgere dicitur, quod recidit. Corpus autem Christi per mortem cecidit; in quantùm scilicet fuit ab eo anima separata, quæ erat ejus formalis perfectio. Unde oportuit, ad hoc quòd esset vera Christi resurrectio, ut idem corpus Christi iteratò eidem animæ uniretur. Et quia veritas naturæ corporis est ex forma, consequens est quòd corpus Christi post resurrectionem, et verum corpus fuerit, et ejusdem naturæ cujus fuerat priùs. Si autem ejus corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus Christi post resurrectionem, non ex miraculo, sed ex conditione gloriæ, sicut quidam dicunt, clausis januis ad discipulos introivit, simul cum alio corpore in eodem loco existens. Sed utrùm hoc habere possit corpus gloriosum ex aliqua proprietate sibi indita, ut simul cum alio corpore in eodem loco existat, inferius discutietur, ubi agetur de resurrectione communi. Nunc autem, quantùm ad propositum sufficit, dicendum est quòd non ex natura corporis, sed potiùs ex virtute divinitatis unitæ, illud corpus ad discipulos, licèt verum esset, januis clausis introivit. Unde Augustinus dicit in quodam sermone *Paschali*, quòd quidam

difficulté : Si c'étoit là un vrai corps, si le corps qui est sorti du sépulcre est le même qui fut attaché à la croix, comment a-t-il pu passer à travers les portes fermées? » Le saint docteur répond : « Si vous pouviez comprendre cela, il n'y auroit plus de miracle; là où la raison fait défaut, nous avons la foi pour appui. » Le même Père, *super Joan.* tract. 121, s'exprime ainsi : « Un corps uni à la divinité ne devoit pas trouver un obstacle dans des portes fermées. Celui qui est entré de la sorte est le même qui à sa naissance ne porta aucune atteinte à la virginité de sa mère. » C'est ce que dit aussi saint Grégoire dans une homélie sur l'octave de Pâques.

2° Le Christ est ressuscité, avons-nous dit, pour entrer dans la gloire de la vie immortelle. Or la propriété d'un corps glorieux est d'être spirituel, selon l'expression de l'Apôtre, I. *Corinth.*, XV, c'est-à-dire entièrement soumis à l'esprit. Mais pour qu'un corps soit entièrement soumis à l'esprit, il faut que son action tout entière soit également soumise à la volonté. D'autre part, une chose n'est vue qu'autant que l'organe est frappé par son objet, *De anima*, II, 74 et 75. Quand on a donc un corps glorieux, on a le pouvoir d'être vu quand on veut, et de ne l'être plus quand on ne veut pas. Or c'est là un pouvoir que le Christ avoit, non-seulement par l'état même d'un corps glorieux, mais encore en vertu de sa divinité; et la divinité peut, en opérant un miracle, faire que des corps même non glorieux ne soient pas vus; c'est une faveur qui fut accordée à saint Barthélemy, qui se montroit ou se déroboit à la vue, selon son gré. Lors donc que le Christ disparoît aux yeux de ses disciples, il ne se détruit pas, ni ne se résout en des éléments invisibles; seulement il cesse d'être vu

les portes fussent fermées, mais bien qu'elles étoient comme fermées. Où seroit alors la merveille, que l'Evangéliste cependant nous rapporte avec une intention bien marquée? Le sens admis ici par notre maître, est le seul que la foi catholique puisse approuver.

---

sic disputant : « Si corpus erat, si hoc surrexit de sepulchro quod pependit in ligno, quomodo per ostia clausa intrare potuit? » Et respondet : « Si comprehendis modum, non est miraculum; ubi deficit ratio, ibi est fidei ædificatio. » Et *super Joan.*, decit (Tract. CXXI) : « Moli corporis, ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt. Ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas Matris inviolata permansit? » Et idem dicit Gregorius in quadam Homil. *De octava Paschæ.*

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est, Christus resurrexit ad immortalem gloriæ vitam. Hæc est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit « spirituale (id est subjectum spiritui), » ut Apostolus dicit, I. *Cor.*, XV. Ad hoc autem quòd sit omnino corpus subjectum spiritui, requiritur quòd omnis actio corporis subdatur spiritûs voluntati. Quòd autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum, ut patet per Philosophum in II. *De anima* (text. 74 et 75). Et ideo quicumque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri quando vult; et quando non vult, non videri. Hoc tamen habuit Christus, non solùm ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculosè non videantur; sicut præstitum fuit beato Bartholomæo miraculosè, ut si vellet, videretur, non autem videretur, si non vellet (1). Dicitur ergo quòd Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrrumperetur aut resolveretur in aliqua invisibilia, sed quia sua voluntate desiit ab eis

(1) Sic in antiquo Prædicatorum Rituali, quod anno 1254, quo tempore vivebat S. Thomas, editum in Conventu Parisiensi S. Jacobi asservatur.

par eux, en vertu de sa propre volonté, qu'il soit encore présent, ou qu'il s'éloigne tout-à-coup par l'agilité propre à un corps ressuscité.

3° Sévérien (saint Chrysologue?) dans un sermon sur la Pâques, s'exprime ainsi : « On ne doit pas croire que le Christ, dans sa résurrection, ait changé la forme de son corps. » Ce qui doit s'entendre des linéaments ou de la configuration de ses membres. Car dans un corps formé par l'Esprit saint il n'y avoit rien de désordonné, rien de difforme et qui dût être modifié dans la résurrection. Il y reçut néanmoins la clarté glorieuse; ce qui fait dire au même auteur : « La figure change seulement, parce que de mortel il devient immortel, c'est-à-dire qu'en acquérant la gloire pour la partie matérielle de son être, il n'en a pas perdu la substance. » Il faut même dire qu'il ne s'est pas montré à ses disciples dans l'état de la gloire ; mais s'il étoit en son pouvoir de rendre son corps visible ou invisible, il avoit dès-lors aussi le pouvoir de se montrer dans sa forme glorieuse, ou bien dépouillé de sa gloire, ou bien encore dans un état mixte, en un mot, comme il le vouloit. Or il ne faut pas une grande différence, on le sait, pour que l'identité d'un homme ne soit plus saisie.

ARTICLE II.

Le corps du Christ est-il ressuscité tout entier?

Il paroît que le corps du Christ n'est pas ressuscité tout entier. 1° La chair et le sang rentrent dans l'intégrité du corps humain ; et le Christ ne paroît pas les avoir possédés, puisque l'Apôtre dit, I. *Corinth.*, XV, 50 : « La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu. » Or le Christ est ressuscité dans la gloire de ce divin royaume. Il paroît donc qu'il n'a pas eu la chair et le sang.

---

videri, vel eo præsente, vel etiam eo abscedente velociter per dotem agilitatis.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Severianus dicit in Sermone *Paschali*, « nemo putet Christum suâ resurrectione sui vultûs effigiem commutasse. » Quod est intelligendum quantum ad lineamenta membrorum, quia nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi per Spiritum sanctum concepto, quod in resurrectione corrigendum esset. Accepit tamen in resurrectione gloriam claritatis ; unde idem ibidem subdit : « Sed mutatur effigies, dum efficitur ex mortali immortalis, ut hoc sit acquisivisse vultûs gloriam, non vultûs substantiam perdidisse. » Nec tamen illis discipulis in specie gloriosa apparuit ; sed, sicut in potestate ejus erat ut corpus suum videretur, vel non videretur, ita in potestate ejus erat ut ex ejus aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa, vel non gloriosa, aut etiam commixta, vel qualitercumque se habens. Modica tamen differentia sufficit ad hoc quòd aliquis videatur in aliena effigie apparere.

ARTICULUS II.

Utrùm Christi corpus resurrexit integrum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd corpus Christi non resurrexit integrum. Sunt enim de integritate humani corporis caro et sanguis, quæ Christus non videtur habuisse ; dicitur enim I. *ad Cor.*, XV : « Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. » Christus autem resurrexit in gloria regni Dei. Videtur ergo quòd non habuerit carnem et sanguinem.

(1) De his etiam ubi suprà, sive iisdem locis qui art. 1 et 2 indicati sunt.

2° Le sang est l'un des quatre éléments humides de notre corps. Si le Christ a eu celui-là, il a dû pour la même raison avoir les autres, qui sont néanmoins une cause de destruction. Il s'ensuivroit donc que le corps du Christ a été corruptible. Or cela répugne. Donc le Christ ressuscité n'a eu ni chair ni sang.

3° Le corps ressuscité est aussi monté au ciel. Or il est des églises qui conservent de son sang comme une relique. Donc le corps du Christ n'est pas ressuscité dans une intégrité parfaite.

Mais le Seigneur lui-même parlant à ses disciples après sa résurrection, dit évidemment le contraire : « Les esprits n'ont ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. »

(Conclusion. — Comme la résurrection du Christ fut parfaite, son corps doit être aussi ressuscité tout entier, et entièrement glorieux.)

Comme nous venons de le dire, le corps du Christ dans sa résurrection revêtit une autre gloire, mais non une nature différente. Tout ce qui appartient donc à la nature du corps humain, dut se trouver intégralement dans le corps du Christ ressuscité. Or à la nature du corps humain appartiennent évidemment la chair, les os, le sang et autres choses semblables. Tout cela donc se trouva dans le corps du Christ ressuscité, sans altération et sans diminution ; car la résurrection n'eut pas été parfaite si tout ce qui étoit tombé par la mort n'avoit pas été réintégré par la résurrection. C'est là aussi la promesse que le Seigneur fait à ses disciples, *Matth.*, X, 30 : « Tous les cheveux de votre tête ont été comptés ; » et *Luc.*, XXI, 18 : « Il ne se perdra pas un cheveu de votre tête. » Prétendre que le corps du Christ n'avoit ni chair, ni os, ni les autres éléments qui constituent l'intégrité du corps humain, c'est l'erreur d'Eutichius, évêque de Constantinople, qui enseignoit que notre corps, dans la

---

2. Præterea, sanguis est unus de quatuor humoribus. Si ergo Christus habuit sanguinem, pari ratione habuit et alios humores, ex quibus causatur corruptio in corporibus animalium. Sic ergo sequeretur quòd corpus Christi fuerit corruptibile ; quod est inconveniens. Non igitur Christus habuit carnem et sanguinem.

3. Præterea, corpus Christi quod resurrexit, in cœlum ascendit. Sed aliquid de sanguine ejus in quibusdam Ecclesiis reservatur pro reliquiis. Non ergo resurrexit corpus Christi cum integritate omnium suarum partium.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Luc.*, ult., post resurrectionem discipulis loquens : « Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. »

(Conclusio. — Cùm Christi resurrectio perfecta fuerit, corpus Christi in resurrectione omni ex parte gloriosum fuit et integrum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, corpus Christi in resurrectione fuit ejusdem naturæ, sed alterius gloriæ. Unde quidquid ad naturam corporis humani pertinet, totum fuit in corpore Christi resurgentis. Manifestum est autem quòd ad naturam corporis humani pertinent carnes, et ossa, et sanguis, et alia hujusmodi. Et ideo omnia ista in corpore Christi resurgentis fuerunt, et etiam integraliter, absque omni diminutione ; alioquin non fuisset perfecta resurrectio, si non fuisset redintegratum quidquid per mortem ceciderat. Unde et Dominus fidelibus suis promittit dicens, *Matth.*, X : « Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt ; » et *Luc.*, XXI, dicitur : « Capillus de capite vestro non peribit. » Dicere autem quòd corpus Christi carnem et ossa non habuerit, et alias hujusmodi partes humano corpori naturales, pertinet ad errorem Eutychii Constantinopolitanæ urbis Episcopi, qui dicebat quòd « corpus nostrum in illa resurrectio-

résurrection glorieuse, seroit impalpable, plus subtil que le vent et l'air, et que le Seigneur, après avoir confirmé le cœur de ses disciples, en leur faisant palper son corps, rendit ensuite subtil tout ce qui avoit pu être palpé en lui. Mais saint Grégoire établit le contraire (1), par la raison que le corps du Christ ne fut pas de nouveau changé après sa résurrection, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VI, 9 : « Le Christ ressuscitant d'entre les morts ne meurt plus. » Aussi l'évêque infidèle se rétracta-t-il au moment de la mort. S'il ne convenoit pas, en effet, que le Christ, dans sa conception, prît un corps d'une autre nature, un corps céleste, par exemple, comme le prétendoit Valentin, moins encore eût-il convenu qu'il eût changé la nature de son corps dans la résurrection; car il reprenoit alors pour l'immortelle vie le corps qu'il avoit pris auparavant pour cette vie mortelle.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre ne parle pas en cet endroit de la substance même de la chair et du sang, il parle ou bien de la souillure dont ils sont entachés, comme le pense saint Grégoire, *Moral.*, XIV, 29, ou bien de la corruption qui leur est inhérente; car, comme le dit saint Augustin, écrivant à Consentius sur la résurrection de la chair, *Epist.* 146, « il n'y aura plus là cette corruption mortelle de la chair et du sang. » La chair donc, considérée dans sa substance, possède le royaume de Dieu, d'après la parole déjà citée de Notre-Seigneur. Mais si par la chair on entend sa corruption même, assurément elle ne possédera pas ce royaume; d'où vient ce mot de l'Apôtre : « Ni la corruption ne sauroit posséder l'incorruptibilité. »

2° Saint Augustin dit dans la lettre que nous venons de citer : « Peut-être, à l'occasion du sang, un esprit inquiet et malencontreux nous pres-

(1) Saint Grégoire étoit alors l'un des sept diacres de Rome, dignité qui correspondoit à celle des cardinaux actuels, en ce qui concerne du moins le concours donné au souverain pontife dans l'administration des affaires ecclésiastiques. Il avoit été envoyé par le pape Pélage II à

---

nis gloria erit impalpabile, et ventis aereque subtilius; » et quòd « Dominus post confirmata corda discipulorum palpantium, omne illud quod in eo palpari potuit, in subtilitatem aliquam redegit. » Quod ibidem improbat Gregorius, quia corpus Christi post resurrectionem immutatum non fuit, secundùm illud *Rom.*, VI : « Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur. » Unde et ille quæ dixerat, in morte retractavit. Si enim inconveniens est ut Christus alterius naturæ corpus in sua conceptione acciperet, putà cœleste, sicut Valentinus asseruit, multò magis inconveniens est quòd in resurrectione alterius naturæ corpus resumpserit, quia corpus in resurrectione resumpsit ad vitam immortalem, quod in conceptione assumpserat ad vitam mortalem.

Ad primum ergo dicendum, quòd *caro* et *sanguis* ibi non accipitur pro natura carnis et sanguinis, sed vel pro culpa carnis et sanguinis, sicut Gregorius dicit in XIV. *Moral.*, vel pro corruptione carnis et sanguinis; quia, ut Augustinus dicit *ad Consentium* de resurrectione carnis (Epist. CXLVI), « non ibi erit corruptio mortalis carnis et sanguinis. » Caro igitur secundùm substantiam possidet regnum Dei, secundùm quod dictum est : « Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. » Caro autem, cùm secundùm corruptionem intelligitur, non possidebit; unde continuò additum est in verbis Apostoli : « Neque corruptio incorruptelam. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in eodem libro, « fortassis, acceptâ

sera-t-il en disant : Si le sang a été dans le corps du Christ ressuscité, pourquoi pas la pituite, le flegme, pourquoi pas encore le fiel jaune ou la bile, et le fiel noir ou la mélancolie, humeurs que la médecine déclare nécessaires à la constitution de la chair humaine? A cela qu'on ajoute ce qu'on voudra, mais qu'on se garde bien d'y glisser la corruption, sous peine de perdre l'intégrité et la pureté de sa foi. Dieu peut, sans doute, tout en laissant quelques-unes de leurs propriétés à des corps visibles et palpables de leur nature, leur en enlever d'autres à son gré, de telle sorte qu'ils gardent leur forme extérieure sans aucune souillure, le mouvement sans fatigue, le pouvoir de manger sans le besoin de se nourrir. »

3° Tout le sang qui découla du corps de notre divin Sauveur, appartenant à sa nature humaine, dut par suite ressusciter avec son corps. Et cela s'applique à toutes les portions de ce corps qui sont une partie intégrante de la nature humaine. Quant au sang précieusement conservé dans quelques églises, ce n'est pas du côté ouvert du Christ qu'il a coulé; il a été miraculeusement répandu, à ce qu'on rapporte, d'une image du Christ, objet de quelque violence.

ARTICLE III.

Le corps du Christ est-il ressuscité glorieux?

Il paroît que le corps du Christ n'est pas ressuscité glorieux. 1° Les corps glorieux sont éclatants de lumière, selon cette parole, *Matth.*, XIII, 43 : « Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur

Constantinople auprès de l'empereur Tibère, en qualité d'apocrisiaire ou de nonce apostolique. Eutychius, patriarche de cette ville, prélat respectable d'ailleurs par la pureté de sa vie, et par le titre de confesseur qu'il avoit mérité sous Justinien, tomba dans l'erreur au sujet des corps des bienheureux après la résurrection, prétendant qu'ils seroient impalpables et plus subtils que l'air, selon l'expression rapportée ici par saint Thomas; il avoit même pu-

---

occasione sanguinis, urgebit nos molestior perscrutator, et dicet: Si sanguis in corpore Christi resurgentis fuit, cur non et pituita, id est phlegma, cur non et fel flavum, id est cholera, et fel nigrum, id est melancholia, quibus quatuor humoribus naturam carnis temperari, etiam medicinæ disciplina testatur. Sed quodlibet quisquis addat, corruptionem addere caveat, ne suæ fidei sanitatem castitatemque corrumpat; valet enim divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates, ut absit labes (scilicet corruptionis), adsit effigies; adsit motio, absit fatigatio; adsit vescendi potestas, absit esuriendi necessitas. »

Ad tertium dicendum, quòd totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cùm ad veritatem humanæ naturæ pertineat, in corpore Christi resurrexit. Et eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanæ naturæ pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam Ecclesiis pro reliquiis conservatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculosè dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa.

ARTICULUS III.

Utrùm Christi corpus resurrexerit gloriosum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd corpus Christi non resurrexit gloriosum. Corpora enim gloriosa sunt fulgentia, secundùm illud *Matth.*, XIII : « Fulgebunt justi sicut sol

(1) De his etiam infrà, qu. 55, art. 6, ad 4; et *Quodlib.*, V, qu. 3, art. 1; et *Opusc.* III, cap. 245.

Père. » Or c'est par leur lumière, et non par leur couleur, que les corps lumineux sont vus. Le corps du Christ ayant donc été vu par sa couleur, comme il l'étoit auparavant, il paroît qu'il n'étoit pas glorieux.

2° Un corps glorieux est incorruptible. Or le corps du Christ ne paroît pas avoir été incorruptible ; car il fut palpable, et le Sauveur lui-même a dit, *Luc.*, ult., 39 : « Palpez et voyez. » D'un autre côté, saint Grégoire dit, *Super. Evang.*, homil. 26 : « Ce qui est palpable doit nécessairement être sujet à la corruption, une chose qui ne se corrompt ou ne se détruit pas ne sauroit être palpable. » Donc le corps du Christ ne fut pas glorieux.

3° Un corps glorieux n'est pas un corps animal, il est spirituel, comme on le voit I. *Corinth.*, XV. Or le corps du Christ paroît avoir été, même après sa résurrection, un corps animal, puisque nous voyons qu'il mange et boit avec ses disciples, *Luc.*, ult., et *Joan.*, ult. Donc il paroît que le corps du Christ n'étoit pas glorieux.

Mais le contraire résulte de cette parole de saint Paul, *Philip.*, III, 21 : « Il reformera notre corps humilié en le rendant conforme à son corps lumineux (1). »

(Conclusion. — Puisque le Christ a mérité sa résurrection par les abaissements de sa passion, sa résurrection étant d'ailleurs la cause et le type de la nôtre, le corps du Christ a dû ressusciter glorieux.)

blié un ouvrage pour soutenir son sentiment. Pour faire cesser ce scandale, le savant apocrisiaire romain eut plusieurs conférences avec le patriarche, une entre autres où l'empereur fut présent. Il y démontra de la manière la plus évidente, par les Ecritures et la tradition, que les corps des bienheureux seroient palpables, comme le fut celui du Christ ressuscité. Ce qui amena l'heureuse rétractation dont il est également parlé dans le corps de l'article. Un tel fait prouve, mieux que tous les raisonnements, l'ancienneté de la doctrine qui fait l'objet de cette thèse.

(1) Ailleurs, I *Corinth.*, XV, le même Apôtre parlant de la résurrection en général, s'exprime ainsi : « Il est semé dans la corruption, il ressuscitera incorruptible. Il est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire. Il est semé dans l'infirmité, il ressuscitera dans la force. C'est un corps animal qui est semé, c'est un corps spirituel qui ressuscitera. » Or il est impossible d'admettre dans les saints une perfection qui n'ait éminemment existé dans leur chef et leur modèle, l'auteur même de la sainteté. Par conséquent, si les saints doivent ressusciter dans la gloire, comment prétendre que le corps du Christ à sa résurrection n'ait pas été un corps glorieux.

---

in regno Patris eorum. » Sed corpora fulgida videntur secundùm rationem lucis, non autem secundùm rationem coloris. Cùm ergo corpus Christi visum fuerit sub coloris specie, sicut et priùs, videtur quòd non fuerit gloriosum.

2. Præterea, corpus gloriosum est incorruptibile. Sed corpus Christi non videtur fuisse incorruptibile; fuit enim palpabile, sicut et ipse dicit, *Luc.*, ult. : « Palpate et videte. » Dicit autem Gregorius in quadam Homilia, quòd « corrumpi necesse est quod palpatur, et palpari non potest quod non corrumpitur. » Non ergo corpus Christi fuit gloriosum.

3. Præterea, corpus gloriosum non est animale, sed spirituale, ut patet I. *ad Cor.*, XV. Sed corpus Christi videtur fuisse animale post resurrectionem, quia cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur *Luc.*, ult., et *Joan.*, ult. Ergo videtur quòd corpus Christi non fuerit gloriosum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Philip.*, III : « Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ. »

(Conclusio. — Cùm Christus per humilitatem passionis resurrectionem meruerit, ipsiusque resurrectio nostræ resurrectionis causa et et exemplar fuerit, corpus Christi gloriosum resurgere debuit.)

Cette vérité se démontre par une triple raison : 1° Parce que la résurrection du Christ fut le type et la cause de notre propre résurrection, comme on le voit I. *Corinth.*, XV. Or les corps des saints, dans la résurrection, seront glorieux, selon ce qui est dit au même endroit : « Il est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire. » Par conséquent, la cause étant toujours supérieure à l'effet, le modèle à la copie, à plus forte raison le corps du Christ est-il ressuscité glorieux. 2° Parce que le Christ a mérité la gloire de sa résurrection par les abaissements de sa passion; ce qui lui faisoit dire, *Joan.*, XII, 17 et 18 : « Maintenant mon ame est troublée (à la pensée de ses tourments), Père, glorifiez mon nom ; » prière qui a la résurrection pour objet. 3° Parce que l'ame du Christ, comme nous l'avons établi, quest. XXXIV, art. 4, a possédé la gloire par la jouissance parfaite de la divinité, dès l'instant de la conception. Mais, par une disposition particulière de la sagesse divine, il a été fait, avons-nous également dit quest. XIV, art. 1, que la gloire de l'ame ne rejaillissoit pas sur le corps, et cela pour que le Christ pût opérer le mystère de notre rédemption en souffrant pour nous. Aussi, le mystère de la passion et de la mort du Christ étant une fois accompli, l'ame a-t-elle déversé sa gloire sur le corps qu'elle venoit de reprendre par la résurrection. Et, de la sorte, ce corps a été glorieux.

Je réponds aux arguments : 1° L'objet reçu dans un sujet quelconque, l'est toujours d'après le mode d'être de celui-ci (1). Donc, la gloire du corps n'étant qu'une dérivation de celle de l'ame, comme le dit saint Augustin dans une lettre à Dioscore, l'éclat ou la lumière d'un corps glorieux ne nous apparoît qu'à travers la couleur naturelle au corps humain ; c'est ainsi que la lumière du soleil, en passant à travers un verre

(1) On reconnoît ici un axiome de la philosophie péripatéticienne, fréquemment invoqué et par là même expliqué par notre maître. Il n'est plus dès-lors nécessaire d'en déterminer le sens.

Respondeo dicendum, quòd corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum ; et hoc apparet triplici ratione : Primò quidem, quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostræ resurrectionis, ut habetur I. *ad Cor.*, XV. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa, sicut ibidem dicitur : « Seminatur in ignobilitate, surget in gloria. » Unde, cùm causa sit potior causato, et exemplar exemplato, multò magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secundò, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis ; unde et ipse dicebat, *Joan.*, XII : « Nunc anima mea turbata est, » quod pertinet ad passionem ; et postea subdit : « Pater, clarifica nomen tuum, » in quo petit gloriam resurrectionis. Tertiò, quia, sicut suprà habitum est (qu. 34, art. 4), anima Christi à principio suæ conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensativè factum, sicut suprà dictum est (qu. 14, art. 1, ad 1), ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quòd mysterium nostræ redemptionis suâ passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim et anima in corpus in resurrectione resumptum, suam gloriam derivavit. Et ita factum est corpus illud gloriosum.

Ad primum ergo dicendum, quòd « omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundùm modum recipientis. » Quia igitur gloria corporis derivatur ab anima, ut Augustinus dicit in Epist. LVI. *ad Dioscorum*, fulgor seu claritas corporis gloriosi est secundùm colorem humano corpori naturalem ; sicut vitrum diversimodè coloratum recipit splendorem ex illustratione solis, secundùm modum sui coloris.

coloré s'empreint de cette couleur. Or, comme il est au pouvoir d'un homme qui est dans l'état de gloire, de montrer ou de cacher son corps, ainsi que nous venons de le dire, art. 1; il est également en son pouvoir de montrer ou de cacher sa lumière; de telle sorte qu'il peut se laisser voir dans sa couleur naturelle et sans aucune clarté. C'est ainsi que le Christ apparut à ses disciples après sa résurrection.

2° Ce n'est pas seulement à raison de sa résistance, c'est aussi à raison de sa densité, qu'un corps est palpable. Or de la rareté et de la densité des corps résulte leur pesanteur et leur légèreté, de là dépendent aussi le chaud et le froid, et les autres qualités de même nature formant des termes opposés; et ce sont là les principes de corruption et de destruction pour les corps élémentaires (1). Il suit donc de là qu'un corps palpable pour nous est naturellement corruptible; mais un corps qui résisteroit au tact, sans avoir les qualités dont nous venons de parler, lesquelles forment l'objet propre du tact humain, tel qu'est, par exemple, un corps céleste, ne peut pas être regardé comme un corps palpable. Or le corps du Christ, après sa résurrection, étoit réellement composé de substances élémentaires et possédoit les qualités tangibles, tel qu'est naturellement un corps humain; il étoit dès-lors palpable de sa nature, et s'il n'y avoit eu en lui autre chose qui l'élevât au-dessus de la condition du corps humain, il eût été corruptible. Mais il y avoit réellement en lui un principe d'incorruptibilité, principe qui n'étoit pas la nature du corps céleste, comme quelques-uns l'ont dit (ce que nous aurons à examiner plus tard), mais bien la gloire qui rejaillissoit de l'ame en pleine possession de la béatitude; car, comme nous l'avons déjà vu dans saint Augustin, « Dieu a fait l'ame d'une nature si puissante, que de sa parfaite béatitude rejaillit sur le

(1) C'est encore là une théorie d'Aristote. Il la développe, *Physic.*, VIII, 55 : La science moderne pourroit en contester la valeur, saint Thomas l'adopte, comme l'expression la plus accréditée, encore à son époque, de la science qui a la nature pour objet. Le stagyrite régnoit alors dans toutes les branches de cet enseignement, aussi bien que dans la métaphysique.

Sicut autem in potestate hominis glorificati est, ut corpus ejus videatur, vel non videatur, sicut dictum est (art. 1, ad 2), ita in potestate ejus est, quòd claritas ejus videatur, vel non videatur. Unde potest in suo colore sine aliqua claritate videri. Et hoc modo Christus suis discipulis post resurrectionem suam apparuit.

Ad secundum dicendum, quòd corpus aliquod dicitur esse palpabile, non solùm ratione resistentiæ, sed ratione suæ spissitudinis. Ad rarum autem et spissum sequuntur grave et leve, calidum et frigidum, et alia hujusmodi contraria, quæ sunt principia corruptionis corporum elementarium. Unde et corpus quòd est palpabile humano tactu, est naturaliter corruptibile. Si autem sit aliquod corpus resistens tactui, quod non sit dispositum secundùm prædictas qualitates, quæ sunt propria objecta tactûs humani, sicut est corpus cœleste, tale corpus non potest dici palpabile. Corpus autem Christi post resurrectionem verè fuit ex elementis compositum, habens in se tangibiles qualitates, secundùm quòd requirit natura corporis humani; et ideo naturaliter erat palpabile; et si nihil aliud habuisset supra corporis humani naturam, fuisset etiam corruptibile. Habuit autem aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit, non quidem naturam cœlestis corporis, ut quidam dicunt (de quo infrà magis requiretur), sed gloriam redundantem ab anima beata; quia, ut Augustinus dicit in *Epist. ad Dioscor.*, « tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus

corps une santé parfaite, c'est-à-dire la vigueur de l'incorruptibilité. » Voilà pourquoi, comme nous l'avons encore vu dans saint Grégoire, « le corps du Christ se montre après la résurrection avec la même nature et une gloire différente. »

3° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIII, 22 : « Notre Sauveur, après sa résurrection, possède une chair spirituelle, sans doute, mais une véritable chair; il mange et boit avec ses disciples, non parce qu'il en éprouve le besoin, mais parce qu'il en a le pouvoir. » Bède, reproduisant une expression de ce même docteur, a dit : « Le rayon brûlant du soleil absorbe l'eau d'une autre façon que ne le fait une terre desséchée; celle-ci cède au besoin, celui-là fait éclater sa puissance. » Le Christ mange donc après sa résurrection, non par besoin de nourriture, mais pour bien établir la nature de son corps ressuscité. Cela ne prouve pas évidemment qu'il ait eu un corps animal, car celui-ci mange par nécessité.

ARTICLE IV.

Le corps du Christ a-t-il dû ressusciter avec ses cicatrices?

Il paroît que le corps du Christ n'eût pas dû ressusciter avec ses cicatrices. 1° Il est dit, I. *Corinth.*, XV, 52 : « Les morts ressusciteront incorruptibles. » Or les cicatrices et les blessures accusent un défaut, et semblent tenir à une certaine corruption. Il ne convenoit donc pas que le Christ, auteur de la résurrection, ressuscitât avec ses cicatrices.

2° Le corps du Christ est ressuscité tout entier, comme il a été dit, art. 2. Or des blessures ouvertes ne peuvent s'accorder avec une telle intégrité, puisque c'est là comme une solution de continuité dans la contexture du corps. Il ne convenoit donc pas que le corps du Christ conservât ses bles-

---

plenissima beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor. » Et ideo, sicut Gregorius dicit ibidem, « ostenditur corpus Christi post resurrectionem fuisse ejusdem naturæ, sed alterius gloriæ. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XIII, *De Civit. Dei* (cap. 22), « Salvator noster post resurrectionem jam quidem in spirituali carne, sed tamen vera, cibum et potum cum discipulis sumpsit, non alimentorum indigentiâ, sed eâ quâ hoc poterat potestate. » Ut enim Beda dicit *super Luc.* (ex Augustini Epistola XLIX), « aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter solis radius calens : illa indigentiâ, iste potentiâ. » Manducavit ergo post resurrectionem, non quasi cibo indigens, sed ut eo modo naturam corporis resurgentis astrueret. Et propter hoc non sequitur quòd fuerit ejus corpus *animale*, quod est indigens cibo.

ARTICULUS IV.

Utrùm corpus Christi debuerit cum cicatricibus resurgere.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd corpus Christi non debuerit cum cicatricibus resurgere. Dicitur enim I. *ad Cor.*, XV, quòd « mortui resurgent incorrupti. » Sed et cicatrices et vulnera ad quamdam corruptionem pertinent et defectum. Non ergo fuit conveniens ut Christus, qui est resurrectionis auctor, cum cicatricibus resurgeret.

2. Præterea, corpus Christi integrum resurrexit, sicut dictum est (art. 2). Sed aperturæ vulnerum contrariantur integritati corporis, quia per eas discontinuatur corpus. Non ergo videtur fuisse conveniens quòd in corpore Christi

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 21, qu. 2, art. 3; et *Opusc.*, III, cap. 245; et *Opusc.*, LX, cap. 22.

sures ouvertes, il suffisoit qu'on pût y voir la trace de ces mêmes blessures, dont l'aspect seul détermina saint Thomas à croire, puisqu'il lui fut dit : « Parce que vous m'avez vu, Thomas, vous avez cru. »

3° Saint Jean Damascène dit, IV, 19 : « Il est des choses qu'on peut affirmer du corps du Christ après sa résurrection, qu'il ne possédoit pas néanmoins selon sa nature, mais uniquement par une disposition spéciale de la providence, afin qu'il fût bien constant que le corps qui avoit souffert étoit aussi celui qui étoit ressuscité; et telles sont ses cicatrices.» Or l'effet disparoît avec la cause. Il paroît donc que, les disciples étant une fois affermis dans la foi de sa résurrection, ses cicatrices auront dû disparoître. D'un autre côté, il ne convenoit pas qu'étant entré dans l'état immuable de la gloire, il eût d'abord une chose dont il devoit ensuite se dépouiller. Il paroît donc que dans sa résurrection il n'auroit pas dû reprendre son corps avec ses cicatrices.

Mais le contraire est dit par le Seigneur lui-même s'adressant à Thomas, *Joan.*, XX, 27 : « Mettez là votre doigt, et voyez mes mains; mettez votre main dans mon côté, et ne soyez pas incrédule, mais fidèle. »

(Conclusion. — Il convenoit que l'ame du Christ, dans sa résurrection, reprît son corps avec ses cicatrices, afin que le Sauveur portât en lui les marques de son triomphe et un moyen de convaincre ceux qui seroient incertains dans la foi.)

Il convenoit, pour plusieurs raisons, que le corps du Christ ressuscitât avec ses cicatrices. 1° Pour la gloire du Christ lui-même; Bède dit, *super. Luc.*, cap. 97 : « Ce n'est pas par impossibilité de les effacer qu'il garda ses cicatrices, c'est pour garder à jamais en lui les marques de son triomphe. » Saint Augustin avoit dit, *De Civit. Dei*, XXII, 20 : « Peut-être dans le ciel verrons-nous sur le corps des martyrs les cicatrices

---

aperturæ vulnerum remanerent, etsi remanerent ibi quædam vulnerum insignia, quæ sufficiebant ad aspectum, ad quem Thomas credidit, cui dictum est : « Quia vidisti me, Thoma, credidisti. »

3. Præterea, Damascenus dicit in IV. lib., quòd « post resurrectionem de Christo dicuntur quædam verè, quæ non habuit secundùm naturam, sed secundùm dispensationem, ad certificandum quòd ipsum quod passum est corpus, resurrexit, ut cicatrices. » Cessante autem causâ cessat effectus. Ergo videtur quòd certificatis discipulis de sua resurrectione, cicatrices ulteriùs non habuerit. Sed non conveniebat immutabilitati gloriæ quòd aliquid assumeret quod perpetuò in eo non remaneret. Ergo videtur quòd non debuerit corpus cum cicatricibus in resurrectione resumere.

Sed contra est, quod Dominus dicit Thomæ, *Joan.*, XX : « Infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum, et noli esse incredulus, sed fidelis.»

(Conclusio. — Decuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere, ut victoriæ suæ triumphum circumferret, et dubios in fide firmaret.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere : Primò quidem, propter gloriam ipsius Christi; dicit enim Beda *super Luc.*, quòd « non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed ut in perpetuum victoriæ suæ circumferat triumphum. » Unde et Augustinus dicit in XXII. *De Civ. Dei* (cap. 20) (1) : « Quòd fortassis in illo regno in corporibus martyrum videbimus vulnerum cicatrices, quæ

(1) Non occurrit nisi inter sermones Augustini, Serm. LVI, in appendice de diversis.

des blessures qu'ils ont reçues pour le Christ; ce ne sera pas là une difformité, mais bien une gloire; leur corps laissera briller ainsi, non une beauté corporelle, mais la beauté même de la vertu. » 2° Pour confirmer le cœur de ses disciples dans la foi de sa résurrection. 3° Pour présenter incessamment à son Père dans les prières qu'il lui adresse pour nous, les preuves de la mort qu'il a soufferte. 4° Pour rappeler sans cesse à ceux qu'il a rachetés par sa mort, la miséricorde dont il a usé envers eux. 5° Pour mieux faire éclater la justice de son dernier jugement. Saint Augustin dit, *De Symb.*, II, 8 : « Le Christ savoit pourquoi il gardoit ses cicatrices; comme il les montra à Thomas pour le ramener à la foi par cette vue et ce contact, il les montrera plus tard à ses ennemis, et la vérité pourra leur dire alors : Voici l'homme que vous avez crucifié, voyez les blessures que vous lui avez faites, reconnoissez le flanc que vous avez percé; c'est par vous et pour vous qu'il a été ouvert, et vous avez refusé d'entrer (1). »

Je réponds aux arguments : 1° De telles cicatrices n'accusent ni une corruption ni un défaut; c'est le comble même de la gloire, puisqu'il faut y voir l'empreinte même de la vertu et une beauté toute spéciale.

2° Ces blessures ouvertes ne peuvent l'être sans doute que par une certaine solution de continuité; mais l'intégrité est ici éminemment compensée par la gloire, le corps n'est pas moins entier, il n'est que plus parfait. Thomas ne se contenta pas de voir, mais il toucha les blessures de son maître; car, comme dit saint Léon, « il lui suffisoit de voir pour sa foi personnelle, c'est pour notre bien à nous qu'il agit en touchant ce qu'il voyoit. »

3° Le Christ n'a pas seulement gardé les cicatrices de son corps pour

(1) Que le corps du Christ ressuscité ait gardé les cicatrices des plaies qu'il avoit reçues dans sa passion, c'est ce dont le récit évangélique ne nous permet pas de douter. Qu'il doive les garder dans la gloire éternelle, c'est le sentiment commun des chrétiens, c'est le constant

---

pro Christi nomine pertulerunt; non enim deformitas in eis, sed dignitas erit, et quædam, quamvis in corpore non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. » Secundò, ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suæ resurrectionis. Tertiò, ut Patri pro nobis supplicans quale genus mortis pro homine pertulerit, semper ostendat. Quartò, ut suâ morte redemptis, quàm misericorditer sint adjuti, propositis ejusdem mortis indiciis, insinuet. Postremò, ut in judicio quàm justè damnentur, ibidem denuntiet. Unde sicut Augustinus dicit in lib. II. *De Symbolo* (cap. 8), « sciebat Christus quare cicatrices in suo corpore servaret; sicut enim demonstravit Thomæ non credenti nisi tangeret et videret, ita etiam inimicis vulnera demonstraturus est sua, ut convincens eos veritas dicat : Ecce hominem quem crucifixistis, videtis vulnera quæ infixistis, agnoscitis latus quod pupugistis; quoniam per vos et propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cicatrices illæ quæ in corpore Christi permanserunt, non pertinent ad corruptionem vel defectum, sed ad majorem cumulum gloriæ, in quantum sunt quædam virtutis insignia, et in illis locis vulnerum quidam specialis decor apparebit.

Ad secundum dicendum, quòd illa apertura vulnerum, quamvis sit cum quadam solutione continuitatis, totum tamen hoc recompensatur per majorem decorem gloriæ, ut corpus non sit minùs integrum, sed magis perfectum. Thomas autem non solùm vidit, sed etiam vulnera tetigit; quia, ut dicit Leo Papa, « suffecit ei ad fidem propriam, vidisse quod viderat, sed nobis operatus est, ut tangeret quem videbat. »

Ad tertium dicendum, quòd Christus in suo corpore voluit cicatrices vulnerum remanere,

affermir la foi de ses disciples, il avoit en outre d'autres raisons; et ces raisons exigent qu'il garde toujours ces cicatrices. C'est ce que dit saint Augustin à Consentius, *Epist.* XLVI : « Je crois que le corps du Christ est tel dans le ciel qu'il étoit quand il y monta. » Et saint Grégoire, *Moral.*, XIV, 33 : « Si rien a pu changer dans le corps du Christ après sa résurrection, saint Paul s'est trompé en disant que le Christ ressuscité ne meurt plus; et c'est là une chose qu'on ne peut dire sans folie et sans nier la résurrection de la chair. » Il résulte clairement de là que les cicatrices qui ont paru dans le corps du Christ après sa résurrection, n'en ont jamais été effacées depuis.

QUESTION LV.

Comment la résurrection a été manifestée.

Tel est le sujet dont nous avons à traiter ici; et sur cela on demande six choses. 1° La résurrection du Christ a-t-elle dû être manifestée à tous les hommes, ou bien à quelques-uns en particulier? 2° Convenoit-il que le Christ ressuscitât à leur vue? 3° A-t-il dû converser toujours avec ses disciples après sa résurrection? 4° Convenoit-il qu'il leur apparût sous une figure étrangère? 5° A-t-il dû manifester sa résurrection par des preuves? 6° Ces preuves ont-elles été suffisantes?

enseignement des Pères. On peut consulter spécialement à cet égard : 1° Saint Augustin, serm. LVI *De diversis;* 2° saint Léon, serm. I *De ascens.;* 3° saint Ambroise *in Luc.*, XXIV; 4° saint Grégoire, *in Evang.*, homil. XVI.

---

non solùm ad certificandam discipulorum fidem, sed etiam propter alias rationes; ex quibus apparet quòd semper in ejus corpore cicatrices illæ remanebunt; quia, ut Augustinus dicit *ad Consentium* de resurrectione carnis (Epistola XLVI), « Domini corpus in cœlo esse credo, ut erat quando ascendit in cœlum. » Et Gregorius, XIV. *Moral.*, dicit (cap. 33), quòd « si quid in corpore Christi post resurrectionem potuit immutari, contra veridicam Pauli sententiam post resurrectionem Dominus rediit in mortem; quod quis dicere nisi stultus præsumat, qui veram carnis resurrectionem denegat. » Unde patet quòd cicatrices, quas Christus post resurrectionem in suo corpore ostendit, nunquam postmodum ab illius corpore sunt remotæ.

QUÆSTIO LV.

De manifestatione resurrectionis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de manifestatione resurrectionis Christi.

Et circa hoc quæruntur sex: 1° Utrùm Christi resurrectio omnibus manifestari debuerit, an solùm quibusdam specialibus personis. 2° Utrùm fuisset conveniens quòd eis videntibus resurgeret. 3° Utrùm post resurrectionem debuerit cum suis discipulis conversari. 4° Utrùm fuerit conveniens quòd suis discipulis in aliena effigie appareret. 5° Utrùm resurrectionem suam argumentis manifestare debuerit. 6° De sufficientia illorum argumentorum.

ARTICLE I.

Le Christ auroit-il dû manifester sa résurrection à tous les hommes?

Il paroît que la résurrection du Christ auroit dû être manifestée à tous les hommes. 1° A un délit public il faut une peine publique, selon cette parole de saint Paul, I. *Tim.*, V, 20 : « Reprenez devant tout le monde ceux qui pèchent publiquement; » et de même à un mérite public il faut une récompense publique. Or « la gloire de la résurrection est la récompense accordée aux abaissements de la passion, » comme le dit saint Augustin, *super Joan.*, tract. CLXIV. Du moment donc où la passion du Christ fut manifeste pour tous, puisqu'il souffrit en public, il paroît que la gloire de sa résurrection auroit dû l'être également.

2° La résurrection du Christ a pour but notre salut, tout comme sa passion, puisque l'Apôtre dit, *Rom.*, IV, 25 : « Il est ressuscité pour notre justification. » Or une chose qui se rapporte au bien de tous, doit être manifestée à tous. Donc la résurrection du Christ auroit dû être manifestée à tous les hommes et non à quelques-uns en particulier.

3° Ceux à qui la résurrection du Christ fut manifestée, durent en témoigner dans la suite; et de là ce qui est dit, *Act.*, III, 15 : « Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, et nous en sommes les témoins. » Or ce témoignage, ils le rendoient publiquement dans leurs prédications; ce que les femmes ne peuvent faire, selon cette parole, I. *Cor.*, XIV, 34 : « Que les femmes gardent le silence dans les églises; » et cette autre, I. *Tim.*, II, 12 : « Je ne permets pas à la femme d'enseigner. » C'est donc à tort que la résurrection fut d'abord manifestée aux femmes, et non à tous les hommes en général.

Mais nous voyons le contraire, *Act.*, X, 40 : « Dieu l'a ressuscité le

---

ARTICULUS I.

Utrùm resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari. Sicut enim publico peccato debetur pœna publica, secundùm illud I. *ad Timoth.*, V : « Peccantes coram omnibus argue, » ita merito publico debetur præmium publicum. Sed « claritas resurrectionis est præmium humilitatis passionis, » ut Augustinus dicit *super Joan.* (Tract. CLXIV). Cùm ergo passio Christi fuerit omnibus manifesta, eo publicè patiente, videtur quòd gloria resurrectionis ipsius omnibus manifestari debuerit.

2. Præterea, sicut passio Christi ordinatur ad nostram salutem, ita et ejus resurrectio, secundùm illud *Rom.*, IV : « Resurrexit propter justificationem nostram. » Sed illud quod ad communem utilitatem pertinet, omnibus debet manifestari. Ergo resurrectio Christi omnibus debuit manifestari, et non specialiter quibusdam.

3. Præterea, illi quibus manifestata est resurrectio Christi, fuerunt resurrectionis testes; unde dicitur *Act.*, III : « Quem Deus suscitavit à mortuis, cujus nos testes sumus. » Hoc autem testimonium ferebant publicè prædicando; quod quidem non convenit mulieribus, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIV : « Mulieres in Ecclesiis taceant; » et I. *ad Timoth.*, II : « Docere mulieri non permitto. » Ergo videtur quòd inconvenienter resurrectio Christi manifestata fuerit primò mulieribus, quàm omnibus communiter.

Sed contra est, quod dicitur *Act.*, X : « Hunc Deus suscitavit tertiâ die, et dedit eum mani-

troisième jour, et il a voulu qu'il se manifestât, non à tout le peuple, mais à des témoins prédestinés à cela. »

(Conclusion. — Les choses qui dépassent la portée commune des hommes devant être transmises aux inférieurs par ceux qui sont placés au-dessus d'eux, il ne falloit pas que la résurrection glorieuse du Christ fût manifestée à tout le peuple, mais bien à quelques témoins prédestinés à cela par Dieu même, et qui devoient la proposer à la foi des autres.)

Parmi les objets de notre connoissance, les uns nous sont connus d'après les lois ordinaires de la nature, et les autres par un don spécial de la grace; telles sont les vérités révélées. Or, d'après un principe que nous avons souvent emprunté à l'Aréopagite, « l'ordre providentiellement établi veut que ces vérités soient immédiatement révélées par Dieu même aux êtres supérieurs, et que ceux-ci les transmettent ensuite aux autres; » comme cela a lieu dans les célestes hiérarchies. Ce qui tient à la gloire future dépasse en réalité la connoissance ordinaire des hommes, selon cette parole, *Isa.*, XLIV, 4 : « Sans vous, mon Dieu, l'œil n'a pas vu les biens que vous avez préparés à ceux qui espèrent en vous. » De telles choses ne nous sont connues que par la révélation divine, comme il est dit, I. *Cor.*, II, 10 : « Dieu nous l'a révélé par son Esprit. » Le Christ étant donc ressuscité dans la gloire, sa résurrection ne devoit pas être manifestée à tout le peuple, mais bien à quelques hommes en particulier, dont le témoignage la transmettroit à la connoissance des autres (1).

Je réponds aux arguments : 1° La passion du Christ s'est accomplie dans une chair encore passible et dont la nature ne dépasse pas la connoissance ordinaire des hommes; elle put de la sorte être manifestée immédiatement à tout le peuple. Mais la résurrection du Christ s'est faite

(1) Parmi tant d'autres raisons qu'on pourroit encore donner de l'ordre dans lequel la résurrection du Sauveur a été manifestée, ne pourroit-on pas dire surtout que cette manifestation ne devoit pas altérer l'essence de la foi? Or nous savons, par notre saint docteur lui-

---

festum fieri, non omni populo, sed testibus præordinatis à Deo. »

(Conclusio. — Cùm ea quæ communem hominum cognitionem excedunt, mediantibus superioribus ad inferiores perveniant, gloriosa Christi resurrectio non omni populo manifestari debuit, sed quibusdam testibus à Deo præordinatis, per quos manifestata ab aliis crederetur.)

Respondeo dicendum, quòd eorum quæ cognoscuntur, quædam cognoscuntur communi lege naturæ, quædam autem cognoscuntur ex speciali munere gratiæ, sicut ea quæ divinitùs revelantur. Quorum quidem, ut Dionysius dicit in lib. *Cœl. hierarch.* (cap. 4), « hæc est lex divinitùs instituta, ut à Deo immediatè superioribus revelentur, quibus mediantibus deferantur ad inferiores; » sicut patet in ordinatione cœlestium spirituum. Ea verò quæ pertinent ad futuram gloriam, communem hominum cognitionem excedunt, secundùm illud *Isai.*, XLIV : « Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te. » Et ideo hujusmodi ab homine non cognoscuntur nisi divinitùs revelata, sicut Apostolus dicit, I. *ad Cor.*, II : « Nobis revelavit Deus per spiritum suum. » Quia igitur Christus resurrexit gloriosâ resurrectione, ideo ejus resurrectio non omni populo manifestata est, sed quibusdam, quorum testimonio deferretur in aliorum notitiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd passio Christi peracta est in corpore adhuc habente naturam passibilem, quæ communi lege nota est omnibus; et ideo passio Christi omni populo immediatè manifestari potuit. Resurrectio

« par la gloire du Père, » comme s'exprime l'Apôtre, *Rom.*, VI; et c'est pour cela qu'elle a été d'abord manifestée à quelques hommes seulement, et non à tout le peuple. Ce qui est dit des peines ou des récompenses qui doivent être décernées publiquement, ne regarde que la vie présente et l'exemple à donner aux autres. Mais les peines et les récompenses de la vie future sont loin d'être manifestées à tous les hommes, elles ne le sont qu'à quelques-uns spécialement destinés à cela par Dieu.

2° La résurrection du Christ parvient à la connoissance de tous, en tant qu'elle est pour leur utilité commune; ce n'est pas à dire qu'elle ait été d'abord manifestée à tous les hommes, elle ne l'a été qu'à quelques-uns, dont le témoignage devoit ensuite la manifester à l'univers.

3° S'il n'est pas permis à la femme d'enseigner publiquement dans l'église, cela lui est permis en particulier et dans les limites de la famille. C'est pour cela, comme le remarque saint Ambroise, qu'une femme est envoyée vers ceux qui sont de la famille du Christ; mais elle n'est pas envoyée pour rendre ce même témoignage devant tout le peuple. Le Christ apparoît d'abord aux saintes femmes, parce que ce fut la femme qui dans l'origine porta à l'homme un message de mort, il étoit juste aussi qu'elle annonçât la première la résurrection du Christ dans la gloire. C'est ce que dit Saint Cyrille, *in Joan.*, XII, 51 : « La femme, qui fut jadis le premier instrument de la mort, apprend et annonce la première l'auguste mystère de la résurrection. Elle se lave donc en ce jour de son ignominie traditionnelle, elle repousse l'antique malédiction (1). » Cela nous montre

même, que cette vertu a nécessairement pour objet des choses en partie voilées, et non entièrement évidentes, et, par saint Paul, que « la foi vient par l'ouïe. »

(1) Saint Ambroise et saint Cyrille ne sont pas les seuls, parmi les Pères, qui aient saisi ce rapprochement et l'aient mis en lumière; on le retrouve assez fréquemment dans les monuments primitifs de la science sacrée, on peut même dire sans exagération qu'il est célèbre dans la tradition ecclésiastique. Après les grands docteurs qui ont illustré la première période de l'histoire chrétienne, ceux qui ont brillé à des époques moins heureuses, ont recueilli et développé cette même pensée, l'ont même présentée sous un jour nouveau, dans des pages

---

autem Christi facta est « per gloriam Patris, » ut Apostolus dicit, *Rom.*, VI; et ideo immediatè manifestata est, non omnibus, sed quibusdam. Quòd autem publicè peccantibus pœnà publica imponitur, intelligendum est de pœna præsentis vitæ; et similiter publica merita publicè præmiari oportet, ut alii provocentur. Sed pœna et præmia futuræ vitæ non publicè omnibus manifestantur, sed specialiter illis qui ad hoc præordinati sunt à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd resurrectio Christi sicut est ad communem omnium salutem, ita in notitiam omnium pervenit; non quidem sic quòd immediatè omnibus manifestaretur, sed quibusdam, per quorum testimonium deferretur ad omnes.

Ad tertium dicendum, quòd mulieri non permittitur publicè docere in Ecclesia, permittitur autem ei privatim aliquos domesticâ admonitione instruere. Et ideo, sicut Ambrosius dicit *super Luc.*, XXIV, « ad eos fœmina mittitur, qui domestici sunt, » non autem mittitur ad hoc quòd resurrectionis testimonium ferat ad populum. Ideo autem primò mulieribus apparuit, ut mulier quæ primò nuntium mortis ad hominem detulit, primò etiam vitam resurgentis Christi in gloria nuntiaret. Unde Cyrillus (lib. XII *in Joan.*, cap. 51), dicit : « Fœmina quæ quondam mortis fuit ministra, venerandum resurrectionis mysterium prima percipit et nuntiat. Adeptum est igitur fœmineum genus, et ignominiæ absolutionem, et maledictionis repudium. »

également que, dans ce qui concerne l'état de gloire, il n'y aura aucune infériorité chez les femmes; celles qui auront eu une plus grande charité, posséderont aussi un plus haut degré de gloire. Les saintes femmes, dont l'amour pour Jésus fut plus ardent et plus tendre, à tel point qu'elles ne veulent pas quitter le sépulcre, quand les disciples s'en éloignent, ont été les premières à voir le Seigneur dans sa résurrection glorieuse.

ARTICLE II.

N'auroit-il pas convenu que les disciples eussent vu le Christ ressusciter?

Il paroît qu'il auroit convenu que les apôtres eussent vu ressusciter le Christ. 1° Les disciples devoient être les témoins de la résurrection du Sauveur, selon ce qui est dit, *Act.*, IV, 33 : « Les apôtres rendoient avec une grande force témoignage de la résurrection de Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Or le témoignage des yeux est le plus certain. Donc il convenoit que les disciples eussent vu la résurrection même du Christ.

2° C'est pour la pleine confirmation de leur foi que les disciples virent l'ascension du Sauveur, comme il est rapporté, *Act.* I, 9 : « Ils le virent s'élever » vers les cieux. Or la foi à la résurrection du Christ ne doit pas être moins certaine. C'est donc à leur vue qu'il eût dû ressusciter.

3° La résurrection de Lazare fut un signe anticipé de la résurrection du Christ. Or c'est à la vue de ses disciples que le Sauveur ressuscita Lazare. Donc c'est également à leur vue qu'il eût dû se ressusciter lui-même.

Mais le contraire est indiqué, *Marc.*, ult., 9 : « Le Seigneur étant ressuscité le matin du premier jour du sabbat, apparut d'abord à Marie-Ma-

qui mériteroient encore d'être citées à la suite des passages que l'auteur indique ou reprodui dans cet article. De ce nombre sont le vénérable Bède, dans son commentaire de saint Marc, et saint Pierre Chrysologue, *Serm.* 80.

Similiter etiam per hoc ostenditur, quòd quantum ad statum gloriæ pertinet, nullum detrimentum patietur fœmineus sexus; sed si majori charitate fervebunt, majori etiam gloriâ ex visione divina potientur, eo quòd mulieres quæ Dominum arctiùs amaverunt, in tantum ut ab ejus sepulchro discipulis etiam recedentibus, non recederent, primò viderunt Dominum in gloria resurgentem.

ARTICULUS II.

Utrùm fuisset conveniens, quòd discipuli viderent Christum resurgere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd conveniens fuisset quòd discipuli viderent Christum resurgere. Ad discipulos enim pertinebat resurrectionem Christi testificari, secundùm illud *Act.*, IV : « Virtute magna reddebant Apostoli testimonium resurrectionis Jesu Christi Domini nostri. » Sed certissimum est testimonium de visu. Ergo conveniens fuisset ut ipsam resurrectionem Christi viderent.

2. Præterea, ad certitudinem fidei habendam, discipuli ascensionem Christi viderunt, secundùm illud *Actor.*, I : « Videntibus illis elevatus est. » Sed similiter oportet de resurrectione Christi certam fidem habere. Ergo videtur quòd discipulis videntibus, debuerit Christus resurgere.

3. Præterea, resurrectio Lazari quoddam indicium fuit futuræ resurrectionis Christi. Sed discipulis videntibus, Dominus Lazarum resuscitavit. Ergo videtur quòd etiam Christus resurgere debuerit, discipulis videntibus.

Sed contra est, quòd dicitur *Marc.*, ult. : « Resurgens Dominus mane prima sabbati, appa-

daigne. » Or celle-ci ne le vit pas ressusciter; car en allant le chercher au sépulcre, elle entendit cette parole de l'Ange : « Il est ressuscité, il n'est plus ici. » Donc personne ne l'a vu ressusciter.

(Conclusion. — Le Christ par sa résurrection entrant dans une vie qui n'est pas connue de la généralité des hommes, ceux-ci n'ont pas dû être immédiatement témoins de sa résurrection, il convenoit qu'elle leur fût annoncée par les anges.)

« Les choses qui viennent de Dieu, sont dans l'ordre, » selon le mot si fréquemment cité de l'Apôtre. Or l'ordre établi de Dieu veut que les choses placées au-dessus des hommes soient révélées à ces derniers par les anges, comme nous l'avons souvent dit aussi à la suite de l'Aréopagite. Le Christ par sa résurrection entroit, non dans une vie généralement connue des hommes, mais dans une vie immortelle et conforme à celle de Dieu, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VI, 10 : « Quant à la vie qu'il possède maintenant, il vit selon Dieu. » Voilà pourquoi la résurrection du Christ a dû non être immédiatement vue par les hommes, mais leur être annoncée par les anges. De là ce que saint Hilaire dit, *super Matth.*, can. 33 : « L'Ange a été le premier messager de la résurrection, afin que ce mystère fût annoncé par un ministre familier de la volonté paternelle de Dieu (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Les apôtres furent des témoins même oculaires de la résurrection du Christ; car ils ont vu de leurs propres yeux le Christ vivant après sa résurrection, eux qui l'avoient déjà vu mort. Or de même que nous arrivons à la vision béatifique en écoutant la parole de la foi, de même les hommes parvinrent à la vision du Christ ressuscité, sur la foi qu'ils donnèrent à la parole des anges.

2° L'ascension du Christ ne dépassoit pas la connoissance ordinaire des

(1) La thèse actuelle repose donc sur le même principe que la thèse précédente; c'est toujours l'ordre et la gradation qu'il faut établir entre les êtres, dans la transmission des vérités

---

ruit primo Mariæ Magdalenæ. » Sed Maria Magdalena non vidit eum resurgere; sed cùm eum quæreret in sepulchro, audivit ab Angelo : « Surrexit, non est hic. » Ergo nullus vidit eum resurgere.

(Conclusio. — Cùm Christus resurgens, ad vitam communiter hominibus notam minimè redierit, non debuit ejus resurrectio immediatè ab hominibus videri, sed eis ab angelis nuntiari.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicit Apostolus *Rom.*, XIII, « quæ à Deo sunt, ordinata sunt. » Est autem hic ordo divinitus institutus, ut ea quæ supra homines sunt, hominibus per Angelos revelentur, ut patet per Dionysium cap. IV. *Cœlest. hier.* Christus autem resurgens non rediit ad vitam communiter hominibus notam, sed ad vitam quamdam immortalem et Deo conformem, secundùm illud *Rom.*, VI : « Quod enim vivit, vivit Deo. » Et ideo ipsa Christi resurrectio non debuit immediatè ab hominibus videri, sed eis ab Angelis nuntiari. Unde Hilarius dicit *super Matth.* (can. XXXIII), quòd « ideo angelus prior resurrectionis est index, ut quodam famulatu paternæ voluntatis resurrectio nuntiaretur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu; quia Christum post resurrectionem viventem, oculati fide viderunt, quem mortuum sciverant. Sed sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea quæ priùs ab Angelis audierunt.

Ad secundum dicendum, quòd ascensio

hommes quant à son point de départ, mais seulement quant à son terme d'arrivée. Voilà pourquoi les disciples virent l'ascension du Christ au moment où il s'élevoit de la terre, mais ne purent la voir dans la réception qui fut faite au Triomphateur dans les cieux. Sa résurrection, au contraire, dépassoit la connoissance ordinaire des hommes, et quant à son point de départ, puisque son ame revenoit des enfers et que son corps sortoit d'un sépulcre scellé, et quant au terme où il arrivoit et qui n'étoit autre que la vie glorieuse. La résurrection n'a donc pas dû s'accomplir de manière à être vue par les hommes.

3° Lazare par sa résurrection étoit ramené à la vie qu'il avoit auparavant et qui ne dépasse pas la connoissance ordinaire des hommes. Il n'y a doncpas là de parité.

ARTICLE III.

Le Christ après sa résurrection eût-il dû converser sans interruption avec ses disciples?

Il paroît que le Christ après sa résurrection auroit dû converser continuellement avec ses disciples. 1° Le Christ ressuscité apparut à ses disciples pour les établir dans la foi de sa résurrection et pour les consoler dans leur trouble, puisque l'Evangile dit, *Joan.*, XX, 20 : « Les disciples se réjouirent en voyant le Seigneur. » Mais leur foi et leur consolation eussent été plus grandes s'il leur avoit continuellement accordé le bienfait de sa présence. Donc il eût dû converser sans interruption avec eux.

2° Le Christ ressuscité ne monta pas immédiatement aux cieux, il n'y monta qu'après quarante jours, *Act.*, I. Or dans cet intervalle il ne

supérieures à l'intellect humain ou des illuminations divines, comme s'exprime saint Denis l'aréopagite, à qui notre maître emprunte cette féconde donnée. Elle a été dans la première partie de la *Somme*, assez amplement développée, pour qu'il soit inutile d'y revenir ici.

Christi quantùm ad terminum *à quo*, non transcendebat hominum communem notitiam, sed solùm quantum ad terminum *ad quem*. Et ideo discipuli potuerunt videre ascensionem Christi quantum ad terminum *à quo*, id est, secundùm quòd elevabatur à terra; non autem viderunt ipsum quantum ad terminum *ad quem*, quia non viderunt quomodo reciperetur in cœlo. Sed resurrectio Christi transcendebat communem notitiam, et quantùm ad terminum *à quo* (secundùm quòd anima rediit ab inferis, et corpus de sepulchro clauso exivit), et quantùm ad terminum *ad quem*, secundùm quòd est adeptus vitam gloriosam. Et ideo non debuit resurrectio fieri sic quòd ab homine videretur.

Ad tertium dicendum, quòd Lazarus resuscitatus est, ut rediret ad vitam qualem priùs habuerat, quæ communem notitiam hominum non transcendit. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm Christus post resurrectionem debuerit continuè cum discipulis conversari.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Christus post resurrectionem debuerit continuè cum discipulis conversari. Ad hoc enim discipulis post resurrectionem apparuit, ut eos de fide resurrectionis certificaret, et consolationem perturbatis afferret, secundùm illud *Joann.*, XX : « Gavisi sunt discipuli viso Domino. » Sed magis fuissent certificati et consolati, si eis continuè suam præsentiam exhibuisset. Ergo videtur quòd continuè cum eis debuerit conversari.

2. Præterea, Christus resurgens à mortuis non statim ascendit in cœlum, sed post dies

pouvoit être nulle part plus convenablement que là où ses disciples étoient réunis. Donc il paroît qu'il eût dû converser continuellement avec eux.

3° Le jour même de sa résurrection, le Christ apparut cinq fois, comme le dit saint Augustin, *De Cons. Evang.*, III : aux saintes femmes, près du tombeau ; aux mêmes quand elles étoient sur le chemin pour s'en revenir ; à saint Pierre ; aux deux disciples d'Emmaüs ; à ceux qui étoient réunis à Jérusalem et parmi lesquels n'étoit pas saint Thomas. Donc il eût également dû, pendant les autres jours qui précédèrent son ascension, leur apparoître au moins plus d'une fois par jour.

4° Avant sa passion le Seigneur avoit dit à ses disciples, *Matth.*, XXVI, 32 : « Après que je serai ressuscité, je vous précéderai dans la Galilée ; » ce que l'ange et le Seigneur lui-même, après sa résurrection, disent encore aux saintes femmes. Et cependant il fut d'abord vu par eux à Jérusalem, et le jour même de sa résurrection, comme on vient de le dire, et huit jours après, comme on le voit, *Joan.*, XX. Il paroît donc que le Christ après sa résurrection n'a pas conversé avec ses disciples de la manière qui convenoit.

Mais le contraire résulte de ce qui est dit dans ce même chapitre de saint Jean : « Après huit jours le Christ apparut à ses disciples. » Ce n'est donc pas continuellement qu'il devoit converser avec eux.

(Conclusion. — Il ne falloit pas que le Christ après sa résurrection conversât longtemps avec ses disciples, de peur qu'on ne crût qu'il étoit revenu à sa vie mortelle ; il suffisoit qu'il se montrât à eux de temps en temps, pour bien prouver qu'il étoit ressuscité.)

Concernant la résurrection du Christ, deux choses devoient être manifestées à ses disciples, la vérité de cette même résurrection et la gloire du Sauveur ressuscité. Pour manifester la vérité de sa résurrection, il lui

---

quadraginta, ut habetur *Act.*, I (1). Illo autem tempore intermedio, in nullo alio loco potuit convenientius esse, quàm ubi discipuli ejus erant pariter congregati. Ergo videtur quòd continuè cum eis conversari debuerit.

3. Præterea, ipso die resurrectionis Dominicæ, quinquies Christus apparuisse legitur, ut Augustinus dicit in lib. *De consensu Evangelistarum*. Primò quidem, mulieribus ad monumentum ; secundò, eisdem regredientibus à monumento, in itinere ; tertiò, Petro ; quartò, duobus discipulis euntibus in castellum ; quintò, pluribus in Hierusalem, ubi non erat Thomas. Ergo etiam videtur quòd et aliis diebus ante suam ascensionem, ad minus pluries debuerit apparere.

4. Præterea, Dominus ante passionem eis dixerat *Matth.*, XXVI : « Postquam resurrexero, præcedam vos in Galilæam ; » quod etiam Angelus et ipsemet Dominus post resurrectionem mulieribus dixit. Et tamen antea in Hierusalem ab eis visus est, et ipso die resurrectionis, ut dictum est, et etiam die octavo, ut legitur *Joan.*, XX. Non ergo videtur quòd convenienti modo post resurrectionem cum discipulis fuerit conversatus.

Sed contra est, quod *Joan.*, XX, dicitur quòd « post dies octo Christus discipulis apparuit. » Non ergo continuè conversabatur cum eis.

(Conclusio. — Non debuit Christus postquam resurrexit à mortuis, diu cum discipulis suis conversari, ne ad vitam rediisse mortalem putaretur ; sed aliquanto tempore, ut se verè resurrexisse ostenderet.)

Respondeo dicendum, quòd circa resurrectionem Christi duo erant discipulis declaranda, scilicet ipsa veritas resurrectionis, et gloria resurgentis. Ad veritatem autem resurrectionis

(1) Ubi vers. 3 sic dicitur : *Quibus et præbuit seipsum vivum post passionem suam in multis argumentis, per dies quadraginta apparens eis, etc.*

suffisoit de leur apparoître à plusieurs reprises, de s'entretenir familièrement avec eux, de manger et de boire en leur présence, et enfin de se laisser toucher de leurs mains. Mais pour leur manifester sa gloire, il ne voulut pas demeurer constamment avec eux, comme il le faisoit auparavant, de peur qu'il ne parût être revenu par sa résurrection à sa vie antérieure et mortelle. Voilà pourquoi il leur dit alors, *Luc.*, ult., 44 : « C'est ici l'accomplissement des paroles que je vous ai adressées, quand j'étois encore avec vous. » Il étoit sans doute encore avec eux par sa présence corporelle ; mais il y étoit auparavant, et par cette même présence, et par sa ressemblance avec leur mortalité. De là ce que dit Bède sur ces dernières paroles de saint Luc : « Quand j'étois encore avec vous, c'est-à-dire, quand j'étois encore dans cette chair mortelle où vous êtes vous-mêmes. Il est vrai qu'il étoit ressuscité dans la même chair ; mais il n'étoit plus dans la même mortalité (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Les fréquentes apparitions du Christ suffisoient pour établir la vérité de sa résurrection. Mais s'il avoit conversé continuellement avec ses disciples, il eût pu les induire dans l'erreur dont nous venons de parler. Quant à la consolation qui devoit résulter de sa présence continuelle, il la leur promit seulement dans une autre vie, en leur disant, *Joan.*, XVI, 22 : « Je vous verrai de nouveau, et votre cœur sera dans la joie, et cette joie ne vous sera ravie par personne (2). »

(1) Il est constant, d'après la narration évangélique et le sentiment commun des docteurs, que Jésus-Christ ne conversa pas continuellement avec ses disciples, pendant les quarante jours qui s'écoulèrent entre sa résurrection et son ascension ; mais il ne l'est pas moins qu'il leur apparut et leur parla assez fréquemment pour les confirmer dans la foi de ses mystères et les élever à la hauteur de la sublime mission qu'ils avoient à remplir dans le monde. Les commentateurs ont compté le nombre et marqué l'ordre des apparitions rapportées dans les Evangiles, comme on le verra dans la réponse au troisième argument. Rien n'empêche toutefois de penser qu'elles ont été plus nombreuses, sans que cela porte atteinte à la proposition générale démontrée dans cet article; et l'auteur en fait du reste l'observation dans cette même réponse.

(2) Saint Augustin interprète ce texte dans le même sens. Voici comment il s'exprime :

---

manifestandam, sufficit quòd pluries eis apparuit, et cum eis familiariter est locutus, et comedit, et bibit, et se eis palpandum præbuit. Ad gloriam autem resurgentis manifestandam, noluit continuè conversari cum eis, sicut prius fecerat, ne videretur ad talem vitam resurrexisse, qualem priùs habuerat. Unde *Luc.*, ult., dicit eis : « Hæc sunt verba quæ locutus sum ad vos cùm adhuc essem vobiscum. » Tunc quidem erat cum eis præsentia corporali; sed ante cum eis fuerat non solùm corporali præsentia, sed etiam per similitudinem mortalitatis. Unde prædicta verba exponens dicit Beda in *Luc.*, XXIV : « Cùm adhuc essem vobiscum, id est, cùm adhuc essem in carne mortali, in qua estis et vos. Tunc quidem in eadem carne resuscitatus erat, sed cum illis in eadem mortalitate non erat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd frequens Christi apparitio sufficiebat ad certificandum discipulos de veritate resurrectionis. Conversatio autem continua eos potuisset ducere in errorem, ut ad similem vitam eum resurrexisse crederent, quam priùs habuerat. Consolationem autem de continua sui præsentia eis in alia vita repromisit, secundùm illud *Joan.*, XVI : « Iterum videbo vos, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet à vobis (1). »

(1) De alterius enim vitæ visitatione ac visione Alcuinus explicat, ut in *Catena* sua *aurea* refert S. Thomas

2° Si le Christ n'a pas toujours conversé avec ses disciples, ce n'est pas qu'il jugeât être plus convenablement ailleurs; c'est parce qu'il pensoit que cela étoit plus convenable pour leur instruction, par la raison que nous en avons déjà donnée. On ignore dans quel lieu il se trouvoit corporellement durant cet intervalle, parce que l'Ecriture ne nous en dit rien, et que d'ailleurs tous les lieux sont également soumis à son domaine.

3° Les apparitions du Christ furent plus fréquentes le premier jour, afin que ses disciples eussent des gages plus nombreux et une croyance plus ferme de sa résurrection dès le commencement. Mais après qu'ils eurent été solidement établis dans cette foi, ces apparitions ne devoient plus se renouveler aussi fréquemment. Aussi voyons-nous dans l'Evangile qu'il ne leur apparut plus que cinq fois après le premier jour : d'abord, dans la circonstance où saint Thomas le vit avec les autres; puis, auprès de la mer de Tybériade; sur la montagne de Galilée, comme le rapporte saint Matthieu; dans un dernier repas signalé par saint Marc, parce que dès ce moment ils ne devoient plus manger avec lui sur la terre; enfin, le jour même de son ascension, quand il quitta la terre pour s'élever dans les nuées et remonter dans les cieux. C'est saint Augustin qui énumère ces cinq apparitions, *De Cons. Evang.*, ult. Tout n'a cependant pas été écrit dans les Evangiles, comme l'avoue saint Jean, XX. Le Sauveur conversa fréquemment avec ses disciples, pour leur consolation, avant de remonter dans les cieux. L'Apôtre dit, I. *Cor.*, XV, 6 et 7 : « Il fut vu par plus de cinq cents de nos frères à la fois, et puis par Jacques; » et ces apparitions ne sont pas mentionnées dans l'Evangile.

« Dans ma conviction, quand Jésus-Christ adresse ces paroles à ses disciples, il n'entend pas leur parler de ce temps qui suivit sa résurrection et pendant lequel il leur permit de voir et de toucher sa chair adorable; non, il leur parle de celui qui doit suivre son ascension et dont il leur avoit déjà dit : Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai aussi, et je me manifesterai à lui. .. Une telle vision n'appartient pas à la vie présente, elle sera le partage de la vie future; elle n'est pas du temps, elle est de l'éternité. »

Ad secundum dicendum, quòd Christus non ideo non continuè conversabatur cum discipulis, quia reputaret se alibi convenientius esse; sed quia discipulis instruendis convenientius judicabat, si non continuè conversaretur cum eis, ratione prædicta. Incognitum autem est quibus in locis intermedio tempore corporaliter esset, cùm hoc Scriptura non tradat, et in omni loco sit dominatio ejus.

Ad tertium dicendum, quòd ideo prima die frequentiùs apparuit, quia per plura indicia erant admonendi, ut à principio fidem resurrectionis reciperent. Postquam autem jam eam receperant, non oportebat eos jam certificatos, tam frequentibus apparitionibus instrui. Unde in Evangelio non legitur, quòd post primum diem eis apparuerit nisi quinquies. Ut enim Augustinus dicit in lib. *De consensu Evangelistarum*, post primas quinque apparitiones, sextò eis apparuit, ubi vidit eum Thomas; septimò, ad mare Tyberiadis in captione piscium; octavò, in monte Galilææ, secundùm *Matth.*, nonò, quod dicit *Marc.* : « Novissimè recumbentibus, » quia jam non erant in terra cum illo convivaturi; decimò, in ipso die ascensionis, non jam in terra, sed elevatus in nube, cùm in cœlum ascenderet. Sed non omnia scripta sunt, sicut *Joan.* fatetur (cap. XX). Crebra enim erat ejus cum eis conversatio, priusquam ascendisset in cœlum, et hoc ad consolationem ipsorum. Unde et I. *Cor.*, XV, dicitur quòd « visus est plusquam quingentis fratribus simul, deinde visus est Jacobo; » de quibus apparitionibus in Evangelio non habetur menti-

4° Sur cette parole, *Matth.*, XXVI : « Après que je serai ressuscité, je vous précéderai dans la Galilée, » saint Chrysostôme dit : « Il n'ira pas dans une contrée lointaine, pour se montrer à eux ; c'est au milieu de sa nation et, pour ainsi dire, dans le pays même où il avoit si longtemps conversé avec eux, afin de mieux leur persuader que celui qui avoit été crucifié est bien le même qui est ressuscité. » C'est encore pour les mettre à l'abri de la crainte des Juifs qu'il s'annonce comme devant leur apparoître dans la Galilée. Telle est la pensée de saint Ambroise quand il dit : « Le Seigneur annonce bien à ses disciples qu'ils le verront dans la Galilée ; mais comme la crainte les tenoit renfermés dans le cénacle, c'est là qu'il se montre d'abord à eux ; et l'on ne sauroit voir en cela un oubli de sa promesse, c'en est plutôt l'accomplissement prématuré et miséricordieux ; après cela, leur cœur étant raffermi, ils se rendirent dans la Galilée. » Nous pouvons dire également que s'étant seulement montré à un petit nombre dans le cénacle, il vouloit se manifester sur la montagne à de nombreux témoins ; car, comme le dit Eusèbe, « deux évangélistes (saint Luc et saint Jean) nous disent qu'il apparut dans Jérusalem à ses onze apôtres, et les deux autres nous le montrent allant dans la Galilée pour se manifester, non-seulement aux apôtres, mais encore à tous ses disciples et à tous les frères, auxquels l'Ange et le Sauveur lui-même avoient ordonné de s'y rendre. » C'est le fait que rappelle saint Paul par ces mots : « Il apparut ensuite à plus de cinq cents frères à la fois. » La solution la plus plausible est qu'il se montra d'abord une ou deux fois à ses disciples dans la ville de Jérusalem, où ils se tenoient cachés, afin de les consoler et de les ranimer ; mais que dans la Galilée ce ne fut pas en secret, ni une ou deux fois, mais bien avec une grande puissance, qu'il se rendit visible, se montrant à ses disciples plein de vie après sa passion, au milieu d'un grand nombre de prodiges, comme l'atteste saint Luc,

---

Ad quartum dicendum, quòd sicut Chrysostomus (Hom. LXXXIII, in *Matth*), exponens illud quòd dicitur *Matth.*, XXVI : « Postquam resurrexero, præcedam vos in Galilæam, » dicit : « Non in longinquam quamdam regionem, ut eis appareat, vadit ; sed in ipsa gente et in ipsis ferè regionibus, in quibus cum eo plurimùm fuerant conversati ; ut et hinc crederent, quoniam qui crucifixus est, ipse est et qui resurrexit. » Propter hoc etiam in Galilæam se ire dicit, ut à timore Judæorum liberarentur. Sic ergo, ut Ambrosius dicit *super Luc.*, « Dominus mandaverat discipulis, ut in Galilæa eum viderent ; sed illis ob metum intra conclave residentibus, ipse primùm se obtulit (nec hoc est promissi trangressio, sed potiùs festinata ex benignate impletio), postea verò, confirmatis animis, illi Galilæam pertierunt. » Vel nihil obstat, si dicamus pauciores intra conclave, et complures in monte fuisse ; ut enim Eusebius dicit, « duo Evangelistæ (scilicet Lucas et Joannes), solis undecim hunc scribunt apparuisse in Jerusalem ; cæteri verò duo in Galilæam properare, non soliis undecim, sed universis discipulis et fratribus dixerunt Angelum et Salvatorem jussisse. » De quibus et Paulus meminit dicens : « Deinde apparuit plusquàm quingentis fratribus simul. » Est autem verior solutio, quòd prius in Hierusalem latitantibus semel aut bis visus est, ad eorum consolationem ; in Galilæa verò non clam, aut semel, aut bis, sed cum multa potestate ostensionem sui fecit, præbens se eis viventem post passionem in signis multis, ut Lucas testatur in *Act.*, I. Vel, sicut Augustinus dicit in lib. *De consensu Evang.* (lib. III, ut jam

Act. I. On peut enrore dire avec saint Augustin, *De Cons. Evang.*, III, ult. : « Lorsque l'Ange et le Seigneur disent aux disciples qu'il les précédera dans la Galilée, on peut voir une prophétie dans cette parole ; car cette sorte de transmigration représentée par la Galilée, leur donnoit à comprendre que la grace du Christ passeroit des Juifs aux Gentils, à qui les apôtres n'auroient pas osé prêcher l'Evangile si le Seigneur lui-même ne leur avoit préparé la voie dans le cœur des hommes ; et c'est ce qu'il faut entendre par ces mots : *je vous précéderai dans la Galilée*. Galilée signifie encore révélation ; et dans ce sens on peut entendre qu'il n'aura plus la forme de serviteur, mais bien celle par laquelle il est égal au Père, et dont il a promis la participation à ses amis fidèles ; car en nous précédant il ne nous abandonne pas.

ARTICLE IV.

Le Christ devoit-il apparoître à ses disciples sous une figure étrangère?

Il paroît que le Christ n'auroit pas dû apparoître à ses disciples sous une figure étrangère. 1° Une apparition n'est vraie qu'autant qu'un être se montre ce qu'il est. Or le Christ n'eut qu'une forme ou figure. S'il apparut donc sous une figure étrangère, cette apparition ne fut pas vraie, mais feinte : ce qu'on ne sauroit admettre ; car, comme le dit Saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII, 13, « si le Christ a trompé, il n'est pas la vérité ; et le Christ est la vérité. » Donc il paroît que le Christ n'a pas dû se montrer à ses disciples sous une figure étrangère.

2° Un être ne peut se montrer sous une figure qui n'est pas la sienne à moins que les yeux des témoins ne soient le jouet d'un prestige. Or de

---

suprà), « quòd ab Angelo et Domino dictum est, quòd præcederet eos in Galilæam, propheticè accipiendum est; in Galilæa enim secundùm transmigrationis significationem intelligendum occurrit, quòd Christi gratia de populo Israel transmigratura erat ad Gentes; quibus Apostoli prædicantes non crederentur, nisi eis ipse Dominus viam in cordibus hominum præparet; et hoc intelligitur : *Præcedet vos in Galilæam*. Secundùm illud autem quod Galilæa interpretatur *revelatio*, non jam in forma servi intelligendus est, sed in illa in qua æqualis est Patri, quam promisit dilectoribus suis; et quò nos præcedens non deseruit. »

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus debuerit discipulis in alia effigie apparere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd Christus non debuerit discipulis in alia effigie apparere. Non enim potest apparere secundùm veritatem nisi quod est. Sed in Christo non fuit nisi una effigies. Si ergo Christus in alia effigie apparuit, non fuit apparitio vera, sed ficta; quod est inconveniens; quia, ut Augustinus dicit *Quæst.* LXXXIII, qu. 13 (1), « si fallit Christus, veritas non est; est autem veritas Christus. » Ergo videtur quòd Christus non debuerit disipulis in alia effigie apparere.

2. Præterea, nihil potest in alia effigie apparere quam habeat, nisi oculi intuentium aliquibus præstigiis detineantur. Hujusmodi au-

(1) Aliâ occasione quàm hîc, ut contra Manichæos probaret corpus Christi non phantasticum extitisse, sed verum : *Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus* (inquit); *et, si fallit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Non igitur phantasma fuit corpus ejus.*

tels prestiges n'étant que l'effet d'un art magique, il ne pouvoit convenir au Christ de les opérer, selon cette parole, II. *Cor.*, VI, 15 : « Qu'y a-t-il de commun entre le Christ et bélial ? » Donc il paroît que le Christ n'eut pas dû se montrer sous une figure étrangère.

3° De même que notre foi repose sur les Ecritures, de même les disciples furent établis dans la foi de la résurrection par les apparitions du Christ. Or, comme le dit saint Augustin écrivant à saint Jérôme, *Epist.*, VIII, 3, « s'il se rencontre une seule chose fausse dans l'Ecriture sainte, son autorité tout entière est anéantie. » Pareillement, si le Christ est une seule fois apparu autrement qu'il n'étoit, tout ce que ses disciples ont vu de lui après sa résurrection, se trouve par là même infirmé; ce qu'il est impossible d'admettre. Donc il n'a pas dû leur apparoître sous une forme étrangère.

Mais le contraire est dit, *Marc.*, ult., 12 : « Après cela il se montra sous une figure étrangère à deux de ses disciples qui alloient à une campagne (1). »

(Conclusion. — Le Christ après sa résurrection devoit sans doute apparoître sous sa propre forme aux yeux de ceux qui étoient disposés à croire; mais il pouvoit changer de figure pour se montrer à ceux qui n'étoient pas dans les mêmes dispositions.)

La résurrection du Christ devoit être manifestée aux hommes, avons-nous déjà dit, de la manière que les choses divines leur sont révélées. Or les choses divines sont diversement révélées aux hommes, selon les dispositions diverses qu'ils y apportent : ceux dont l'ame est dans de bonnes dispositions, perçoivent les choses divines dans leur vérité; et ceux dont l'ame n'est pas bien disposée, ne perçoivent ces mêmes choses qu'avec

(1) Une circonstance seule de l'apparition du Christ aux disciples d'Emmaüs a, comme on le voit, donné lieu à la thèse présente. La foi de ces disciples est déjà ébranlée; leur cœur est rempli de tristesse, quand ils rencontrent ce voyageur mystérieux. Par une disposition spéciale de sa sagesse et de son amour, il ne se laisse pas d'abord reconnoître. Leurs yeux

---

tem præstigiæ, cum fiant magicis artibus, non conveniunt Christo, secundùm illud II. *ad Corinth.*, VI : « Quæ conventio Christi ad Belial? » Ergo videtur quòd non debuerit in alia effigie apparere.

3. Præterea, sicut per sacram Scripturam nostra fides certificatur, ita discipuli certificati sunt de fide resurrectionis per Christi apparitiones. Sed, sicut Augustinus dicit in *Epist. ad Hieronymum*, « si vel unum mendacium in sacra Scriptura recipiatur, infirmabitur tota sacræ Scripturæ auctoritas. » Ergo si vel in una apparitione Christus discipulis apparuit aliter quam esset, infirmabitur quidquid discipuli post resurrectionem viderunt in Christo; quod est inconveniens. Non ergo debuit in alia effigie apparere.

Sed contra est, quod dicitur *Marc.*, ult. : « Post hæc duobus ex eis ambulantibus, ostensus est in alia effigie euntibus in villam. »

(Conclusio. — Debuit Christus ad credendum dispositis in propria post resurrectionem apparere effigie, cæteris autem minus dispositis effigiem mutare, pro varia illorum dispositione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, resurrectio Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur. Innotescunt autem divina hominibus diversimodè, secundùm quòd diversimodè sunt affecti; nam illi, qui habent mentem benè dispositam, secundùm veritatem divina percipiunt; illi autem, qui non habent mentem benè dispositam, divina percipiunt cum quadam con-

une sorte de confusion, d'incertitude et d'obscurité. « L'homme charnel ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu, » I. *Cor.*, II, 14. Voilà pourquoi le Christ se montra tel qu'il étoit aux disciples disposés à croire, et sous une forme différente, à ceux qui vacilloient déjà dans la foi, et dont l'état se traduit bien par ces paroles : « Nous espérions néanmoins que c'étoit lui qui rachèteroit Israël. » De là cette réflexion de saint Grégoire, *super Evang.*, homil. XXIII : « Il se montra à eux tel dans son corps, qu'il étoit pour eux dans son ame; comme il n'étoit encore qu'un étranger dans leur cœur, à raison de la foiblesse de leur foi, il feignit d'aller plus loin, ainsi que l'eût fait un étranger. »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit, *Quæst. Evang.*, II, 51 : « Tout ce que nous feignons ne constitue pas un mensonge; il n'y a mensonge que lorsque nous feignons une chose qui n'a aucune signification; une fiction qui a un but réel et utile, est une figure de la vérité, et non un mensonge. Il faudroit autrement traiter de mensonge tout ce qui a été dit en figure par les sages, les saints et le Seigneur lui-même; car, dans le sens direct et obvie, il n'y a pas de vérité dans de telles paroles. Or la figure peut se trouver dans les faits, aussi bien que dans les paroles, sans qu'il y ait mensonge, quand on se propose de donner un enseignement (1). » C'est ce qui a lieu ici, comme nous l'avons déjà insinué.

2° Saint Augustin dit encore, *De cons. Evang.*, III, 26 : « Le Seigneur pouvoit donner à son corps une figure différente de celle sous laquelle il

ne sont dessillés qu'à la fraction du pain. Il y avoit donc là une sorte d'illusion, provenant de Celui qui néanmoins est la vérité même. C'est ce qu'il s'agit d'expliquer. Encore ici le travail du commentateur et de l'interprète se mêle à celui du théologien.

(1) Avant de présenter ce raisonnement si catégorique et si concluant, le saint évêque d'Hippone avoit rapproché de cette action du Sauveur, les paraboles dont il aimoit à se servir pour rendre sa doctrine plus attrayante en elle-même et plus accessible à l'esprit de tous ses auditeurs, celle en particulier de l'enfant prodigue. Ces récits, en effet, quoique imaginaires en eux-mêmes, n'étoient qu'une forme sensible donnée à la vérité.

---

fusione dubietatis, vel erroris; « Animalis enim homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei, » ut dicitur I. *ad Corinth.*, II. Et ideo Christus quibusdam ad credendum dispositis post resurrectionem apparuit in sua effigie; illis autem in alia effigie apparuit, qui jam videbantur circa fidem tepescere; unde dicebant : « Nos autem sperabamus, quia ipse esset redempturus Israel. » Unde Gregorius dicit in Homil. XXIII, *super Evang.*, quòd « talem se exhibuit eis in corpore, qualis apud illos erat in mente; quia enim adhuc in eorum cordibus peregrinus erat à fide, ire se longius finxit, » scilicet ac si esset peregrinus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De Quæstionibus Evangelistarum*, « nos omne quod fingimus, mendacium est; sed quando illud fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. Alioquin omnia quæ à sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso Domino, figuratè dicta sunt, mendacia deputabuntur; quia secundùm usitatum intellectum non consistit veritas in talibus dictis. Sicut autem dicta, ita etiam finguntur facta sine mendacio, ad aliquam rem significandam; » et ita factum est hic, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De consensu Evangelist.* (lib. III, cap. 26), « Dominus poterat transformare carnem suam, ut alia revera esset effigies ab illa quam solebant illi intueri, quando-

s'étoit toujours montré à ses disciples, puisque, avant même sa passion, il se transfigura sur la montagne, au point que sa figure resplendissoit comme le soleil ; et encore n'a-t-il pas été jusque-là après sa résurrection. Peut-être ne répugneroit-il pas aussi de croire que leurs yeux étoient le jouet d'une illusion produite par satan pour les empêcher de reconnoître Jésus. » L'Evangile ajoute, en effet : « Leurs yeux étoient comme tenus fermés, afin qu'ils ne pussent le reconnoître. »

3° Ce raisonnement seroit vrai, si par l'aspect d'une figure étrangère les disciples n'avoient pas été amenés à voir la vraie figure du Christ; car, comme dit saint Augustin au même endroit, « le Christ ne permit une telle illusion que jusqu'à la fraction du pain, afin de nous apprendre que la participation à l'unité de son corps a pour effet d'éloigner tous les obstacles élevés par l'ennemi et qui nous empêchent de reconnoître le Christ. » Le même saint docteur ajoute : « Leurs yeux furent ouverts et ils reconnurent le Christ ; ce qui ne veut pas dire assurément qu'ils marchoient un peu auparavant les yeux fermés, mais bien qu'il y avoit en eux un obstacle qui les empêchoit de reconnoître ce qu'ils voyoient ; » effet qui est ordinairement produit par les humeurs dont l'organe de la vue peut être atteint.

ARTICLE V.

Le Christ a-t-il dû établir par des preuves la vérité de sa résurrection?

Il paroît que le Christ n'auroit pas dû établir par des preuves la vérité de sa résurrection. 1° Saint Ambroise dit, *De fide*, I, 5 : « Laissez les arguments, si vous cherchez la foi. » Or, touchant la résurrection du Christ, c'est la foi que nous devons chercher. Donc il n'y avoit pas lieu aux arguments ou aux preuves.

---

quidem et ante passionem suam transformatus est in monte, ut facies ejus clarescceret sicut sol; sed non ita nunc factum est. Non autem incongruenter accipimus hoc impedimentum in oculis eorum à Satana factum fuisse, ne agnosceretur Jesus. » Unde *Lucæ*, ult., dicitur, quòd « oculi eorum tenebantur, ne eum cognoscerent. »

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa sequeretur, si ab alienæ effigiei aspectu non fuissent reducti ad verè videndum Christi effigiem. Sicut enim Augustinus dicit ibidem, « tantùm à Christo facta est permissio (ut scilicet prædicto modo oculi eorum tenerentur), usque ad fractionem panis, ut unitate corporis ejus participata removeri intelligatur impedimentum inimici, ut Christus possit agnosci. » Unde ibidem subditur quòd « aperti sunt oculi eorum et cognoverunt eum; non quòd ante clausis oculis ambularent, sed inerat aliquid quo non sinerentur agnoscere quod videbant; » quod scilicet caligo et aliquis humor efficere solet.

ARTICULUS V.

Utrùm Christus veritatem resurrectionis debuerit argumentis declarare.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus veritatem resurrectionis non debuerit argumentis declarare. Dicit enim Ambrosius lib. I. *De fide*, cap. 5 : « Tolle argumenta, ubi fides quæritur. » Sed circa resurrectionem Christi quæritur fides. Non ergo habent ibi locum argumenta.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 21, qu. 2, art. 3 et 4 ; et *Opusc.*, III, cap. 245 ; et *Opusc.*, LX, cap. 22, col. 4.

2° Saint Grégoire dit, III. *Evang.*, homil. XXVI : « La foi n'a plus de mérite dès que la raison humaine lui fournit son appui. » Or ce n'étoit pas au Christ à détruire le mérite de la foi. Donc il ne devoit pas non plus confirmer par des preuves la vérité de sa résurrection.

3° Le Christ est venu dans ce monde afin que les hommes obtiennent par lui la vraie béatitude, selon cette parole, *Joan.*, X, 10 : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et une vie plus abondante. » Or de semblables preuves paroissent être un obstacle à notre béatitude ; car le Sauveur lui-même dit, *Joan.*, XX, 29 : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. » Donc il paroît que le Christ n'auroit pas dû manifester par des preuves la vérité de sa résurrection.

Mais l'historien sacré, en parlant des apparitions du Christ, dit ainsi le contraire, *Act.*, I, 3 : « Pendant quarante jours il leur démontra par beaucoup de preuves, qu'il étoit vivant, et il leur parloit du royaume de Dieu. »

(Conclusion. — Le Christ ne chercha pas précisément à démontrer à ses disciples par des preuves d'évidence la vérité de sa résurrection, il se contenta du témoignage des Ecritures ; mais il a manifesté par des signes éclatants le fait même de sa résurrection.)

L'argument ou preuve peut s'entendre de deux manières : quelquefois on entend par argument la raison qu'on donne pour établir la certitude d'une chose auparavant douteuse ; parfois ce mot s'applique à un signe sensible ayant pour but la manifestation d'une vérité ; et le Philosophe lui-même l'emploie de temps en temps dans ce dernier sens (1). Si l'on

(1) « Qu'est-ce que l'argument? » demande Cicéron, dans son traité *Des partitions oratoires*, num. 9 ; il répond : « C'est une raison ou une preuve propre à opérer la conviction. » Mais y a-t-il là une certitude absolue, ou une simple vraisemblance, dans la pensée de l'orateur romain? C'est ce qu'il n'est pas facile de décider. Voici ce qu'il ajoute un peu plus loin : « Nous

---

2. Præterea, Gregorius dicit Homil. XXVI, *in Evang.* : « Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. » Sed ad Christum non pertinebat meritum fidei evacuare. Ergo ad eum non pertinebat resurrectionem per argumenta confirmare.

3. Præterea, Christus in mundum venit, ut per eum homines beatitudinem adipiscantur, secundùm illud *Joan.*, X : « Ego veni ut vitam habeant, et abundantiùs habeant. » Sed per hujusmodi ostensiones argumentorum videtur humanæ beatitudini impedimentum præstari; dicitur enim *Joan.*, XX : « Beati qui non viderunt, et crediderunt. » Ergo videtur quòd Christus non debuerit per aliqua argumenta, resurrectionem suam manifestare.

Sed contra est, quod dicitur *Act.*, I (1), quod apparuerit discipulis Christus « per dies quadraginta in multis argumentis, loquens de regno Dei. »

(Conclusio. — Christus non probavit resurrectionem suam per evidentia discipulis argumenta, sed sacræ Scripturæ testimonio contentus fuit; probavit autem secundùm quædam evidentia signa, se verè à mortuis resurrexisse.)

Respondeo dicendum, quòd *argumentum* dicitur dupliciter : quandoque dicitur argumentum quæcumque *ratio rei dubiæ faciens fidem;* quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum, quod inducitur ad alicujus veritatis manifestationem ; sicut etiam Aristoteles in libris suis aliquando utitur nomine *argumenti*. Primo igitur modo acci-

(1) Sive sic, paulò aliâ serie : *Quibus et præbuit seipsum vivum post passionem suam in multis argumentis, per dies quadraginta apparens eis, et loquens de regno Dei, etc.*

s'en tient au premier, le Christ ne prouva pas sa résurrection à ses disciples par des arguments; car une démonstration de cette nature part de certains principes établis; si ces principes n'étoient pas connus des disciples, rien ne pouvoit leur être démontré par là, une chose inconnue ne pouvant pas conduire à une connoissance; et si ces principes leur étoient connus, ils ne dépassoient pas la portée de la raison humaine, et ne pouvoient dès lors servir à établir la foi de la résurrection, laquelle est évidemment placée au-dessus de la raison humaine, et les principes sur lesquels s'appuie une preuve doivent toujours être du même genre que la chose qu'il faut prouver, *Poster.*, I, 20. Mais le Christ prouva sa résurrection par l'autorité des saintes Ecritures, vrai fondement de la foi, quand il dit : « Il faut que ce qui est écrit de moi dans la loi, les psaumes et les prophètes, soit accompli, » *Luc.*, ult., 44. Si l'argument est entendu de la seconde manière, il faut dire que le Christ a établi sa résurrection par des arguments, c'est-à-dire que par des signes éclatants il a montré qu'il étoit vraiment ressuscité. Aussi, à la place du mot argument, employé par la version latine, le grec porte τεκμήριον, ce qui veut dire un signe évident et qui établit la vérité d'une chose. Le Christ fait éclater les signes de sa résurrection aux yeux de ses disciples pour un double motif : 1° Parce que leurs cœurs n'étoient pas disposés à embrasser aisément la foi de ce mystère; et de là ce qu'il leur dit, *Luc.*, ult., 25 : « O hommes aveugles et dont le cœur est lent à croire; » de là encore ce qui est rapporté, *Marc.*, ult., 14 : « Il leur reprocha leur incrédulité et la dureté de leur cœur. » 2° Afin que leur témoignage devînt plus efficace en s'appuyant sur les signes qui les avoient frappés; c'est ce qu'on voit par leur

appelons vraisemblable ce qui a lieu dans la plupart des cas; ainsi, par exemple, la jeunesse est portée à la licence. Mais l'argument puisé dans la nature même de l'objet, ne sauroit jamais tromper. » Ce sont bien là les deux espèces d'arguments reconnus par Aristote, *Rhetor.*, cap. 14 et 15. Saint Thomas entend ici par argument une preuve extrinsèque, mais tellement liée à son objet, qu'elle doit être tenue pour certaine et infaillible.

---

piendo argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta; quia talis probatio argumentativa processisset ex aliquibus principiis; quæ si non essent nota discipulis, nihil per ea eis manifestaretur, quia ex ignotis non potest aliquid fieri notum; si autem essent eis nota, non transcenderent rationem humanam, et ita non essent efficacia ad fidem resurrectionis astruendam, quæ rationem humanam excedit. Oportet enim principia ex eodem genere assumi, ut dicitur in I. *Posteriorum* (text. 20). Probavit autem eis resurrectionem suam per auctoritatem sacræ Scripturæ (quæ est fidei fundamentum), cùm dixit : « Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in Lege et Psalmis et Prophetis de me, » ut habetur *Luc.*, ult. Si autem accipiatur secundo modo argumentum, sic dicitur Christus suam resurrectionem argumentis declarasse, in quantum per quædam evidentia signa, se verè resurrexisse ostendit. Unde in Græco, ubi nos habemus : « In multis argumentis, » loco argumenti, ponitur *tecmerion*, quod est signum evidens ad probandum. Quæ quidem signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo : Primò quidem, quia non erant corda eorum disposita, ad hoc quod de facili fidem resurrectionis acciperent; unde ipse dicit eis *Luc.*, ult. : « O stulti et tardi corde ad credendum; » et *Marc.*, ult. : « Exprobravit illis incredulitatem eorum et duritiam cordis. » Secundò, ut per hujusmodi signa eis ostensa efficaciùs eorum testimonium redderetur, secundùm illud I. *Joan.*, I : « Quod vidimus, et

propre langage, I. *Joan.*, I, 1 : « Ce que nous avons vu, ce que nous avons entendu, ce que nos mains ont touché, c'est là ce que nous attestons (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Ambroise parle en cet endroit des simples raisonnements humains, lesquels sont réellement trop foibles pour démontrer les choses de la foi, ainsi que nous l'avons déjà dit.

2° Le mérite de la foi consiste à croire sur la parole de Dieu ce que nous ne voyons pas. Il n'y a donc pas de raisonnement qui puisse exclure ce mérite, si ce n'est celui qui nous feroit voir d'une manière scientifique l'objet de la foi; et tel est l'argument démonstratif. Or le Christ n'a pas employé de semblables arguments pour manifester sa résurrection.

3° Le mérite qui conduit à la béatitude et dont la foi est le principe, n'est totalement exclu que lorsque l'homme ne veut rien croire excepté ce qu'il voit. Mais quand on croit une chose à raison des signes qu'on a vus, ni la foi, ni le mérite de la foi ne sont entièrement exclus; c'est ce qui fut dit à Thomas : « Parce que vous m'avez vu, vous avez cru. » Il est vrai qu'il avoit vu une chose et qu'il en crut une autre; il avoit vu des blessures et il avoit cru à un Dieu. La foi parfaite n'a pas recours à de tels auxiliaires pour croire. Aussi le Sauveur adresse-t-il ce reproche à des hommes dont la foi étoit en défaut, *Joan.*, IV, 48 : « Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croyez pas. » D'où l'on peut induire que ceux dont le cœur se porte à croire en Dieu sans même avoir vu de tels signes, sont heureux, relativement à ceux qui ne croient qu'après les avoir vus.

(1) Puisque les disciples n'ont pas vu ressusciter le Christ, ils ont dû nécessairement avoir de sa résurrection des signes incontestables, une certitude que rien ne pût ébranler. Voilà pourquoi le Sauveur ressuscité leur est apparu si souvent, dans des circonstances si diverses, en particulier, comme en public, d'une manière éclatante et décisive.

---

audivimus, et manus nostræ contrectaverunt, hoc testamur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Ambrosius ibi loquitur de argumentis secundùm rationem humanam procedentibus, quæ invalida sunt ad ea quæ sunt fidei ostendenda, sicut ostensum est.

Ad secundum dicendum, quòd meritum fidei est ex hoc quòd homo ex mandato Dei credit quod non videt. Unde illa sola ratio meritum excludit, quæ facit videri per scientiam id quod credendum proponitur; et talis est ratio demonstrativa. Hujusmodi autem rationes Christus non induxit ad resurrectionem suam declarandam.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, meritum beatitudinis, quod causat fides, non totaliter excluditur, nisi homo nollet credere nisi ea quæ videt; sed quòd aliquis ea quæ non videt, credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat nec meritum ejus; sicut et Thomas cui dictum est : « Quia vidisti me, credidisti. » Et aliud vidit et aliud credidit; vidit vulnera, et credidit Deum (1). Est autem perfectionis fidei quòd non requirit ejusmodi auxilia ad credendum. Unde ad arguendum defectum fidei in quibusdam Dominus dicit *Joan.*, IV : « Nisi signa et prodigia videritis, non creditis. » Et secundùm hoc potest intelligi, quòd illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo, etiam signis non visis, sint beati per comparationem ad illos qui non credunt nisi talia videant.

(1) Sicut Gregorius loquitur, Homil. XXVI.

ARTICLE VI.

Les preuves données par le Christ ont-elles suffisamment établi sa résurrection?

Il paroît que les preuves données par le Christ n'ont pas suffisamment établi la vérité de sa résurrection. 1° Le Christ n'a rien montré à ses disciples après sa résurrection, que les anges dans leurs apparitions n'aient montré ou pu montrer aux hommes; car les anges se sont fréquemment montrés sous une forme humaine, ont parlé, conversé, mangé avec les hommes et comme s'ils avoient été revêtus de la même nature; c'est ce que nous voyons, *Genes.*, XVIII, lorsque Abraham donne l'hospitalité à des anges, et dans le livre de Tobie, à propos de ce jeune homme que l'ange du Seigneur accompagne dans tout un long voyage. Et cependant les anges n'ont pas de vrais corps qui leur soient naturellement unis, chose sans laquelle la résurrection ne se conçoit pas. Donc les signes que le Christ fait éclater aux yeux de ses disciples ne suffisent pas pour établir la vérité de sa résurrection.

2° Le Christ est ressuscité de la résurrection glorieuse, c'est-à-dire qu'il a possédé la gloire en même temps que la nature humaine. Or parmi les choses que le Christ a fait éclater aux yeux de ses disciples, il en est qui paroissent contraires à la réalité de cette nature, comme de s'évanouir à leurs yeux, ou d'entrer dans le lieu où ils sont réunis, quoique les portes en soient fermées; et il en est qui paroissent contraires à son état de gloire, comme de manger, de boire et de porter l'empreinte de ses blessures. Donc il paroît que ces arguments ne furent ni suffisants ni même convenables pour établir la foi de sa résurrection.

3° Le corps du Christ après sa résurrection n'étoit pas tel qu'il dût être touché par un homme mortel; et de là ce que le Sauveur dit à Madeleine,

---

ARTICULUS VI.

Utrùm argumenta quæ Christus induxit, sufficienter manifestaverint resurrectionem ejus.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd argumenta quæ Christus induxit, non sufficienter manifestaverint veritatem resurrectionis ejus. Nihil enim ostendit Christus discipulis post resurrectionem, quod etiam Angeli hominibus apparentes, vel non ostenderint, vel ostendere non potuerint; nam angeli frequenter in humana effigie se hominibus ostenderunt, et cum eis loquebantur, et conversabantur, et comedebant, ac si essent homines veri; sicut patet *Genes.*, XVIII, de angelis quos Abraham suscepit hospitio; et in lib. *Tob.*, de angelo qui eum duxit et reduxit. Et tamen angeli non habent vera corpora naturaliter sibi unita, quod requiritur ad resurrectionem. Non ergo signa quæ Christus discipulis exhibuit, fuerunt sufficientia ad resurrectionem ejus manifestandam.

2. Præterea, Christus resurrexit resurrectione gloriosa, id est, habens simul humanam naturam cum gloria. Sed quædam Christus ostendit discipulis quæ videntur esse contraria naturæ humanæ, sicut quòd ab oculis eorum evanuit, et quòd ad eos januis clausis intravit; quædam autem videntur esse contraria gloriæ, putà quòd manducavit et bibit, et quod habuit vulnerum cicatrices. Ergo videtur quòd illa argumenta non fuerint sufficientia, neque convenientia ad fidem resurrectionis ostendendam.

3. Præterea, corpus Christi non erat tale post resurrectionem, ut tangi deberet ab homine mortali; unde et ipse dixit Magdalenæ, *Joan.*,

Joan., XX, 17 : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père. » Il ne convenoit donc pas que, pour manifester la vérité de sa résurrection, il permît à ses disciples de le toucher.

4° Parmi les propriétés d'un corps ressuscité, la clarté paroît être la principale ; et celle-là néanmoins le Christ ne la laisse paroître en aucune manière après sa résurrection. Donc il paroît que les arguments donnés par le Christ étoient insuffisants pour manifester du moins les propriétés de sa résurrection.

5° Les anges, qui nous sont donnés comme témoins de la résurrection, ne sont plus que des témoins insuffisants par suite du désaccord qui existe entre les Evangélistes ; car saint Matthieu nous montre l'ange sur la pierre renversée, et saint Marc nous le montre dans l'intérieur même du monument, au moment où les saintes femmes y entrèrent ; de plus, ces deux Evangélistes ne nous parlent que d'un ange, tandis que, d'après saint Jean, il y en avoit deux, qui étoient assis, et, d'après saint Luc, deux encore, mais qui se tenoient debout. Donc les témoignages sur la résurrection ne s'accordent pas entre eux.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, par la raison que le Christ est la sagesse même de Dieu, qui dispose tout avec suavité et dans un ordre convenable, *Sap.* VIII.

(Conclusion. — Le Christ a manifesté sa résurrection par des témoignages et des signes suffisants dans leur genre.)

Le Christ a manifesté sa résurrection de deux manières, par les témoignages et par les signes, que nous appelons arguments. Chacune de ces deux manifestations fut suffisante dans son genre. Il manifesta d'abord sa résurrection à ses disciples par deux sortes de témoignages, dont aucun ne peut être repoussé. Le premier est celui des anges, qui annoncèrent la résurrec-

---

XX : « Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum. » Non ergo fuit conveniens quòd ad manifestandam veritatem resurrectionis suæ, seipsum discipulis palpandum exhiberet.

4. Præterea, inter dotes glorificati corporis, præcipua videtur esse claritas ; quam tamen in resurrectione nullo argumento ostendit. Ergo videtur quòd insufficientia fuerint illa argumenta ad manifestandam qualitatem resurrectionis Christi.

5. Præterea, angeli in testes resurrectionis inducti, ex ista dissonantia Evangelistarum insufficientes videntur ; nam apud Matthæum angelus super lapidem revolutum (1) ; apud Marcum verò intus angelus describitur visus à mulieribus ingressis monumentum ; et rursus ab istis unus, à Joanne duo sedentes, à Luca verò duo stantes describuntur. Inconvenientia ergo videntur testimonia resurrectionis.

Sed contra est, quòd Christus, qui est Dei sapientia, suaviter et convenienter disponit omnia, ut dicitur *Sap.*, VIII.

(Conclusio. — Christus resurrectionem suam testimoniis signisque in suo genere sufficientibus ostendit.)

Respondeo dicendum, quòd Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit, scilicet testimonio et argumento sive signo. Et utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens. Est enim usus duplici testimonio ad manifestandam suam resurrectionem discipulis, quorum neutrum potest refelli. Quorum primum est testimonium angelorum, qui mulieribus resurrec-

(1) Sic enim ibi, cap. XXVIII, vers. 2 : *Angelus Domini descendit de cœlo, et accedens revolvit lapidem, et sedebat super eum, etc.*

tion aux saintes femmes, comme le rapportent tous les évangélistes. Le second est celui des Ecritures, dont le Christ lui-même se sert pour démontrer sa résurrection, *Luc.*, ult. Les arguments ne sont pas moins suffisants pour établir que sa résurrection est réelle et glorieuse. La réalité de sa résurrection nous apparoît d'abord dans l'état de son corps. A cet égard trois choses nous sont manifestées : 1° Qu'il eut un corps vrai et palpable, et non un corps fantastique et subtil comme l'air; ce que le Sauveur montre clairement en laissant toucher son corps par ses disciples; et de là cette parole si fréquemment citée : « Touchez et voyez; car les esprits n'ont ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » 2° Il montra qu'il avoit un corps humain, en leur permettant de le considérer à loisir sous sa forme véritable. 3° Il leur montra que son corps étoit numériquement le même qu'il avoit eu auparavant, en se manifestant avec les cicatrices de ses plaies; et de là ce qu'il leur dit encore, *Luc.*, ult., 39 : « Voyez mes mains et mes pieds, et reconnoissez que c'est moi-même. » Il leur démontra de plus la vérité de sa résurrection sous le rapport de son ame, unie de nouveau à son corps. C'est ce qu'il manifesta par les œuvres de la triple vie animale : 1° Par l'œuvre de la vie nutritive, puisqu'il mangea et but avec ses disciples, comme on le voit, *Luc.*, ult.; 2° Par les œuvres de la vie sensitive, puisque en répondant aux questions de ses disciples et en les saluant quand il se présentoit à eux, il manifestoit clairement qu'il possédoit les sens de l'ouïe et de la vue; 3° Par les œuvres de la vie intellective, en les instruisant et leur expliquant les Ecritures. Et pour que rien ne manquât à cette manifestation, il leur prouva qu'il possédoit aussi la nature divine, et par le fait de la pêche miraculeuse, et par celui de son ascension au ciel; il a dit lui-même, *Joan.*, III, 13 : « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, lequel est dans le ciel. » Il leur montra encore la

---

tionem annuntiaverunt, ut patet per omnes Evangelistas. Aliud autem est testimonium Scripturarum, quas ipse proposuit ad ostensionem suæ resurrectionis, ut dicitur *Luc.*, ult. Argumenta etiam fuerunt sufficientia ad ostendendam veram resurrectionem et gloriosam. Quòd autem fuerit vera resurrectio, ostendit uno modo ex parte corporis. Et circa hoc tria ostendit : primò quidem, quòd esset *corpus verum* et *solidum*, non corpus phantasticum vel rarum, sicut est aer. Et hoc ostendit per hoc quòd corpus suum palpabile præbuit. Unde dicit, *Luc.*, ult. : « Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. » Secundò, ostendit quòd esset *corpus humanum*, ostendendo eis veram effigiem, quam oculis intuerentur. Tertiò, ostendit eis quòd esset *idem numero corpus* quod priùs habuerat, ostendendo eis vulnerum cicatrices. Unde, ut legitur *Luc.*, ult., dixit eis : « Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum. » Alio modo ostendit eis veritatem suæ resurrectionis ex parte animæ, iteratò corpori unitæ. Et hoc ostendit per opera triplicis vitæ : primò quidem, *per opus vitæ nutritivæ*, in hoc quòd cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur *Luc.*, ult.; secundò, *per opera vitæ sensitivæ*, in hoc quòd discipulis ad interrogata respondebat, et præsentes salutabat, in quo ostendebat se et videre et audire; tertiò, *per opera vitæ intellectivæ*, in hoc quòd eis loquebatur et de Scripturis disserebat. Et ne quid deesset ad perfectionem manifestationis, ostendit etiam se habere divinam naturam, per miraculum quod fecit in piscibus capiendis, et ulteriùs per hoc quòd eis videntibus ascendit in cœlum; quia, ut dicitur *Joan.*, III, « nemo ascendit in cœlum nisi qui descendit de cœlo, Filius ho-

gloire inhérente à sa résurrection, en entrant dans le lieu où ils étoient réunis, quoique les portes fussent fermées; car, comme le dit saint Grégoire, *Homil.* XXV, « le Seigneur montre qu'il a une chair palpable et passe néanmoins à travers des portes fermées, pour bien faire voir qu'après sa résurrection il possédoit un corps de même nature, mais revêtu d'une autre gloire. » C'est encore cet état de gloire qui lui permet de s'évanouir tout à coup aux yeux de ses disciples, montrant par là qu'il avoit le pouvoir de paroître et de disparoître à son gré, ce qui est la propriété exclusive d'un corps glorieux, comme nous l'avons dit plus haut (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si chaque argument pris à part ne suffit pas à démontrer parfaitement la résurrection du Christ, tous les argu-

(1) Sa propre résurrection est le plus grand des miracles opérés par le Christ; disons même que c'est le plus grand des miracles possibles. A lui seul il démontre de la manière la plus éclatante et la plus décisive la divinité de la Religion avec celle de son Fondateur. C'est ce que les incrédules de toutes les époques ont parfaitement compris, aussi bien que les apologistes du christianisme. De là les attaques sans nombre dont il a été l'objet, et les lumières surabondantes dont la science et le génie l'ont entouré. Bossuet résume admirablement, dans son langage inimitable, les preuves irrécusables de ce grand fait évangélique. C'est dans son quatrième sermon sur la résurrection du Sauveur, sermon de morale et de pratique, néanmoins, plutôt que de discussion et de controverse.

« Saintes vérités du christianisme, fidèle et irréprochable témoignage que les apôtres ont rendu, au péril de tout, à leur maître ressuscité; mystère d'immortalité que nous célébrons, attesté par le sang de ceux qui l'ont vu, et confirmé par tant de prodiges, par tant de prophéties, par tant de martyrs, par tant de conversions, par un si soudain changement du monde, et par une si longue suite des siècles, n'avez-vous pu encore élever les hommes aux objets éternels ! et faut-il, au milieu du christianisme, faire de nouveaux efforts pour montrer aux enfants de Dieu qu'ils ne sont pas si peu de chose qu'ils se l'imaginent ! Nous demandons un témoin revenu de l'autre monde, pour nous en apprendre les merveilles ; Jésus-Christ, qui est né dans la gloire éternelle, et qui y retourne ; « Jésus-Christ, témoin fidèle, est le premier-né d'entre les morts, » comme il est écrit dans l'Apocalypse; Jésus-Christ qui s'y glorifie d'avoir la « clef de l'enfer et de la mort; » qui en effet est descendu non-seulement dans le tombeau, mais encore dans les enfers, où il a délivré nos pères, et fait trembler satan avec tous ses anges par son approche glorieuse : ce Jésus-Christ sort victorieux de la mort et de l'enfer, pour nous annoncer une autre vie, et nous ne voulons pas l'en croire ! »

En présence d'une philosophie hostile au christianisme et d'un siècle perverti par cette philosophie, les apologistes n'ont pas manqué à la Religion. Sur le mystère qui nous occupe un grave orateur chrétien a mis en œuvre leurs savants ouvrages, dans un discours remarquable de bon sens et de logique. C'est Frayssinous. Les apôtres n'ont pu se tromper sur le fait de la résurrection de leur Maître. Cela est de la dernière évidence. Ils n'ont pas été trompeurs. C'est ce que l'orateur démontre parfaitement en ces termes :

« Si l'on suppose que les apôtres ont tramé ensemble un tel complot, je me figure qu'ils se seront réunis pour se concerter, et que le plus hardi, prenant la parole, aura dit : Mes amis, nous savons bien maintenant que Jésus nous a trompés; il avoit promis de ressusciter, et le voilà toujours parmi les morts. Notre intérêt seroit de démasquer son imposture; mais

---

minis, qui est in cœlo. » Gloriam etiam suæ resurrectionis ostendit discipulis per hoc quòd ad eos januis clausis intravit; secundùm enim quod Gregorius dicit in Homil. XXVI, « palpandam carnem Dominus præbuit, quam januis clausis introduxit, ut esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et ejusdem naturæ et alterius gloriæ » Similiter etiam ad proprietatem gloriæ pertinebat, quòd subitò ab oculis eorum evanuit, ut dicitur *Luc.*, ult.; quia per hoc ostendebatur quòd in potestate ejus erat videri et non videri, quod pertinet ad conditionem corporis gloriosi, ut suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam perfectè Christi resurrectionem, tamen

ments réunis la démontrent d'une manière absolue, si l'on y joint surtout le témoignage des Ecritures, les paroles des anges et l'assertion même du Christ confirmée par des miracles. Quand les anges apparoissoient, ils étoient loin d'affirmer qu'ils fussent des hommes, tandis que le Christ atteste qu'il est vraiment homme. Quant à la manducation, autre est celle du Christ, autre est celle de l'ange; celui-ci n'ayant pas un corps vivant et animé, il ne se peut pas qu'il mange réellement, bien qu'il triture et absorbe les aliments; et de là ce que dit l'ange à la famille de Tobie, *Tob.*, XII, 18 : « Pendant que j'étois avec vous, je paroissois manger et boire à votre exemple, mais pour moi, j'use d'une nourriture invisible. » Pour le Christ, comme il avoit un vrai corps animé, il mangeoit réellement; car, comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXII, « ce n'est pas le pouvoir, c'est le besoin de manger qui n'existera plus chez les hommes ressuscités. » Bède renouvelle cette assertion en l'appliquant au Christ : « il mangea, dit-il, parce qu'il en avoit le pouvoir, mais non parce qu'il en éprouvoit le besoin. »

2° Les arguments donnés par le Christ avoient pour objet de prouver, comme nous l'avons déjà dit, les uns la réalité de sa nature humaine, les autres la gloire de sa résurrection. Or les propriétés de la nature humaine, considérée en elle-même et dans son état présent, sont en opposition avec les propriétés de l'état glorieux, selon cette parole de l'Apôtre, I. *Corinth.*, XV, 43 : « Il est semé dans l'infirmité, il ressuscitera dans la puissance.»

non, sacrifions tout pour sa gloire, conscience, honneur, repos, et même la vie. Nous savons bien que c'est nous qui avons tiré son corps du sépulcre; n'importe : contre la vérité, nous publierons qu'il est sorti vivant, et nous l'adorerons comme un Dieu. Nous savons que nous allons soulever contre nous la synagogue et toute la nation juive; eh bien, nous braverons tout pour soutenir ce vil mensonge. S'il est un Dieu qui soit la justice et la vérité, il ne nous réserve que des châtiments pour prix de notre horrible imposture; eh bien, affrontons le courroux du ciel comme celui de la terre. Sans aucun intérêt pour la vie présente, sans aucun intérêt pour la vie future, contre tous nos intérêts, courons publier partout la fausse résurrection de Jésus, et s'il le faut, laissons-nous égorger pour cette fable de notre invention. » *Conférence sur la résurrection.*

---

omnia simul accepta perfectè Christi resurrectionem manifestant, maximè propter Scripturæ testimonium et angelorum dicta, et etiam ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam. Angeli autem apparentes non asserebant se homines esse, sicut asseruit Christus verè se hominem esse. Et tamen aliter Christus manducavit, et aliter angeli; nam quia corpora ab angelis assumpta, non erant corpora viva vel animata, non erat vera comestio, licèt esset vera cibi contritio, et trajectio in interiorem partem corporis assumpti; unde et angelus dixit, *Tob.*, X : « Cùm essem vobiscum, videbar quidem vobiscum manducare et bibere; sed ego cibo invisibili utor. » Sed quia corpus Christi verè fuit animatum, vera fuit ejus comestio; ut enim Augustinus dicit, XIII. *De Civit. Dei* (cap. 22), « non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgentium auferetur. » Unde, sicut Beda dicit (1), « Christus manducavit potestate, non egestate. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est, argumenta quædam inducebantur à Christo ad probandam veritatem humanæ naturæ, quædam verò ad probandam gloriam resurgentis. Conditio autem naturæ humanæ, secundùm quòd in se consideratur, quantum scilicet ad statum præsentem, contrariatur conditioni gloriæ, secundùm illud I. *Cor.*, XV : « Seminatur in infirmitate, surget in virtute » Et ideo ea quæ

(1) Atqui hoc ipsum Beda ex Augustino sumpsit, Epist. XLIX, qu. 1, sub finem.

De là l'opposition qui semble exister entre les preuves de cet état de gloire et celles qui établissent la réalité de la nature humaine, alors du moins qu'on la considère dans son état présent. Voilà pourquoi saint Grégoire dit, *ibid.* : « Le Seigneur manifeste en lui deux choses étonnantes et bien contradictoires aux yeux de la raison humaine, puisque après sa résurrection son corps est incorruptible et néanmoins palpable. »

3° Saint Augustin dit, *sup. Joan.*, tract. CXIX: « Quand le Seigneur parle ainsi à Madeleine, *Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père*, cette femme représente l'Eglise des Gentils, qui ne devoit croire au Christ que lorsque celui-ci seroit remonté vers son Père. Peut-être aussi Jésus a-t-il voulu dire par là que la foi dont il est l'objet et dont il souffre en quelque sorte le contact spirituel, doit le considérer comme ne faisant qu'un avec son Père; car dans la pensée intime de celui qui le croit égal au Père, on peut dire que lui-même est remonté vers le Père, tandis que cette femme ne croyoit encore en lui que d'une manière terrestre et charnelle, puisqu'elle le pleuroit comme un homme. » S'il est dit ailleurs que Marie toucha le Christ, lorsque s'étant approchée de lui avec les autres femmes, elle embrassa ses pieds, « cela ne fait pas question, dit Sévérien, ou plutot saint Chrysologue; car ceci regarde la figure et cela le sexe; ceci regarde la grace divine et cela la nature humaine.» Voici l'explication de saint Jean Chrysostôme, *sup. Joan.*, homil. LXXXV : « Cette femme voulant encore converser avec le Christ comme avant la passion, la grandeur de sa joie lui faisoit oublier celle de son Sauveur; le corps du Christ avoit, en effet, revêtu dans la résurrection une grandeur incomparable. Voilà pourquoi il dit, *Je ne suis pas encore monté vers mon Père.* C'est comme s'il disoit : Ne pense pas que je possède une vie terrestre, si tu me vois sur la terre, c'est que je ne suis pas encore remonté vers mon Père, mais le moment appproche où je dois y remonter; aussi ajoute-t-il :

---

inducuntur ad ostendendam conditionem gloriæ, videntur habere contrarietatem ad naturam, non simpliciter, sed secundùm statum præsentem, et è converso. Unde Gregorius dicit in Homil. XXVI. (ut suprà) : « Quasi duo mira et juxta humanam rationem sibi valdè contraria, Dominus ostendit, dum post resurrectionem corpus suum, et incorruptibile, et tamen palpabile demonstravit. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *super Joan.* (Tract. CXXI), « hoc quod Dominus dixit : *Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum*, sic dictum est, ut in illa fœmina figuraretur Ecclesia de gentibus, quæ in Christum non credidit, nisi cùm ascendisset ad Patrem; aut sic in se credi voluit Jesus, hoc est, sic se spirituali er tangi, quòd ipse et Pater unum sunt; ejus quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad Patrem, qui sic in eo profecerit, ut Patri agnoscat æqualem. Hæc autem carnaliter adhuc in eum credebat, quem sicut hominem flebat. » Quod autem Maria alibi legitur Christum tetigisse, quando simul cum aliis mulieribus accessit, et tenuit pedes ejus, « quæstionem non facit, » ut Severianus dicit (vel Chrysologus, in Serm. LXXVI); « si quidem illud de figura est, hoc de sexu; illud de divina gratia, hoc de humana natura. » Vel, sicut Chrysostomus dicit (Homil. LXXXV. *in Joan.*, ut suprà), « volebat hæc mulier adhuc cum Christo conversari, sicut et ante passionem; et præ gaudio nihil magnum cogitabat, quamvis caro Christi multò melior facta fuerit resurgendo. Et ideo dixit : *Nondum ascendi ad Patrem meum*, quasi dicat : Non æstimes me jam terrenam vitam agere; quòd enim in terris me vides, hoc est, quia nondum ascendi ad Patrem meum,

Je remonte vers mon Père, qui est aussi votre Père. » Saint Bernard s'exprime ainsi, *in Cant.*, serm. XXVIII : « C'est avec raison qu'il est défendu de toucher le corps ressuscité du Verbe à cette femme encore remplie de pensées terrestres, et qui accorde beaucoup plus à l'œil qu'à la parole, c'est-à-dire au sens humain qu'au Verbe de Dieu. Quand elle le vit mort, elle ne crut pas qu'il dût ressusciter, quoiqu'il l'eût promis lui-même. Plus tard elle n'a pas de repos jusqu'à ce que sa vue soit satisfaite, la consolation de la foi et la promesse de Dieu n'étant pas assez enracinées dans son ame. Est-ce que le ciel et la terre et tout ce que notre œil corporel peut embrasser, ne doivent pas passer et périr, plutôt qu'un iota ou une virgule ne seront effacés dans la parole divine? Et cependant la vue fit cesser des larmes que n'avoient pas taries la parole du Seigneur; Madeleine mettoit l'expérimentation au-dessus de la foi. Mais l'expérimentation est trompeuse. Aussi cette femme est-elle renvoyée à l'enseignement beaucoup plus sûr de la foi; celle-ci perçoit ce que le sens ignore, ce que l'expérimentation ne sauroit trouver. *Ne me touche pas*, lui est-il dit; c'est comme si le Sauveur lui disoit : ne te laisse plus entraîner à l'illusion des sens, cherche ton appui dans le Verbe, ne prends plus conseil que de la foi, de la foi qui ne peut pas tromper, de la foi qui embrasse les choses invisibles, qui supplée au défaut des sens, qui dépasse même les limites de la raison humaine, les lois de la nature et toutes les leçons possibles de l'expérience. Pourquoi demandez-vous à votre œil une lumière qu'il ne peut pas vous fournir, à votre main une découverte qui dépasse son pouvoir? Ce que l'œil et la main peuvent vous rapporter n'approche pas de la réalité. La foi seule peut vous parler de moi sans amoindrir la majesté de son objet. Apprenez à écouter avec plus de fidélité, à suivre avec plus de confiance les conseils qu'elle vous donne. *Ne me touchez pas, puisque je ne suis pas encore remonté vers mon Père,* comme si après qu'il y sera remonté, il devra être permis à Made-

---

sed in promptu est quòd ascendam; unde subditur : Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum. » Vel secundùm Bernardum, Serm. XXVIII. in *Cantic.* : « Meritò carnem redivivam Verbi tangere prohibetur mulier carnaliter sapiens; plus quippe tribuens oculo quàm oraculo, id est carnis sensui quàm verbo Dei. Quem enim mortuum vidit, resurrecturum non credidit, cùm tamen hoc promiserit ipse. Denique non quievit oculus usquequò satiatus est visus, quoniam non erat consolatio fidei nec Dei rata promissio. Nonne cœlum et terra et quidquid omnino carnis oculus attingere potest, ante habent transire et perire quàm iota unum aut unus apex ex his omnibus quæ locutus est Deus? Et tamen cessavit à fletu in visu oculi, quæ noluit consolari in verbo Domini, pluris habens experimentum quàm fidem. At experimentum fallax. Mittitur ergo ad certiorem fidei cognitionem; quæ utique apprehendit quod sensus nescit, experimentum non invenit. *Noli me tangere*, inquit, hoc est, dissuesce huic seducibili sensui, innitere Verbo, fidei assuesce. Fides nescia falli, fides invisibila comprehendens, sensùs penuriam non sentit; denique transgreditur fines etiam rationis humanæ, naturæ usum, experientiæ terminos. Quid interrogas oculum ad quod non sufficit? Et manus quid explorare conatur quod supra ipsam est? Minus est quidquid ille vel illa renuntiet. Sanè fides pronuntiet de me, quæ majestati nihil minuat. Disce id habere certiùs, id tutiùs sequi quod illa suaserit : *Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum*; quasi verò

leine de le toucher. Et dans le fait elle pourra, mais de son affection, non de sa main; par le cœur, et non par l'œil; par la foi, et non par les sens. Pourquoi cherches-tu maintenant à me toucher, ne sachant encore estimer que par les sens la gloire de la résurrection. »

4° Saint Augustin ou plutôt un autre auteur, dont l'ouvrage s'est glissé parmi ceux de ce Père, *Dial. ad Oros.*, s'exprime ainsi : « Le Seigneur ressuscita avec une chair lumineuse; mais il ne voulut pas se montrer à ses disciples dans une telle lumière, parce que leurs yeux n'eussent pu en soutenir l'éclat. En effet, si avant de mourir pour nous et de ressusciter, il revêtit dans sa transfiguration une telle clarté que ses disciples ne pouvoient arrêter sur lui leurs regards, combien plus devoit-il en être ainsi après que le corps du Seigneur fut entré dans la gloire? » Souvenons-nous aussi que le Seigneur après sa résurrection se proposoit surtout de montrer une chose, c'est qu'il étoit ce même Jésus qui avoit souffert la mort; et qu'il lui eût été plus difficile d'établir cette vérité, s'il s'étoit montré avec la clarté de la gloire. Le changement qui se produit dans l'aspect est celui qui montre le mieux la diversité des objets qu'on aperçoit; car les choses sensibles prises d'une manière générale (et dans celles-là se rangent l'unité et la multiplicité, l'identité et la diversité), sont principalement distinguées par la vue. Avant sa passion, de peur que ses disciples ne conçussent du mépris pour les infirmités qu'il y laissa paroître, le Christ avoit voulu leur manifester la gloire de sa majesté, laquelle brille surtout dans la clarté du corps. C'est ce qui nous explique qu'il ait ainsi montré sa gloire avant sa passion, et par d'autres signes après sa résurrection.

5° D'après saint Augustin, *De Cons. Evang.*, III, 24, nous pouvons concilier ainsi tous les récits évangéliques : un ange fut vu par les saintes femmes, comme le rapportent saint Matthieu et saint Marc; et c'étoit,

---

cùm ascenderit, tunc tangi ab ea velit aut possit. Et utique poterit, sed affectu, non manu; voto, non oculo; fide, non sensibus. Quid tu me (ait) modò tangere quæris, quæ sensu corporis gloriam æstimas resurrectionis, etc. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in *Dialogo ad Orosium* (sive alius auctor, inter ejus opera, tom. IV, qu. 14), « clarificatâ carne Dominus resurrexit; sed noluit in ea clarificatione discipulis suis apparere, quia non possent oculis suis talem claritatem perspicere. Si enim antequam moreretur pro nobis, et resurgeret, quando transfiguratus est in monte, discipuli sui eum videre non potuerunt, quantò magis glorificatâ carne Domini, eum videre non potuerunt? » Est etiam considerandum quòd post resurrectionem, Dominus hoc præcipuè volebat ostendere, quòd idem ipse esset qui mortuus fuerat; quod multùm poterat impedire, si eis sui corporis claritatem ostenderet. Nam immutatio quæ fit secundùm aspectum, maximè ostendit diversitatem ejus quod videtur, quia sensibilia communia (inter quæ est *unum* et *multa*, vel *idem* et *diversum*), maximè dijudicat visus. Sed ante passionem, ne infirmitatem passionis ejus discipuli despicerent, intendebat Christus eis gloriam majestatis suæ ostendere, quam maximè demonstrat claritas corporis. Et ideo ante passionem, gloriam suam demonstravit discipulis per claritatem, post resurrectionem autem per alia indicia.

Ad quintum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De consensu Evangelist.* (lib. III, versùs finem), possumus intelligere unum angelum visum à mulieribus, secundùm Matthæum et Marcum, ut eas ingressas in mo-

pouvons-nous penser, au moment où elle venoit d'entrer dans le monument, c'est-à-dire dans cet espace entouré de pierres et qui précédoit le sépulcre; et cet ange, elles le virent assis à la droite, ainsi que le dit saint Marc. Puis, quand elles regardèrent dans le lieu même où avoit reposé le corps du Seigneur, elles virent deux anges, d'abord assis, comme le dit saint Jean, ensuite debout, comme saint Luc le rapporte

---

QUESTION LVI.

De la résurrection du Christ considérée dans sa causalité.

Tel est le sujet dont nous avons à traiter ici; et là-dessus on demande deux choses : 1° La résurrection du Christ est-elle la cause de notre résurrection? 2° La résurrection du Christ est-elle la cause de notre justification?

ARTICLE I.

La résurrection du Christ est-elle la cause de la résurrection de nos corps?

Il paroît qu'il n'en est pas ainsi. 1° Une cause suffisante étant posée, il faut nécessairement que l'effet se produise. Si donc la résurrection du Christ est une cause suffisante de la résurrection de nos corps, tous les morts ont dû ressusciter avec lui.

---

numentum accipiamus, in aliquod scilicet spatium quod erat aliquâ maceriâ communitum, atque ibi vidisse agelum sedentem à dexteris, quod dicit Marcus; deinde dum introspicerent locum in quo jacuerat corpus Domini, visos ab eis alios duos angelos, primò quidem sedentes, ut dicit Joannes, et postea eos surrexisse, ut stantes viderentur, ut dicit Lucas.

QUÆSTIO LVI.

De resurrectionis Christi causalitate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de causalitate resurrectionis Christi.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis. 2° Utrùm resurrectio Christi sit causa nostræ justificationis.

ARTICULUS I.

Utrùm resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd resurrectio Christi non sit causa resurrectionis corporum. Positâ enim causâ sufficienti, necesse est effectum poni. Si ergo resurrectio Christi est causa sufficiens resurrectionis corporum, statim eo resurgente omnes mortui resurgere debuerunt.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 43, art. 2, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 78; et qu. 27, de verit., art. 3, ad 7; et *Opusc.*, III, cap. 246; et *Opusc.*, LX, cap. 21, col. 7; et in I. *ad Cor.*, XV, lect. 1, col. 2.

2° La cause de la résurrection des morts c'est la justice divine, qui veut que les corps soient récompensés ou punis avec les ames, tout comme ils ont participé à leur mérite ou à leur péché; ainsi l'enseigne saint Denis, *De Cœlest. hierarch.*, cap. ult., et saint Jean Damascène, IV, 18. Or la justice de Dieu devoit nécessairement s'accomplir, alors même que le Christ ne seroit pas ressuscité. Les morts seroient donc ressuscités dans cette même hypothèse; et, par conséquent, la résurrection du Christ n'est pas la cause de la résurrection de nos corps.

3° Si la résurrection du Christ étoit la cause de la résurrection des corps, ce seroit là ou une cause exemplaire, ou une cause effective, ou une cause méritoire. Or ce n'est pas là une cause exemplaire; car c'est Dieu qui opérera la résurrection des corps, selon cette parole, *Joan.*, V, 21 : « Comme le Père ressuscite les morts; » et Dieu n'a pas besoin pour agir de considérer un type autre que lui-même. Ce n'est pas là non plus une cause effective ou efficiente; car une telle cause n'agit que par le contact spirituel ou corporel; et la résurrection du Christ n'a pas évidemment de contact corporel, à raison de la distance du temps et des lieux, avec les morts qui doivent ressusciter, ni de contact spirituel, puisque ce contact a lieu par la foi et la charité, et que les infidèles et les pécheurs doivent ressusciter avec les autres. Ce n'est pas là, enfin, une cause méritoire, parce que le Christ à sa résurrection n'étoit plus dans l'état de pèlerinage, et ne pouvoit dès-lors mériter. Il paroît donc que d'aucune manière la résurrection du Christ n'est la cause de notre résurrection.

4° La mort n'étant que la privation de la vie, détruire la mort ne paroît pas être autre chose que ramener la vie; et c'est là aussi la résurrection. Or c'est en mourant que le Christ a détruit notre mort. Donc c'est la mort du Christ, et non sa résurrection, qui est la cause de notre résurrection.

---

2. Præterea, causa resurrectionis mortuorum est divina justitia, ut scilicet corpora simul præmientur vel puniantur cum animabus, sicut communicaverunt in merito vel peccato, ut dicit Dionysius ult. cap. *Cœl. hierarch.*, et etiam Damascenus in IV. lib. Sed justitiam Dei necesse esset impleri, etiamsi Christus non resurrexisset. Ergo etiam Christo non resurgente, mortui resurgerent; non ergo resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum.

3. Præterea, si resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum, aut esset causa exemplaris, aut causa effectiva, aut meritoria. Sed non est causa exemplaris, quia resurrectionem corporum Deus operabitur, secundùm illud *Joan.*, V : « Sicut Pater suscitat mortuos; » Deus autem non indiget inspicere ad aliquod exemplar extra se. Similiter etiam non est causa effectiva, quia causa efficiens non agit nisi per contactum vel spiritualem vel corporalem; manifestum est autem quòd resurrectio Christi non habet contactum corporalem ad mortuos qui resurgent, propter distantiam temporis et loci, similiter etiam nec contactum spiritualem, qui est per fidem et charitatem, quia etiam infideles et peccatores resurgent; neque etiam est causa meritoria, quia Christus resurgens jam non erat viator, et ita non erat in statu merendi. Et ita nullo modo resurrectio Christi videtur esse causa nostræ resurrectionis.

4. Præterea, cùm mors sit privatio vitæ, nihil videtur esse aliud destruere mortem, quàm reducere vitam; quod pertinet ad resurrectionem. Sed Christus moriendo mortem nostram destruxit. Ergo mors Christi est causa nostræ resurrectionis; non ergo ejus resurrectio.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Sur cette parole, I *Corinth.*, XV : « S'il est annoncé que le Christ est ressuscité d'entre les morts...., » la Glose ajoute : « Lui qui est la cause efficiente de notre résurrection. »

(CONCLUSION. — Puisque le Christ est ressuscité comme étant les prémices de tous ceux qui dorment dans le tombeau, sa résurrection est la cause de notre résurrection.)

« Le premier dans un genre quelconque d'êtres, est la cause de tous ceux qui le suivent, » *Metaph.*, II, 4. Or quand il s'agit d'une vraie résurrection, celle du Christ est la première, ainsi qu'il résulte clairement de ce qui a été dit, quest. LIII, art. 3. Par conséquent, la résurrection du Christ est la cause de la nôtre. C'est la doctrine de saint Paul, I *Corinth.*, XV, 20 : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts, comme étant les prémices de ceux qui dorment dans le tombeau; car c'est par un homme que la mort a été faite, et c'est par un homme aussi qu'a lieu la résurrection des morts. » Rien de plus rationnel : le principe de la vie humaine, c'est le Verbe de Dieu, dont il est dit, *Psalm.* XXXV, 10 : « En vous est la source de vie. » Et le Verbe incarné dit lui-même, *Joan.*, V, 21 : « Comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, ainsi le Fils vivifie qui il veut. » Or il est dans l'ordre naturel des choses, tel que Dieu l'a établi, que toute cause agisse d'abord sur ce qui est le plus rapproché d'elle, et par cela sur ce qui est le plus éloigné; ainsi le feu échauffe d'abord l'air qui l'entoure, et par le moyen de cet air les corps placés à distance; et Dieu lui-même illumine d'abord les substances les plus rapprochées de lui, et par ces substances il illumine les êtres les plus éloignés, *De cœl. hierarch.*, cap. 13. Voilà pourquoi le Verbe divin donne d'abord la vie immortelle au corps qui lui est naturellement uni, et par ce moyen il ressuscite ensuite tous les autres (1).

(1) Il y a deux sortes de résurrection, nous disent les saints docteurs : la résurrection pro-

---

Sed contra est, quod super illud I. *ad Cor.*, XV : « Si Christus prædicatur quòd resurrexit à mortuis, etc., » dicit Glossa (interlin.) : « Qui est causa efficiens resurrectionis nostræ. »

(CONCLUSIO. — Cùm Christus resurrexit, primitiæ omnium dormientium, ipsa ejus resurrectio causa est nostræ resurrectionis.)

Respondeo dicendum, quòd « illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quæ sunt post, » ut dicitur in II. *Metaphys.* (text. 4). Primum autem in genere veræ resurrectionis fuit resurrectio Christi, sicut ex suprà dictis patet (qu. 53, art. 3). Unde oportet quòd resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis. Et hoc est quod Apostolus dicit, I. *ad Cor.*, XV : « Christus resurrexit à mortuis, primitiæ dormientium, quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. » Et hoc rationabiliter; nam principium humanæ vivificationis est Verbum Dei, de quo dicitur in *Psalm.* XXXV : « Apud te est fons vitæ. » Unde et ipse dicit, *Joan.*, V : « Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat. » Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus, ut quælibet causa primò operetur in id quod est sibi propinquius, et per illud operetur in alia magis remota, sicut ignis primò calefacit aerem sibi propinquum, per quem calefacit corpora distantia; et ipse Deus primò illuminat substantias sibi magis propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut Dionysius dicit, XIII. cap. *Cœl. hierarch.* Et ideo Verbum Dei primò tribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis.

Je réponds aux arguments : 1° Si la résurrection du Christ est la cause de notre résurrection, c'est par la vertu du Verbe uni à l'humanité; et c'est par sa volonté que le Verbe opère cette œuvre. Il n'est donc pas nécessaire que l'effet soit immédiatement produit; il doit se produire selon le plan du Verbe divin; c'est-à-dire que nous devons nous conformer d'abord au Christ souffrant et mourant, durant le cours de cette vie passible et mortelle, pour arriver après cela à la participation de sa résurrection glorieuse.

2° La justice de Dieu est la cause première de notre résurrection, et la résurrection du Christ en est la cause seconde et comme instrumentale. Sans doute la puissance de l'agent principal n'est pas nécessairement liée à tel instrument en particulier; mais du moment où elle agit par tel instrument, cet instrument est une cause efficiente. Ainsi donc la justice divine considérée en elle-même n'est nullement dans la nécessité d'opérer notre résurrection par le moyen de la résurrection du Christ; car Dieu auroit pu nous sauver d'une autre manière, comme nous l'avons dit, quest. XLVI, art. 2 et 3. Mais du moment où il a décrété de nous sauver ainsi, il est manifeste que la résurrection du Christ est la cause de notre résurrection.

3° La résurrection du Christ n'est pas, à proprement parler, la cause méritoire de notre résurrection; mais elle en est la cause efficiente et exemplaire : efficiente; en ce que l'humanité du Christ, selon laquelle il est ressuscité, est d'une certaine façon l'instrument de sa divinité, et opère par la vertu de cette divinité même, comme nous l'avons dit, quest. XIII, art. 2 et 3. De même donc que les autres choses faites ou

prement dite, ou la résurrection corporelle, qui doit avoir lieu pour tous les hommes, à la fin des temps, avant le jugement universel; et la résurrection spirituelle, ainsi nommée par analogie, laquelle a lieu pour chaque homme en particulier, quand il sort de l'état de péché mortel, pour revenir à la vie de la grace. Notre maître traite successivement de l'influence ou de l'action exercée sur cette double résurrection par celle de notre divin Sauveur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis per virtutem Verbi uniti; quod quidem operatur secundùm voluntatem. Et ideo non oportet quòd statim sequatur effectus, sed secundùm dispositionem Verbi Dei; ut scilicet primò conformemur Christo patienti et morienti in hac vita passibili et mortali, deinde perveniamus ad participandum similitudinem resurrectionis ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd justitia Dei est causa prima resurrectionis nostræ; resurrectio autem Christi est causa secundaria et quasi instrumentalis. Licèt autem virtus principalis agentis non determinetur ad hoc instrumentum determinatè, tamen ex quo per hoc instrumentum operatur, instrumentum illud est causa efficiens. Sic ergo divina justitia, quantum est de se, non est obligata ad resurrectionem nostram causandam per resurrectionem Christi; potuit enim alio modo nos Deus liberare quàm per Christi passionem et resurrectionem, ut suprà dictum est (qu. 46, art. 2 et 3). Ex quo tamen decrevit hoc modo nos liberare, manifestum est quòd resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis.

Ad tertium dicendum, quòd resurrectio Christi non est, propriè loquendo, causa meritoria nostræ resurrectionis; sed est causa efficiens et exemplaris : efficiens quidem, in quantum humanitas Christi, secundùm quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute ejus, ut suprà dictum est (qu. 13, art. 2 et 3). Et ideo, sicut alia quæ

souffertes par le Christ dans son humanité concourent à notre salut par la vertu de sa divinité, comme nous l'avons également dit, quest. XLVIII, art. 6 et 9, de même la résurrection du Christ est la cause efficiente de notre résurrection par la vertu divine, à laquelle il appartient proprement de vivifier les morts. Cette vertu atteint par sa présence tous les temps et tous les lieux; et ce contact virtuel suffit pour une telle efficacité. Or comme la cause primordiale de notre résurrection est la justice divine, d'après ce que nous venons de dire, justice par laquelle le Christ a le pouvoir de juger, en tant qu'il est le Fils de l'homme, la puissance effective de sa résurrection s'étend, non-seulement aux bons, mais encore aux méchants, ceux-ci étant, aussi bien que ceux-là, soumis à son jugement. Or, de même que la résurrection du corps du Christ, par la raison que ce corps est personnellement uni au Verbe, se trouve la première dans l'ordre du temps, elle l'est aussi dans l'ordre de dignité et de perfection, comme le dit la Glose sur le passage de saint Paul que nous avons déjà cité. Mais ce qu'il y a de plus parfait est toujours dans son genre le type ou l'exemplaire des choses moins parfaites. Il faut dès-lors que la résurrection du Christ soit la cause exemplaire de notre résurrection. Cette nécessité néanmoins ne tient pas à l'auteur de la résurrection, mais bien à ceux qui en sont l'objet, lesquels doivent être rendus conformes à la résurrection du Christ, selon cette autre parole de l'Apôtre, *Philip.*, III, 21 : « Il reformera notre corps humilié, en le transfigurant à l'image de son corps lumineux. » Mais si la résurrection du Christ s'étend comme cause efficiente à la résurrection des méchants aussi bien qu'à celle des bons, comme cause exemplaire elle se borne à ces derniers, les seuls qui soient rendus conformes à l'image du Fils, *Rom.*, VIII.

4° A ne considérer que la puissance efficiente, laquelle dépend de la vertu divine, la mort et la résurrection du Christ prises dans leur en-

---

Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ejus sunt nobis salutaria, ut suprà dictum est (qu. 48, art. 6 et 9), ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostræ resurrectionis virtute divina, cujus proprium est mortuos vivificare. Quæ quidem virtus præsentialiter attingit omnia loca et tempora; et talis contactus virtualis sufficit ad rationem hujus efficientiæ. Et quia (ut dictum est) primordialis causa resurrectionis humanæ est divina justitia, ex qua Christus habet potestatem judicium facere, in quantum filius hominis est, virtus effectiva resurrectionis ejus se extendit, non solùm ad bonos, sed etiam ad malos, qui sunt ejus judicio subjecti. Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quòd corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima *tempore*, ita etiam est prima « dignitate et perfectione, » ut dicit Glossa (interlin.), I. *ad Cor.*, XV. Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar ejus quod est minùs perfectum, secundùm suum modum. Et ideo resurrectio Christi est causa exemplaris nostræ resurrectionis. Quod quidem necessarium est non ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos oportet illi resurrectioni conformari, secundùm illud *Phil.*, III : « Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ. » Licèt autem efficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum quàm malorum, exemplaritas tamen ejus se extendit propriè solùm ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur *Rom.*, VIII.

Ad quartum dicendum, quòd secundùm rationem efficientiæ, quæ dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi, quàm etiam resurrectio, est causa tam destructionis mortis

semble, sont à la fois la cause qui détruit la mort et ranime la vie. Mais si l'on y voit le type ou l'exemplaire, la mort seule du Christ, par laquelle il a dépouillé cette vie mortelle, est la cause qui détruit notre mort; et sa résurrection, par laquelle il est entré dans la vie immortelle, est la cause qui nous rend la vie. Le mérite s'attache uniquement à la passion du Christ, comme nous l'avons vu, quest. XLVIII, art. 2.

ARTICLE II.

La résurrection du Christ est-elle la cause de la résurrection des ames?

Il paroît que la résurrection du Christ n'est pas la cause de la résurrection des ames. 1° Saint Augustin dit, *Super Joan.*, tract. 23 : « Les corps ressuscitent par la dispensation humaine, et les ames ressuscitent par la substance même de Dieu. » Or la résurrection du Christ n'appartient pas à la substance de Dieu, mais bien à la dispensation humaine. Donc la résurrection du Christ, bien qu'étant la cause de la résurrection des corps, ne paroît pas être celle de la résurrection des ames.

2° Le corps n'a pas action sur l'esprit. Or la résurrection du Christ ne regarde que son corps, qui seul étoit tombé par la mort. Donc la résurrection du Christ n'est pas la cause de la résurrection des ames.

3° La résurrection du Christ étant la cause de la résurrection des corps, les corps de tous les hommes ressusciteront, selon cette parole de l'Apôtre, *I Corinth.*, XV, 51 : « A la vérité, nous ressusciterons tous. » Mais les ames de tous les hommes ne ressusciteront pas, puisqu'il y en aura qui seront condamnés aux supplices éternels, comme il est dit *Matth.*, XXV. Donc la résurrection du Christ n'est pas la cause de la résurrection des ames.

---

quàm reparationis vitæ. Sed secundùm rationem exemplaritatis (1), mors Christi, per quam recessit à vita mortali, est causa destructionis mortis nostræ; resurrectio verò ejus, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitæ nostræ. Passio tamen Christi est insuper meritoria, ut suprà dictum est (qu. 48, art. 2).

ARTICULUS II.

Utrùm resurrectio Christi sit causa resurrectionis animarum.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd resurrectio Christi non sit causa resurrectionis animarum. Dicit enim Augustinus *super Joan.* (Tract. XXIII), quòd « corpora resurgunt per dispensationem humanam, sed animæ resurgunt per substantiam Dei. » Sed resurrectio Christi non pertinet ad substantiam Dei, sed ad dispensationem humanam. Ergo resurrectio Christi, etsi sit causa resurrectionis corporum, non tamen videtur esse causa resurrectionis animarum.

2. Præterea, corpus non agit in spiritum. Sed resurrectio Christi pertinet ad corpus ejus, quod cecidit per mortem. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

3. Præterea, quia resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum, omnium corpora resurgent, secundùm illud I. *Cor.*, XV : « Omnes quidem resurgemus. » Sed non omnium animæ resurgent, quia quidam ibunt in supplicium æternum, ut dicitur *Matth.*, XXV. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

(1) Juxta illud quod præmissum est : *Veterem hominem nostrum simul cum Christo crucifixum, ut ultrà non serviamus peccato, etc.*

(2) De his etiam ubi suprà, seu locis art. 1 indicatis.

4° La résurrection des ames a lieu par la rémission des péchés. Or c'est là l'effet de la passion du Christ, selon cette parole, *Apoc.*, I, 5 : « Il nous a lavés de nos péchés dans son sang. » Donc la résurrection des ames a sa cause dans la passion du Christ plutôt que dans sa résurrection.

Mais l'Apôtre dit ainsi le contraire, *Rom.*, IV, 25 : « Il est ressuscité pour notre justification. » La justification n'est pas autre chose que la résurrection de l'ame. Et sur cette parole, *Psalm.* XXIX : « Au soir nous attendent les larmes, et au matin les transports de la joie, » la Glose dit : « La résurrection du Christ est la cause de notre résurrection, de celle de l'ame dans le présent, de celle du corps dans l'avenir. »

(Conclusion. — La résurrection du Christ agissant par la vertu divine, elle est la cause effective et exemplaire, non-seulement de la résurrection des corps, mais encore de celle des ames.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit, la résurrection du Christ agit par la vertu de la divinité; et cette vertu s'étend à la résurrection des ames, aussi bien qu'à celle des corps; car c'est Dieu qui fait vivre l'ame par la grace, et par l'ame le corps. Voilà pourquoi la résurrection du Christ, considérée comme instrument, étend sa puissance effective, non-seulement à la résurrection des corps, mais encore à celle des ames. Elle est encore type ou exemplaire par rapport à cette dernière résurrection; car c'est aussi dans notre ame que nous devons nous conformer au Christ ressuscité, selon la doctrine de l'Apôtre, *Rom.*, VI, 4 : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire du Père; de même devons-nous marcher nous aussi dans une vie nouvelle; et, comme une fois ressuscité il ne meurt plus, nous devons nous estimer morts au péché, afin de vivre éternellement avec lui (1). »

(1) Selon la profonde doctrine du même Apôtre, la résurrection du Christ n'est pas seulement la cause effective et le type supérieur de notre résurrection spirituelle; elle en est encore

---

4. Præterea, resurrectio animarum fit per remissionem peccatorum. Sed hoc factum est per Christi passionem, secundùm illud *Apocal.*, I : « Lavit nos à peccatis nostris in sanguine suo. » Ergo resurrectionis animarum magis est causa Christi passio, quàm ejus resurrectio.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, IV : » Resurrexit propter justificationem nostram; » quæ nihil aliud est quàm resurrectio animarum. Et super illud *Psalm.* XXIX : « Ad vesperum demorabitur fletus, » dicit Glossa, quòd « resurrectio Christi est causa resurrectionis nostræ, et animæ in præsenti, et corporis in futuro. »

(Conclusio. — Cùm resurrectio Christi in virtute divinitatis agat, non modò resurrectionis corporum, sed etiam animarum, causa effectiva et exemplaris est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, resurrectio Christi agit in virtute divinitatis; quæ quidem se extendit, non solùm ad resurrectionem corporum, sed etiam ad resurrectionem animarum; à Deo enim est, et quòd anima vivat per gratiam, et quòd corpus vivat per animam. Et ideo resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam, non solùm respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum. Similiter etiam habet rationem exemplaritatis respectu resurrectionis animarum; quia Christo resurgenti debemus etiam secundùm animam conformari, secundùm Apostolum, *Rom.*, VI : « Christus surrexit à mortuis per gloriam Patris; ita et nos in novitate vitæ ambulemus; et sicut ipse resurgens ex mortuis, jam non moritur, ita et nos existimemus nos mortuos esse peccato, ut iterum vivamus cum illo. »

Je réponds aux arguments : 1° Quand saint Augustin dit que la résurrection des ames se fait par la substance de Dieu, cela s'entend d'une certaine participation; c'est en participant à la bonté divine, et non à une créature quelconque, que les ames deviennent bonnes et justes. Aussi, après avoir dit : « Les ames ressuscitent par la substance de Dieu, » le saint docteur ajoute-t-il : « C'est en entrant en participation avec Dieu, et non avec une ame sainte, qu'une ame devient sainte elle-même. » Et c'est en participant à la gloire du corps de notre Sauveur, que nos corps deviennent glorieux à leur tour.

2° Si l'efficacité de la résurrection du Christ s'étend jusqu'aux ames, ce n'est pas par la vertu propre de son coprs, mais bien par la puissance de la divinité, à laquelle ce corps est personnellement uni.

3° La résurrection des ames ressort du mérite, lequel est un effet de la justification; mais la résurrection des corps se rapporte au châtiment ou à la récompense, qu'on peut considérer comme un effet produit par le juge. Or le Christ ne justifie pas tous les hommes; mais il doit les juger tous. Voilà pourquoi il les ressuscite tous selon le corps, et non selon l'ame.

4° Dans la justification des ames deux choses se réunissent, la rémission de la coulpe et le renouvellement de la vie par la grace. A considérer la vertu divine agissant dans le Christ, il faut dire que sa résurrection,

le mobile et le soutien, parce qu'elle est la base de notre foi et de nos immortelles espérances. « Si nous ne devons pas ressusciter, le Christ n'est pas ressuscité non plus; et si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine et votre foi l'est aussi, » I *Corint.*, XV, 13 et 14. Plus loin l'Apôtre dit, 19 : « Si nous n'espérons dans le Christ que pour cette vie, nous sommes les plus misérables de tous les hommes. » Saint Jean Damascène s'inspire évidemment de cette parole quand il dit, IV, 18 : « S'il n'y a pas de résurrection, mangeons, buvons, passons la vie dans les délices et la volupté. S'il n'y a pas de résurrection, en quoi différons-nous des êtres privés de raison? S'il n'y a pas de résurrection, c'est à bon droit que nous envierons le bonheur des animaux, dont la vie est exempte de tristesse et pleine de sécurité. S'il n'y a pas de résurrection, il n'y a pas de Dieu non plus, ni de providence, tout va au gré du hasard. Ne voyons-nous pas souvent les justes accablés de maux, plongés dans l'indigence, sans soutien et sans nul secours dans cette vie; tandis que les méchants et les pécheurs regorgent de biens et de délices? Est-ce donc là ce que permettroit la justice? Proclamons donc l'existence de la résurrection, au nom de la justice divine..... »

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus (ubi suprà) dicit, resurrectionem animarum fieri per Dei substantiam, quantum ad participationem, quia scilicet participando divinam bonitatem, animæ fiunt bonæ et justæ, non autem participando quamcumque creaturam. Unde, cùm dixisset : « Animæ resurgunt per substantiam Dei, » subdit : « Participatione enim Dei fit anima beata, non participatione animæ sanctæ. » Sed participando gloriam corporis Christi, efficiuntur corpora nostra gloriosa.

Ad secundum dicendum, quòd efficientia resurrectionis Christi pertingit ad animas, non per propriam virtutem ipsius corporis resurgentis, sed per virtutem divinitatis, cui personaliter unitur.

Ad tertium dicendum, quòd resurrectio animarum pertinet ad meritum, quod est effectus justificationis; sed resurrectio corporum ordinatur ad pœnam vel præmium, quæ sunt effectus judicantis. Ad Christum autem non pertinet justificare omnes, sed judicare. Et ideo omnes resuscitat secundùm corpus, sed non omnes secundùm animam.

Ad quartum dicendum, quòd in justificatione animarum duo concurrunt, scilicet remissio culpæ, et novitas vitæ per gratiam. Quantum ergo ad efficientiam, quæ est per virtutem divi-

aussi bien que sa passion, est la cause de la justification sous le double rapport que nous venons de distinguer. Mais, comme type ou exemplaire, c'est proprement la passion du Christ avec sa mort qui produit la rémission de la coulpe, rémission par laquelle nous mourons au péché; et la résurrection du Christ produit le renouvellement de la vie, lequel a lieu par la grace ou la justice. C'est là ce qui fait dire à l'Apôtre, *Rom.*, IV, 25: « Il a été livré (à la mort) pour (effacer) nos iniquités; et il est ressuscité pour notre justification. » La passion du Christ est en outre cause méritoire, comme nous l'avons également dit à la fin du précédent article.

QUESTION LVII.

De l'ascension du Christ.

Nous avons à étudier ici l'ascension du Christ; et à ce sujet on demande six choses : 1° Convenoit-il que le Christ montât vers le ciel? 2° Selon quelle nature l'ascension lui convenoit-elle? 3° A-t-il opéré son ascension par sa propre puissance? 4° Est-il monté par-dessus tous les cieux corporels? 5° Est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles? 6° Quel est l'effet de l'ascension?

---

nam, tam passio Christi quàm resurrectio est causa justificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, propriè passio et mors Christi est causa remissionis culpæ, per quam morimur peccato; resurrectio autem Christi est causa novitatis vitæ, quæ est per gratiam sive justitiam. Et ideo Apostolus dicit, *Rom.*, IV, quòd « traditus est (scilicet in mortem) propter delicta nostra (scilicet tollenda); et resurrexit propter justificationem nostram. » Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est.

QUÆSTIO LVII.

De ascensione Christi, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de ascensione Christi.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm fuerit conveniens Christum ascendere. 2° Secundùm quam naturam conveniat sibi ascensio. 3° Utrùm propria virtute ascenderit. 4° Utrùm ascenderit super omnes cœlos corporeos. 5° Utrùm ascenderit super omnes spirituales creaturas. 6° De effectu ascensionis

ARTICLE I.

Convenoit-il que le Christ montât au ciel?

Il paroît que ce n'étoit pas là une chose qui convînt. 1° Le Philosophe dit, *De cœlo*, II, 65 et 66 : « Les choses qui sont dans toute la perfection possible, possèdent leur bien sans avoir besoin de se mouvoir. » Or le Christ étoit dans l'état le plus parfait, puisque selon la nature divine il étoit le bien suprême, et selon la nature humaine, il étoit souverainement glorifié. Donc il possédoit son bien sans avoir besoin de se mouvoir. Donc aussi, l'ascension étant un mouvement, elle ne pouvoit pas convenir au Christ.

2° Tout ce qui se meut, se meut en vue d'un plus grand bien. Or pour le Christ il n'étoit pas mieux d'être au ciel que sur la terre; il n'acquit rien de plus en y remontant, ni dans son ame, ni dans son corps. Donc il paroît que le Christ n'auroit pas dû monter au ciel.

3° Le Fils de Dieu a pris la nature humaine pour notre salut. Or il eut été bien plus salutaire aux hommes qu'il fût toujours resté sur la terre à converser avec eux; et de là ce qu'il dit lui-même à ses disciples, *Luc.*, XVII : « Viendra un temps où vous désirerez voir un seul jour du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas. » Il ne convenoit donc pas que le Christ montât au ciel.

4° Ainsi que le dit saint Grégoire, *Moral.*, XIV, 29, le corps du Christ ne fut nullement changé après sa résurrection. Or il ne monta pas immédiatement au ciel quand il fut ressuscité, puisque alors il dit lui-même, *Joan.*, XX, 17 : « Je ne suis pas encore monté vers mon Père. » Donc il paroît qu'il n'auroit pas dû non plus monter au ciel quarante jours après.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerit conveniens Christum ascendere.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit conveniens Christum ascendere. Dicit enim Philosophus in II. *De cœlo*, quòd « illa quæ optimo modo se habent, possident suum bonum sine motu. » Sed Christus optimè se habuit; quia, et secundùm divinam naturam est summum bonum, et secundùm humanam naturam est summè glorificatus. Ergo suum bonum habet sine motu. Sed ascensio est quidam motus. Ergo non fuit conveniens quòd Christus ascenderet.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquid melius. Sed Christo non fuit melius esse in cœlo, quam in terra; nihil enim accrevit ei per hoc quòd fuit in cœlo, neque quantùm ad animam, neque quantum ad corpus. Ergo videtur quòd Christus non debuerit in cœlum ascendere.

3. Præterea, Filius Dei humanam naturam assumpsit ad nostram salutem. Sed magis fuisset salutare hominibus, quòd semper conversaretur nobiscum in terris; unde ipse dixit discipulis suis *Luc.*, XVII : « Venient dies, quando desideretis videre unum diem Filii hominis, et non videbitis. » Videtur ergo quòd non fuerit conveniens Christum ascendere in cœlum.

4. Præterea, sicut Gregorius dicit XIV. *Moral.*, corpus Christi in nullo mutatum fuit post resurrectionem. Sed non immediatè post resurrectionem ascendit in cœlum; quia ipse dicit post resurrectionem *Joan.*, XX : « Nondum ascendi ad Patrem meum. » Ergo videtur quòd nec post quadraginta dies ascendere debuerit.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 22, qu. 3, art. 1; et *Opusc.*, III, cap. 247; et *Opusc.*, LX, cap. 23, in princip.

Mais le Seigneur lui-même dit ainsi le contraire, *ibid.* : « Je monte vers mon Père qui est aussi votre Père. »

(CONCLUSION. — Le Christ étant entré dans la vie immortelle par sa résurrection, il convenoit qu'il ne restât pas sur la terre, et qu'il s'élevât au-dessus de tous les cieux.)

Le lieu doit être en rapport avec celui qui l'habite. Or le Christ par sa résurrection étoit entré dans la vie immortelle et incorruptible. D'un autre côté, le lieu que nous habitons est le séjour des êtres sujets à la génération et à la corruption; et le céleste séjour est celui de l'incorruptibilité. Il ne convenoit donc pas que le Christ après sa résurrection demeurât sur la terre, il devoit monter au ciel (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'être parfait et qui possède sa perfection sans mouvement, c'est Dieu même, par la raison qu'il est entièrement immuable, comme il le dit par son Prophète, *Malach.*, III, 6 : « Je suis le Seigneur, et je ne change pas. » Or toute créature est sujette au changement d'une certaine façon, comme le démontre saint Augustin, *Genes. ad litt.*, VIII, 14. Et comme la nature prise par le Fils de Dieu n'a pas perdu sa qualité de créature, ainsi qu'il résulte clairement de ce que nous avons dit, quest. II, art. 1, il ne répugne pas de lui attribuer un certain mouvement.

2° De ce que le Christ est monté au ciel, il n'en est résulté pour lui aucun accroissement essentiel de gloire, ni par rapport au corps, ni par rapport à l'ame ; c'est le lieu de son séjour qui a été de la sorte en harmonie avec sa grandeur, ce qui est un élément de la gloire accidentelle.

(1) Quand on considère toutes les circonstances qui ont précédé, accompagné et suivi l'ascension du Christ au ciel, on est obligé d'y reconnoître, aussi bien que dans sa résurrection, une preuve manifeste de sa divinité, et par suite de la vérité du christianisme. C'est encore ici un événement fondamental et de la plus haute portée doctrinale, dans l'histoire du divin Fondateur de la Religion. Ajoutons à cela que les grands témoignages énumérés et groupés

---

Sed contra est, quod Dominus dicit *Joann.*, XX : « Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vest um. »

(CONCLUSIO. — Cùm Christus post resurrectionem vitam immortalem inchoaverit, congruum et conveniens fuit ut non in terris remaneret, sed super omnes cœlos ascenderet.)

Respondeo dicendum, quòd locus debet esse proportionatus locato. Christus autem per resurrectionem, vitam immortalem et incorruptibilem inchoavit. Locus autem in quo nos habitamus, est locus generationis et corruptionis; sed locus cœlestis est locus incorruptionis (1). Et ideo non fuit conveniens quòd Christus post resurrectionem remaneret in terris; sed conveniens fuit quòd ascenderet in cœlum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud optimè se habens quod sine motu possidet suum bonum, est ipse Deus; quia est omnino immutabilis, secundùm illud *Malach.*, III : « Ego Dominus, et non mutor. » Quælibet autem creatura est mutabilis aliquo modo, ut patet per Augustinum *super Genes. ad litteram* (lib. VIII, cap. 14). Et quia natura assumpta à Filio Dei remansit creatura, ut patet ex his quæ suprà dicta sunt (qu. 2, art. 1), non est inconveniens, si ei aliquis motus attribuatur.

Ad secundum dicendum, quòd per hoc quòd Christus ascendit in cœlum, nil ei accrevit, quantum ad ea quæ sunt de essentia gloriæ, sive secundùm corpus, sive secundùm animam, tamen accrevit ei aliquid quantum ad loci decentiam; quod est ad *benè esse* gloriæ. Non

(1) Hinc cœlum ab antiquis divinitati attributum, quasi quod solùm immortale sit.

Ce n'est pas que la perfection ou l'incorruptibilité de son corps ait emprunté quelque chose au céleste séjour. C'est là une simple convenance, mais qui d'une certaine façon intéresse sa gloire; et de cette convenance résultoit pour lui comme un accroissement de joie; ce qui ne veut pas dire qu'il ait commencé à éprouver cette joie quand il est monté au ciel; mais il s'en est réjoui d'une manière nouvelle, en ce sens que l'objet de sa prescience devenoit une réalité. Voilà pourquoi, sur cette parole, *Psalm.* XV : « Les délices sont dans votre droite jusqu'à la fin, » la Glose dit : « Mes délices et ma joie s'accompliront quand je serai assis auprès de vous et soustrait aux regards des hommes. »

3° Sans doute la présence corporelle du Christ fut retirée aux fidèles par le fait de son ascension; mais il leur est toujours présent par sa divinité, selon ce qu'il avoit dit lui-même, *Matth.*, ult., 20 : « Voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles, » c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde. Celui qui remonte dans les cieux n'abandonne pas ses enfants d'adoption, comme le dit saint Léon pape; mais, au contraire, l'ascension du Christ dans le ciel, en nous dérobant sa présence corporelle, nous étoit plus utile que celle-ci ne l'eût été : 1° Par rapport à notre foi, puisque cette vertu a pour objet les choses invisibles; d'où vient que le Seigneur dit à ses disciples, *Joan.*, XVI, que l'Esprit saint en venant sur la terre accusera le monde touchant la justice, la justice de ceux qui ont cru, comme le dit saint Augustin, *super Joan.*, tract. XCV; « car la simple comparaison entre les fidèles et les infidèles est la condamnation de ces derniers. » Ce qui fait que le Seigneur ajouta : « Parce que je vais à mon Père et que désormais vous ne me verrez plus. » Or « heureux ceux qui croient sans voir, » comme il le dit ailleurs. Et le saint

avec tant d'éloquence par notre immortel Bossuet en faveur de la résurrection, militent également en faveur de l'ascension. On ne peut les admettre, on ne sauroit les ébranler par rapport à l'un de ces mystères, sans que cette soumission ou cette impiété ne retombent sur l'autre.

---

quòd corpus ejus aliquid aut perfectionis, aut conservationis acquireret ex corpore cœlesti, sed solummodo propter quamdam decentiam. Hoc autem aliquo modo pertinebat ad ejus gloriam. Et de hac decentia gaudium quoddam habuit, non quidem quòd tunc de novo de hoc gaudere inciperet, quando in cœlum ascendit, sed quia novo modo de hoc gavisus est, sicut de re impleta. Unde super illud *Psalm.* XV : « Delectationes in dextera tua usque in finem, » dicit Glossa : « Delectatio et lætitia erit mihi in consessu tuo, humanis obtutibus subtracto. »

Ad tertium dicendum, quòd licet præsentia corporalis Christi fuerit subtracta fidelibus per ascensionem, præsentia tamen divinitatis ipsius semper adest fidelibus, secundùm quod ipse dicit *Matth.*, ult. : « Ecce, ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi, » (sive ad finem mundi). Qui enim ascendit in cœlos non deserit adoptatos, ut Leo Papa dicit; sed ipsa ascensio Christi in cœlum qua corporalem suam præsentiam nobis subtraxit, magis fuit utilis nobis, quam præsentia corporalis fuisset : primò quidem, propter fidei argumentum, quæ est de non visis; unde ipse Dominus dicit discipulis suis *Joann.*, XVI, quòd Spiritus sanctus adveniens arguet mundum de justitia, scilicet eorum qui credunt, ut Augustinus dicit *super Joann.* (Tract. XCV) : « Ipsa quippe fidelium comparatio, infidelium est vituperatio. » Unde subdit : « Quia ad Patrem vado, et jam non videbitis me. » Beati enim qui non vident et cre-

évêque d'Hippone conclut : « C'est donc au sujet de votre justice que le monde sera accusé, par la raison que vous croirez en moi alors que vous ne me verrez plus. » 2° L'ascension devoit avoir pour effet de ranimer notre espérance; et de là ce que dit le Sauveur, *Joan.*, XIV, 3 : « Une fois que je m'en serai allé et que je vous aurai préparé une place, je viendrai de nouveau et je vous emmènerai avec moi, pour que vous soyez où je suis moi-même. » Par là même, en effet, que le Christ a introduit dans le ciel la nature humaine qu'il avoit prise, il nous donne l'espoir d'y entrer à notre tour, parce que « où sera le corps, là se réuniront les aigles, » *Matth.*, XXIV, 28. Le Prophète avoit dit aussi, *Mich.*, II, 13 : « Il monte, ouvrant le chemin devant eux. » 3° L'ascension devoit diriger vers les biens célestes les élans de notre charité; ce qui fait dire à l'Apôtre, *Coloss.*, III, 1 : « Cherchez ce qui est dans le ciel, où le Christ est assis à la droite de Dieu. Goûtez les biens d'en haut, et non les choses de la terre; » car il est dit, *Matth.*, VI, 21 : « Où est votre trésor, là est aussi votre cœur. » Or, comme le Saint-Esprit est l'amour qui nous entraîne vers les biens célestes, le Seigneur dit à ses disciples, *Joan.*, XVI, 7 : « Il vous est avantageux que je m'en aille; si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; si je m'en vais, je l'enverrai vers vous (1). » Ce que saint Augustin traduit ainsi : « Vous n'êtes pas capables de recevoir l'Esprit, tant que vous ne connoissez le Christ que selon la chair. Le Christ leur ayant retiré sa présence corporelle, non-seulement l'Esprit saint, mais encore le Père et le Fils résidèrent en eux spirituellement. »

4° Bien que le céleste séjour dût être celui du Christ quand par sa résurrection il étoit entré dans la vie immortelle, il différa son ascension, pour qu'il fût mieux établi qu'il étoit vraiment ressuscité. De là ce qui est dit, *Act.*, I, 3 : « Après sa passion il montra à ses disciples par un

(1) Saint Bernard, dans un sermon sur l'ascension, *Serm.* V, commente ainsi cette parole : « D'où vient que, si le Christ fût demeuré sur la terre, le Saint-Esprit n'eût pu venir à ses

---

dunt : « Erit igitur vestra justitia de qua mundus arguetur, quoniam in me, quem non videbitis, credetis. » Secundò, ad spei sublevationem; unde ipse dicit *Joan.*, XIV : « Si abiero et præparavero vobis locum, iterum veniam et accipiam vos ad meipsum, ut ibi ego sum, et vos sitis. » Per hoc enim, quod Christus humanam naturam assumptam in cœlo collocavit, dedit nobis spem illuc perveniendi; quia « ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ, » ut dicitur *Matth.*, II. Unde et *Mich.*, II, dicitur : « Ascendit pandens iter ante eos. » Tertiò, ad erigendum charitatis affectum in cœlestia; unde dicit Apostolus *Col.*, III : « Quæ sursum sunt quærite, ubi Christus est in dextera Dei sedens. Quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram; » ut enim dicitur *Matth.*, VI : « Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. » Et quia Spiritus sanctus est amor, nos in cœlestia rapiens, ideo Dominus dicit discipulis *Joan.*, XVI : « Expedit vobis ut ego vadam; si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. » Quod exponens Augustinus *super Joan.* (Tract. XCIV), dicit : « Non potestis capere Spiritum, quamdiu secundùm carnem persistitis nosse Christum. Christo autem discedente corporaliter, non solum Spiritus sanctus, sed et Pater et Filius illis affuit spiritualiter. »

Ad quartum dicendum, quòd licet Christo resurgenti in vitam immortalem, congrueret locus cœlestis, tamen ascensionem distulit, ut veritas resurrectionis comprobaretur. Unde dicitur *Act.*, I, quòd post passionem suam præ-

grand nombre de preuves, durant quarante jours, qu'il étoit plein de vie. » Là-dessus une Glose fait cette remarque : comme il étoit demeuré quarante heures dans le sein de la mort, il consacre quarante jours à prouver qu'il est vivant. On pourroit encore dire que ces quarante jours sont l'image de la vie présente, durant laquelle le Christ réside dans son Eglise, en ce sens que l'homme se compose de quatre éléments et que l'Eglise le forme à l'observation du décalogue.

ARTICLE II.

Convenoit-il que le Christ montât au ciel selon sa nature divine?

Il paroît que l'ascension convient au Christ selon la nature divine. 1° Il est dit, *Psalm.* XLVI, 6 : « Dieu est monté dans la jubilation ; » et *Deut.*, XXXIII, 26 : « Celui qui monte dans les cieux est votre protecteur. » Or ces choses ont été dites de Dieu, même avant l'incarnation du Verbe. Donc il convient au Christ, en tant qu'il est Dieu, de monter au ciel.

2° C'est à celui qui descend du ciel qu'il appartient d'y monter, d'après cette parole, *Joan.*, III, 13 : « Nul ne monte au ciel, si ce n'est celui qui en est descendu ; » et celle-ci, *Ephes.*, IV, 10 : « Celui qui descend est le même qui monte. » Or le Christ est descendu du ciel, non en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il est Dieu; ce n'est pas sa nature humaine, c'est sa nature divine qui étoit antérieurement dans le ciel. Donc il paroît que le Christ est monté au ciel selon sa nature divine.

disciples? Est-ce que ce divin Esprit avoit horreur de la chair qu'il avoit lui-même formée dans le sein de la Vierge, et qui par son opération étoit née de cette Mère immaculée? Loin de là! Le Seigneur vouloit seulement nous montrer la voie où nous devions marcher, la forme de vie qui devoit être la nôtre. » Plus loin le saint docteur ajoute : « Que signifie cette parole : Si je ne m'en vais pas, le paraclet ne viendra pas à vous? La présence corporelle du Christ étoit-elle si incompatible avec celle du paraclet? Non ; mais voici quel est le sens caché sous ces expressions : Si la présence de ma chair n'est pas soustraite à vos regards, à vos affections encore trop humaines, votre ame préoccupée d'objets matériels ne peut pas recevoir la plénitude de la grace spirituelle. »

---

buit seipsum vivum discipulis, in multis argumentis per dies quadraginta. » Ubi dicit quædam Glossa, quòd quia per quadraginta horas mortuus fuerat, quadraginta diebus se vivere confirmat. Vel per quadraginta dies typus præsentis sæculi, quo Christus in Ecclesia conversatur, potest intelligi; scilicet quòd homo constat ex quatuor elementis, et eruditur contra transgressionem decalogi.

ARTICULUS II.

Utrùm conveniebat Christo ut ascenderet in cœlum secundùm divinam naturam.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ascendere in cœlum conveniat Christo secundùm divinam naturam. Dicitur enim in *Psal.* XLVI : « Ascendit Deus in jubilatione; » et *Deuteron.*, XXXIII : « Ascensor cœli, auxiliator tuus. » Sed ista dicuntur de Deo, etiam ante Christi incarnationem. Ergo Christo convenit ascendere in cœlum, secundùm quòd Deus.

2. Præterea, ejusdem est ascendere in cœlum, cujus est descendere *De cœlo*, secundùm illud *Joan.*, III : « Nemo ascendit in cœlum, nisi qui de cœlo descendit ; » et *Ephes.*, IV : « Qui descendit, ipse est et qui ascendit. » Sed Christus descendit de cœlo, non secundùm quòd homo, sed secundùm quòd Deus; non enim humana ejus natura ante in cœlo fuerat, sed divina. Ergo videtur quòd Christus ascenderit in cœlum, secundùm quòd Deus.

3° Dans son ascension le Christ est monté vers son Père. Or ce n'est pas en tant qu'il est homme qu'il est égal à son Père, puisque c'est en sa qualité d'homme qu'il a dit : « Mon Père est plus grand que moi, » *Joan.*, XIV, 28. Il paroît donc que le Christ est monté au ciel en tant qu'il est Dieu.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Sur cette parole, *Ephes.*, IV : « S'il est monté, c'est qu'auparavant il étoit descendu, » la Glose dit : « Il est constant que c'est selon son humanité que le Christ est descendu et qu'il est monté. »

(Conclusion. — Le Christ n'est pas monté au ciel selon sa nature divine, celle-ci n'ayant jamais quitté le ciel ; c'est en tant qu'homme qu'il est entré au ciel, mais par la vertu de sa divinité.)

La préposition *selon*, placée dans la phrase précédente, peut exprimer deux choses, la cause de l'ascension et le mode d'être du sujet. Prise dans ce dernier sens, l'ascension ne sauroit être attribuée au Christ selon sa nature divine, soit parce qu'il n'y a rien de plus haut que la divinité et que toute ascension lui est dès-lors impossible, soit parce que c'est là un mouvement local, lequel répugne à la nature divine, éminemment spirituelle et immobile (1). Mais dans ce même sens l'ascension convient au Christ selon sa nature humaine, puisque celle-ci est renfermée dans un lieu et sujette au mouvement. Nous pouvons dire alors, toujours dans le même sens, que le Christ est monté au ciel en tant qu'homme, et non en tant que Dieu. Mais si la préposition dont il s'agit désigne la cause de l'ascension, le Christ étant monté au ciel par la puissance de la divinité,

(1) En descendant sur la terre, en se faisant homme pour nous, le Verbe incarné n'a rien perdu ni de sa dignité, ni de sa grandeur, ni de sa puissance ; il n'a pas cessé d'habiter le céleste séjour. Il ne pouvoit donc pas évidemment y remonter comme Dieu. La nature divine n'est susceptible ni de dépression ni de déplacement, puisqu'elle est la perfection même, l'être immense, éternel, infini. Le Verbe n'a rien perdu, rien acquis par son incarnation, avons-

---

3. Præterea, Christus sua ascensione ascendit ad Patrem. Sed ad Patris æqualitem non pervenit, secundùm quòd homo ; sic enim dicit : « Pater major me est, » ut habetur *Joan.*, XIV. Ergo videtur quòd Christus ascendit, secundùm quòd Deus.

Sed contra est, quod *Ephes.*, IV, super illud : « Quod autem ascendit, quid est nisi quia et descendit? » dicit Glossa (1) : « Constat quòd secundùm humanitatem Christus descendit et ascendit. »

(Conclusio. — Ascendit Christus in cœlum, non secundùm divinam naturam, quæ nunquam cœlum deseruit ; sed secundùm quòd homo virtute divinitatis penetravit cœlos.)

Respondeo dicendum, quod ly, *secundùm*, duo potest notare, scilicet conditionem ascendentis, et causam ascensionis. Et, si quidem designet conditionem ascendentis, tunc ascendere non potest convenire Christo secundùm conditionem divinæ naturæ, tum quia nihil est divinitate altius, quò possit ascendere, tum etiam quia ascensio est motus localis, qui divinæ naturæ non competit, quæ est immobilis et inlocalis. Sed per hunc modum, ascensio competit Christo secundùm humanam naturam, quæ continetur loco, et motui subjici potest. Unde sub hoc sensu poterimus dicere quòd Christus ascendit in cœlum secundùm quòd homo, non secundùm quòd Deus. Si verò ly, *secundùm*, designet causam ascensionis, cùm Christus ex virtute divinitatis in cœlum ascen-

(1) Nullo nomine prænotata, sed ex Commentario Petri Lombardi desumpta est.

et non par celle de la nature humaine, il faudra dire qu'il est monté au ciel, non en tant qu'homme, mais en tant que Dieu; ce qui fait dire à saint Augustin, *De ascens.*, serm. 58 : « C'est par ce qu'il a de commun avec nous que le Fils de Dieu a été attaché à la croix, c'est par ce qu'il possède en propre qu'il est monté au ciel. »

Je réponds aux arguments : 1° Ces textes renferment une prophétie qui s'applique à l'incarnation future du Verbe. On peut dire encore que l'ascension, bien qu'elle ne convienne pas proprement à la nature divine, peut néanmoins lui être appliquée dans un sens métaphorique ; on dit dans ce sens que Dieu monte dans le cœur de l'homme quand ce cœur s'abaisse et s'humilie devant Dieu. On dira donc de même qu'il monte relativement à une créature quelconque, quand il la soumet à sa loi.

2° Celui qui monte est sans doute le même que celui qui descend ; car saint Augustin dit, *De symb.*, IV, 7 : « Quel est celui qui descend? le Dieu homme; quel est celui qui monte? le même Dieu homme. » Dans notre pensée, toutefois, le Christ descend de deux manières : d'abord, quand il descend du ciel, ce qui est attribué à ce Dieu homme, mais en tant qu'il est Dieu; car il ne faudroit pas voir en cela un mouvement local, c'est une sorte d'anéantissement, par lequel celui qui étoit dans la forme de Dieu, a pris la forme de serviteur. Or quand on dit qu'il s'est anéanti, cela ne signifie pas qu'il ait rien perdu de sa perfection, mais simplement qu'il s'est revêtu de notre petitesse; pareillement, quand on dit qu'il est descendu du ciel, cela signifie, non qu'il a quitté le céleste séjour, mais qu'il s'est personnellement uni une nature terrestre. Il est descendu d'une autre manière quand « il est descendu dans les régions inférieures de la

nous vu dans le traité consacré à ce mystère; ce n'est là qu'une preuve de sa miséricorde, une expansion de son amour. Son incarnation n'est pas une chute, dit anmirablement Bossuet, c'est une condescendance. En se rendant visible à nos yeux sous les traits d'un homme, il n'a pas cessé de faire par sa propre nature la joie des heureux habitants du ciel.

---

derit, non autem ex virtute humanæ naturæ, dicendum est quòd Christus ascendit in cœlum, non secundùm quòd homo, sed secundùm quòd Deus; unde Augustinus dicit in sermone *De Ascensione :* « De nostro fuit, quòd Filius Dei pependit in cruce, sed de suo quòd ascendit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ prophetice dicuntur de Deo, secundùm quòd erat incarnandus. Potest tamen dici quòd ascendere, etsi non propriè conveniat divinæ naturæ, potest tamen ei metaphoricè convenire, prout scilicet dicitur in cor hominis ascendere, quando cor hominis se subjicit, et humiliat Deo. Et eodem modo methaphoricè dicitur ascendere respectu cujuslibet creaturæ, ex eo quòd eam subjicit sibi.

Ad secundum dicendum, quòd ipse idem est qui ascendit et qui descendit; dicit enim Augustinus in lib. *De Symbolo, ad Catechumenos,* lib. IV, cap. 7 : « Quis est qui descendit? Deus homo; quis est qui ascendit? idem ipse Deus homo. » Descensus tamen duplex attribuitur Christo : unus quidem, quo dicitur descendisse de cœlo, qui quidem attribuitur Deo homini, secundùm quòd Deus; non enim est iste descensus intelligendus secundùm motum localem, sed secundùm exinanitionem, qua cum in forma Dei esset, servi formam suscepit. Sicut enim dicitur exinanitus non ex eo quòd suam plenitudinem amiserit, sed ex eo quòd nostram parvitatem suscepit; ita dicitur descendisse de cœlo, non quòd cœlum deseruerit, sed quia naturam terrenam assumpsit in unitatem personæ. Alius autem est descensus, quo « descendit in inferiores partes terræ, » ut

terre, » comme il est dit, *Ephes.*, IV. C'est là un mouvement local, et qui convient au Christ selon sa nature humaine.

3° On dit que le Christ est monté vers son Père pour exprimer qu'il est allé s'asseoir à sa droite ; ce qui convient au Christ selon sa nature divine, sous un rapport, et selon sa nature humaine, sous un autre, comme nous le dirons dans la question suivante, art. 2 et 3.

ARTICLE III.

Le Christ a-t-il opéré son ascension par sa propre puissance?

Il paroît que le Christ n'est pas monté au ciel par sa propre puissance. 1° Il est dit, *Marc.*, ult., 19 : « Le Seigneur Jésus, après avoir parlé à ses disciples, fut élevé dans le ciel ; » et *Act.*, I, 9 : « Ils le virent s'élever, et une nuée le déroba à leurs yeux. » Or quand on dit qu'une chose est prise ou élevée, on donne clairement à entendre qu'elle est mue par une puissance étrangère. Donc ce n'est pas par sa propre puissance que le Christ étoit élevé au ciel.

2° Le corps du Christ étoit terrestre, comme le sont nos propres corps. Or il est contre la nature d'un corps terrestre de s'élever en haut ; et ce qui se meut contre sa propre nature ne sauroit jamais ainsi se mouvoir par sa propre puissance. Donc ce n'est pas par sa propre puissance que le Christ est monté au ciel.

3° La vertu propre du Christ, c'est la vertu divine. Or le mouvement dont il s'agit ne semble pas provenir de la vertu divine ; car cette vertu étant infinie, le mouvement auroit dû être instantané, et dès-lors les disciples n'auroient pu le voir. Il paroît donc que le Christ n'est pas monté au ciel par sa propre vertu.

Mais le contraire résulte de ces paroles du Prophète, *Is.*, LXIII, 1 : « Il

---

dicitur *Ephes.*, IV. Qui quidem est descensus localis ; unde competit Christo secundùm conditionem humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd Christus dicitur ad Patrem ascendere, in quantum ascendit ad consessum paternæ dexteræ ; quod quidem convenit Christo aliqualiter secundùm divinam naturam, aliqualiter autem secundùm humanam, secundùm quòd infrà dicetur (qu. 58, art. 2 et 3).

ARTICULUS III.

Utrùm Christus ascenderit propria virtute.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Christus non ascenderit propria virtute. Dicitur enim *Marc.*, ult., quòd « Dominus Jesus, postquam locutus est discipulis, assumptus est in cœlum. » Et *Actor.*, I, dicitur « videntibus illis elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum. » Sed illud quod assumitur et elevatur, ab alio videtur moveri. Ergo Christus non propria virtute, sed aliena ferebatur in cœlum.

2. Præterea, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpora nostra. Corpori autem terreno contra naturam est ferri sursum ; nullus autem motus est ex propria virtute ejus quod contra naturam movetur. Ergo Christus non ascendit propria virtute in cœlum.

3. Præterea, propria virtus Christi est virtus divina. Sed motus ille non videtur fuisse ex virtute divina ; quia, cum virtus divina sit infinita, motus ille fuisset in instanti, et sic non potuisset videntibus discipulis elevari in cœlum, ut dicitur *Act.*, I. Ergo videtur quòd Christus non ascenderit propria virtute.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, LXIII « Iste formosus in stola sua gradiens in mul-

s'avance dans la beauté de ses vêtements et dans la grandeur de sa force.» Et saint Grégoire dit, *super Evang.*, homil. XXIX : « Chose digne de remarque, nous voyons qu'Elie est monté sur un char de feu, ce qui nous montre clairement qu'un pur homme avoit besoin pour cela d'un secours étranger. Notre Rédempteur, au contraire, n'est porté ni par un char ni par les anges; car celui qui avoit tout fait devoit être porté au-dessus de tout par sa propre puissance. »

(Conclusion. — Le Christ est monté au ciel par sa propre puissance, par sa puissance divine d'abord, puis par la puissance d'une ame glorifiée, qui meut à son gré le corps qu'elle anime.)

Il y a deux natures dans le Christ, la nature divine et la nature humaine; et quand on parle de sa propre puissance, cela peut s'entendre de l'une et de l'autre. A considérer la nature humaine seulement, on peut encore voir dans le Christ une double puissance: l'une naturelle, ou qui procède des principes mêmes de la nature, et il est évident que ce n'est pas par une telle puissance que le Christ est monté au ciel; l'autre surnaturelle, ou provenant de l'état de gloire, par laquelle le Christ est réellement monté au ciel. Pour expliquer la nature de cette puissance, plusieurs ont recours à la cinquième essence (quintessence) qui, dans leur sens, est la lumière, et ils la font rentrer dans la composition du corps humain, comme le principe par lequel les éléments contraires se combinent en un seul; de telle manière cependant que dans l'état actuel de notre mortalité la nature élémentaire prédomine dans le corps humain; ce qui nous explique pourquoi ce corps est maintenant porté en bas par sa tendance naturelle. Mais dans l'etat de la gloire prédominera la nature céleste, dont la tendance et la vertu portent vers le ciel le corps du Christ et ceux des saints. Nous avons déjà dit ce qu'il falloit penser de cette opi-

---

titudine fortitudinis suæ. » Et Gregorius dicit in Homil. *Ascensionis* (1) : « Notandum est, quòd Helias in curru legitur ascendisse, ut videlicet apertè demonstraretur, quia homo purus adjutorio indigebat alieno. Redemptor autem noster non curru, non Angelis sublevatus legitur; quia qui fecerat omnia, super omnia virtute sua ferebatur. »

(Conclusio. — Ascendit Christus in cœlum propria virtute, primò quidem divina, secundò verò virtute animæ glorificatæ, quæ corpus pro arbitrio suo movebat.)

Respondeo dicendum, quòd in Christo est duplex natura, divina scilicet et humana; unde secundùm utramque naturam potest accipi propria virtus ejus. Sed secundùm humanam naturam potest accipi duplex virtus Christi : una quidem naturalis, quæ procedit ex principiis naturæ; et tali virtute manifestum est quòd Christus in cœlum non ascendit. Alia autem virtus in humana natura Christi, est virtus gloriæ, secundùm quam Christus in cœlum ascendit. Cujus quidem virtutis rationem quidam accipiunt ex natura quintæ essentiæ, quæ est lux, ut dicunt, quam ponunt esse de compositione humani corporis, et per eam elementa contraria conciliari ad unum; ita quòd in statu hujus mortalitatis natura elementaris in corporibus humanis dominatur. Et ideo secundùm naturam elementi prædominantis, corpus humanum naturali virtute deorsum fertur. In statu autem gloriæ prædominabitur natura cœlestis, per cujus inclinationem et virtutem corpus Christi et alia sanctorum corpora feruntur

(1) Seu Homil. XXIX. in *Evang.*, quæ in Ascensione Domini habita est, et in festo Ascensionis quantum ad initium legi solet.

nion, première partie, quest. LXXVI, art. 7; et nous y reviendrons avec plus d'étendue en traitant de la résurrection en général. Laissant de côté cette opinion, d'autres expliquent la puissance dont il s'agit par la gloire de l'ame, gloire qui rejaillit sur le corps, comme nous l'avons dit si souvent d'après saint Augustin. Le corps glorifié sera tellement soumis à l'ame bienheureuse, que ce même docteur a pu dire *De Civit. Dei*, XXII, ult. : « Le corps sera instantanément partout où voudra l'esprit, et l'esprit ne voudra rien qui ne convienne en même temps et au corps et à l'esprit lui-même. » Or il convient à un corps glorieux et immortel d'habiter le céleste séjour, comme nous l'avons dit, art. 1. C'est donc par la vertu de l'ame et par sa volonté que le corps du Christ est monté au ciel. Or, de même que le corps devient glorieux en participant à la gloire de l'ame, de même, comme le dit saint Augustin, *Super Joan.*, tract. 23, « l'ame devient bienheureuse en participant à la nature divine. » La puissance divine est donc la cause primordiale de l'ascension. Par conséquent, le Christ est monté au ciel par sa propre puissance, par sa puissance divine d'abord, et par celle ensuite de son ame glorifiée, mouvant à son gré le corps qu'elle animoit (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme il est dit que le Christ est ressuscité par sa propre puissance, et en même temps qu'il a été ressuscité par son Père, la puissance du Père et du Fils étant la même, il est dit également que le Christ est monté au ciel par sa propre puissance, et qu'il y a été élevé par son Père.

(1) Le patriarche Hénoch et le prophète Elie ont été enlevés à ce triste séjour de notre misère, et transportés dans un plus heureux séjour, au témoignage des divines Ecritures; ce qui ne veut pas dire précisément qu'ils aient été introduits dans la patrie céleste, comme il a été dit ailleurs. La sainte Vierge, après que son divin Fils nous eut ouvert le ciel par son

---

in cœlum. Sed de hac opinione et in I. parte habitum est (1), infrà magis agetur in tractatu de resurrectione communi. Hac autem opinione prætermissa, alii assignant rationem prædictæ virtutis ex parte animæ glorificatæ, ex cujus redundantia glorificabitur corpus, ut Augustinus dicit *ad Dioscorum* (Epist. LVI). Erit enim tanta obedientia corporis gloriosi ad animam beatam, ut sicut Augustinus dicit XXII. *De Civit. Dei* (cap. ult.), « ubi volet spiritus, ibi protinus erit corpus, nec volet aliquid spiritus, quod nec spiritum possit decere, nec corpus. » Decet autem corpus gloriosum et immortale esse in loco cœlesti, sicut dictum est (art. 1). Et ideo ex virtute animæ volentis corpus Christi ascendit in cœlum. Sicut autem corpus efficitur gloriosum participatione animæ, ita, ut Augustinus dicit *super Joan.*, « participatione Dei fit anima beata. » Unde prima origo ascensionis in cœlum est virtus divina. Sic igitur Christus ascendit in cœlum propria virtute, primò quidem virtute divina, secundò virtute animæ glorificatæ, moventis corpus prout vult.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Christus dicitur propria virtute surrexisse, et tamen est suscitatus à Patre (2), eo quòd eadem est virtus Patris et Filii; ita etiam Christus ex propria virtute ascendit in cœlum, et tamen à Patre est elevatus et assumptus.

(1) Nimirum qu. 76, art. 7, ubi quæritur an anima corpori mediante alio corpore uniatur; sed quod indicat se pleniùs acturum infrà, morte præventus non implevit. Suppleri autem potest ex lib. IV. *Sent.*, ut qu. 75 Supplementi et seqq. videre est.

(2) Juxta illud quod rursum suprà ex professo dictum est, qu. 53, art. 4, ex *Act.*, II, et cap. VIII. *ad Rom.*

2° Cette raison prouve seulement que le Christ n'est pas monté au ciel par sa propre puissance en entendant ce mot de la puissance naturelle de l'homme; cela n'empêche pas que nous disions qu'il y est monté par sa propre puissance, c'est-à-dire par sa puissance divine et par celle de son ame glorifiée. D'un autre côté, bien que le mouvement de bas en haut soit contraire à la nature du corps humain dans notre état présent, puisque le corps n'est pas encore entièrement soumis à l'esprit, ce mouvement n'aura rien d'opposé à l'état d'un corps glorieux, puisque alors il sera dans une complète dépendance vis-à-vis de l'esprit.

3° Sans doute la vertu divine est infinie et agit d'une manière infinie, a ne considérer que le principe de l'action; mais l'effet produit par cette vertu n'est reçu dans les êtres que selon leur capacité et dans la mesure déterminée par Dieu. Or un corps n'est pas capable d'un mouvement local instantané, par la raison qu'il est en rapport avec l'espace, dont la division correspond à celle du temps, *Physic.*, VI, 36 et seq. Un corps ne se meut donc pas instantanément, alors même qu'il est mû par Dieu; il se meut seulement avec la rapidité que Dieu même lui imprime

ARTICLE IV.

Le Christ est-il monté par-dessus tous les cieux?

Il paroît que le Christ n'est pas monté par-dessus tous les cieux. 1° Il est écrit, *Psalm.* X, 5 : « Le Seigneur est dans son saint temple; le Seigneur a son trône dans le ciel. » Or ce qui est dans le ciel n'est pas au-dessus. Donc le Christ n'est pas monté au-dessus de tous les cieux.

ascension glorieuse, y fut élevée en corps et en ame, selon la tradition la plus constante et le sentiment commun des chrétiens. Mais ce n'est pas par leur propre puissance, comme l'enseignent également tous les docteurs, que ces saints personnages, sans en excepter même la

---

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa probat quòd Christus non ascendit in cœlum propria virtute, quæ est naturæ humanæ naturalis; ascendit tamen in cœlum propria virtute, quæ est virtus divina, et propria virtute, quæ est animæ beatæ. Et licet ascendere sursum, sit contra naturam humani corporis secundùm statum præsentem, in quo corpus non est omnino subjectum spiritui; tamen non erit contra naturam, neque violentum corpori glorioso, cujus tota natura est omnino subjecta spiritui.

Ad tertium dicendum, quòd etsi virtus divina sit infinita et infinitè operetur quantum est ex parte operantis, tamen effectus virtutis ejus recipitur in rebus secundùm earum capacitatem, et secundùm Dei dispositionem. Corpus autem non est capax ut in instanti localiter moveatur; quia oportet quòd commetiatur se spatio, secundùm cujus divisionem dividitur tempus, ut dicitur VI. *Physic.* Et ideo non oportet quòd corpus motum à Deo, moveatur in instanti; sed moveatur ea velocitate quam Deus disponit.

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus ascenderit super omnes cœlos.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non ascenderit super omnes cœlos. Dicitur enim in *Psalm.* X : « Dominus in templo sancto suo, Dominus in cœlo sedes ejus. » Quod autem est in cœlo, non est supra cœlum. Ergo Christus non ascendit super omnes cœlos.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 21, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 87; et *Opusc.*, VI, cap. 9.

2° Au-dessus de tous les cieux, il n'y a plus d'espace, comme il est dit, *De cœlo*, I, 69. Or tout corps occupe nécessairement un espace. Donc le corps du Christ n'est pas monté au-dessus de tous les cieux.

3° Deux corps ne peuvent occuper simultanément une même place. Comme on ne peut donc aller d'une extrême à l'autre qu'en passant par le milieu, le Christ n'auroit pu monter au-dessus de tous les cieux sans que le ciel s'ouvrît sur son passage, ce qui est impossible.

4° « Une nuée le déroba à leurs yeux, » est-il dit, *Act.*, I. Or les nuées ne s'élèvent pas au-dessus du ciel. Donc le Christ n'est pas monté au-dessus de tous les cieux.

5° Nous croyons que le Christ doit demeurer à jamais là où il est monté. Or ce qui est contraire à la nature ne peut pas toujours durer ; car c'est ce qui est conforme à la nature, qui existe le plus souvent et dans la plupart des cas. Comme il est donc contraire à la nature d'un corps terrestre d'être au-dessus du ciel, il paroît que le corps du Christ n'y est pas monté.

Mais le contraire est dit formellement par l'Apôtre, *Ephes.*, IV, 10 : « Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout accomplir. »

(Conclusion. — Comme le corps glorieux du Christ participe de la manière la plus parfaite à la bonté divine, il convenoit qu'il fût élevé au-dessus de tous les cieux.)

Plus un corps participe à la bonté divine d'une manière parfaite, plus il est supérieur à l'ordre des corps ordinaires, qui n'est autre que l'ordre local. De là nous voyons que les corps qui tiennent le plus de la forme, sont aussi les plus élevés, *Physic.*, IV, 43, *De cœlo*, II, 30 ; car c'est par la forme qu'un corps participe à l'être divin, *Physic.*, I, 81. Mais un corps

Mère de Dieu, ont ainsi quitté la terre; c'est par l'action directe et spéciale de la divinité. Seul le Christ est monté au ciel par sa propre puissance, et cela parce qu'il étoit Dieu.

---

2. Præterea, super omnes cœlos non est aliquis locus, ut probatur in I. *De cœlo*. Sed omne corpus oportet esse in loco. Ergo corpus Christi non ascendit super omnes cœlos.

3. Præterea, duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cùm igitur non sit transitus de extremo in extremum, nisi per medium, videtur quòd Christus non potuisset ascendere super omnes cœlos, nisi cœlum divideretur; quod est impossibile.

4. Præterea, dicitur *Act.*, I, quòd « nubes suscepit eum ab oculis eorum. » Sed nubes non possunt elevari super cœlum. Ergo Christus non ascendit super omnes cœlos.

5. Præterea, ibi credimus Christum in perpetuum permansurum, quò ascendit. Sed quod contra naturam est, non potest esse sempiternum; quia id quod est secundùm naturam, est in pluribus, et ut frequentius. Cùm ergo contra naturam sit corpori terreno esse suprà cœlum, videtur quòd corpus Christi suprà cœlum non ascenderit.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.*, III : « Ascendit super omnes cœlos, ut adimpleret omnia. »

(Conclusio. — Cùm corpus Christi gloriosum perfectissimo modo divinam participaverit bonitatem, decuit ut super omnes cœlos elevaretur.)

Respondeo dicendum, quòd quantò aliqua corpora perfectius participant bonitatem divinam, tantò sunt superiora corporali ordini, qui est ordo localis. Unde videmus quòd corpora quæ sunt magis formalia, sunt naturaliter superiora, ut patet per Philosophum in IV. *Physic.*, et in II. *De cœlo* (text. 30); per formam enim unumquodque corpus pacticipat divinum esse, ut patet in *Physic.* (text. 81).

glorieux participe plus abondamment à la bonté divine, que ne le fait un corps quelconque en vertu de sa forme naturelle. Et parmi tous les corps glorieux, le corps du Christ brille évidemment de la plus grande gloire. C'est pour cela qu'il lui convient aussi d'être élevé au-dessus de tous les autres corps. De là, sur cette parole, *Ephes.*, IV : « En s'élevant en haut. » La Glose dit : « D'une manière locale et par sa dignité. »

Je réponds aux arguments : 1° Il est dit que le trône de Dieu est dans le ciel, non comme dans un lieu qui le renferme, mais plutôt comme dans un lieu qu'il renferme. Il n'est donc pas nécessaire qu'une partie du ciel s'élève au-dessus de ce trône; c'est ce trône qui s'élève au-dessus de tous les cieux, et de là ce que dit le Prophète, *Psalm.* VIII, 3 : « Votre grandeur, mon Dieu, s'élève au-dessus de tous les cieux. »

2° Un lieu a la propriété de renfermer. Le lieu qui renferme le plus est donc par là même le plus vaste; et c'est le premier ciel. Par conséquent, plus il est nécessaire à des corps d'occuper un lieu, plus il leur est nécessaire aussi d'être renfermés dans le ciel. Mais les corps glorieux, celui du Christ par excellence, n'ont pas besoin d'occuper un tel lieu, n'ayant rien à recevoir des corps célestes, mais seulement de Dieu par l'intermédiaire de l'ame. Rien n'empêche donc que le corps du Christ ne soit en dehors de l'espace renfermé par les cieux, et qu'il ne soit pas même renfermé dans un lieu. Cela ne veut pas dire, néanmoins, qu'en dehors du ciel il y ait le vide, puisqu'il n'y a pas de lieu. Il n'y a même là aucune potentialité capable de recevoir un corps; mais la puissance d'y parvenir est dans le Christ lui-même. Quand Aristote prouve, *De cœlo*, I, qu'en dehors du ciel il n'y a pas de lieu, cela s'entend seulement des corps tels qu'ils existent dans la nature, comme on le voit du reste par son raisonnement (1).

(1) Que sont les cieux, qu'est l'espace lui-même, dans la pensée d'Aristote et dans celle de saint Thomas? C'est ce qu'il n'est pas aisé de dire; mais c'est heureusement ce qu'il n'est pas nécessaire

---

Plus autem participat de divina bonitate corpus per gloriam, quàm quodcumque corpus naturale per formam suæ naturæ. Et inter cætera corpora gloriosa, manifestum est quòd corpus Christi majori refulget gloria. Unde convenientissimum est ei quòd sit supra omnia corpora constitutum in alto. Et ideo, super illud *Ephes.*, IV : « Ascendens in altum, » dicit Glossa interlin.) : « Loco et dignitate. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sedes Dei dicitur esse in cœlo, non sicut in continente, sed magis sicut in contento. Unde non oportet aliquam partem cœli eo superiorem esse; sed ipsum esse super omnes cœlos; sicut et in *Psalm.* VIII, dicitur : « Elevata est magnificentia tua super cœlos, Deus. »

Ad secundum dicendum, quòd locus habet rationem continentis. Unde primum continens habet rationem primi locantis, quod est primum cœlum. In tantum igitur corpora indigent esse in loco per se, in quantum indigent contineri à corpore cœlesti. Corpora autem gloriosa, et maximè corpus Christi, non indiget tali continentia; quia nihil recipit à corporibus cœlestibus, sed à Deo mediante anima. Unde nihil prohibet corpus Christi esse extra totam continentiam cœlestium corporeum, et non esse in loco continente. Nec tamen oportet, quòd extra cœlum sit vacuum; quia non est ibi locus. Nec est ibi aliqua potentia susceptiva alicujus corporis; sed potentia illuc perveniendi est in Christo. Quod autem Aristoteles probat I. *De cœlo*, quòd « extra cœlum non est corpus, » intelligendum est de corporibus in solis naturalibus constitutis, ut per probationes apparet.

3o Quoiqu'il ne soit pas dans la nature d'un corps de pouvoir exister dans un même lieu simultanément avec un autre corps, Dieu peut faire par miracle qu'il en soit ainsi; il fit bien de la sorte que le corps du Christ sortît du sein virginal de Marie, et qu'il entrât plus tard dans le lieu où les disciples étoient réunis, les portes étant fermées, comme nous l'avons déjà dit à la suite de saint Grégoire. Le corps du Christ peut donc occuper un même lieu simultanément avec un autre corps, non à la vérité par sa propre vertu corporelle, mais par l'assistance et l'opération de la vertu divine.

4o Cette nuée ne doit pas être considérée comme un véhicule nécessaire au Christ dans son ascension, ainsi que le dit saint Grégoire; elle apparut comme un signe de sa divinité, de même que la gloire du Dieu d'Israël se montroit jadis dans la nuée qui couvroit le tabernacle, *Exode*, XXXII.

5o Ce n'est pas par les forces de sa propre nature qu'un corps glorieux possède la propriété d'être dans le ciel ou au-dessus du ciel; c'est un privilége qui lui vient de l'ame bienheureuse, en même temps que sa gloire. Il n'y a rien de violent ni dans le mouvement d'un corps glorieux vers les régions supérieures, ni dans le repos qu'il y prend. Rien n'empêche donc que ce repos ne soit éternel.

ARTICLE V.

Le corps du Christ est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles?

Il paroît que le corps du Christ n'est pas monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles. 1° Entre des choses qu'on n'entend pas sous le

de savoir ou de comprendre, pour adopter, dans son sens le plus large et le plus élevé, la doctrine exposée dans cet article. Il est certain que, dans la théorie de notre saint docteur, généralement reçue et professée pendant un si grand nombre de siècles, le ciel empyrée enveloppe tous les autres cieux, embrasse, par conséquent, tous les êtres, et forme lui-même l'immortel séjour où Dieu se

---

Ad tertium dicendum, quòd quamvis de natura corporis non sit, quòd possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum, quòd in eodem loco possit esse simul cum alio corpore; sicut et fecit ut corpus Christi de clauso utero beatæ Virginis exiret, et quòd intravit januis clausis ad discipulos, sicut dicit beatus Gregorius (Hom. XXVI. *in Evang*, ut jam suprà). Corpus ergo Christi simul potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinam assistentem et hoc operantem.

Ad quartum dicendum, quòd nubes illa non præbuit adminiculum Christo ascendenti, per modum vehiculi, ut Gregorius ibidem dicit; sed apparuit in signum divinitatis, secundùm quòd gloria Dei Israel apparebat super tabernaculum in nube *Exod.*, XXXII.

Ad quintum dicendum, quòd corpus gloriosum non habet ex principiis suæ naturæ, quòd possit in cœlo aut suprà cœlum esse; sed habet hoc ex anima beata, ex qua recipit gloriam. Et sicut motus gloriosi corporis sursum non est violentus, ita nec quies est violenta. Unde nihil prohibet eam esse sempiternam.

ARTICULUS V.

Utrùm corpus Christi ascenderit super omnem creaturam spiritualem.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd corpus Christi non ascenderit super omnem creaturam spiritualem. Eorum enim quæ non dicuntur secundùm unam rationem, non po-

même rapport, il n'y a pas de comparaison possible. Or ce n'est pas de la même manière que le lieu est attribué aux créatures corporelles et aux créatures spirituelles, comme il résulte clairement de ce qui a été dit dans la première partie, quest. LII. Donc on ne sauroit dire que le corps du Christ est monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles.

2° Saint Augustin dit, *De vera relig.*, cap. 53 : « L'esprit est supérieur à tout corps. » Or à la chose la plus noble est dû le lieu le plus élevé. Donc il paroît que le corps du Christ n'est pas monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles.

3° Tout lieu est occupé par un corps, puisque le vide n'existe pas dans la nature. Si donc aucun corps n'occupe un lieu plus élevé que l'esprit, dans l'ordre des corps appartenant à la nature, il n'y aura pas de lieu placé au-dessus de toute créature spirituelle. Le corps du Christ n'a donc pu occuper un tel lieu.

Mais l'Apôtre dit ainsi le contraire, *Ephes.*, I, 21 : « Dieu l'a établi au-dessus de toute principauté et de toute puissance, au-dessus de tout ce qui peut avoir un nom, soit dans le siècle présent, soit dans le siècle à venir. »

(Conclusion. — Bien que par sa nature le corps du Christ soit inférieur aux substances spirituelles, il leur est néanmoins supérieur en tant qu'il est personnellement uni à Dieu, et par là même il convenoit qu'il fût élevé au-dessus de toute créature.)

Plus il y a de noblesse dans une chose, plus doit être élevé le lieu qu'elle occupe, que ce lieu lui convienne par manière de contact et de juxtaposition, comme cela existe pour les corps, ou qu'il lui convienne

montre à ses élus. C'est au point culminant de ces régions célestes, sur un trône qui domine toutes les créatures sans exception, que le Christ s'est élevé. Il ne faut pas que l'imagination vienne ici faire obstacle à l'intelligence ou même à la foi. Ne cherchons pas trop à nous représenter les merveilles de la patrie future ; ne les rapetissons pas, en les réduisant à des images matérielles. N'oublions jamais les paroles de saint Paul : « L'œil n'a point vu . . . »

---

test convenienter fieri comparatio. Sed locus non eadem ratione attribuitur corporalibus et spiritualibus creaturis, ut patet ex his quæ dicta sunt in I. parte (qu. 52). Ergo videtur quòd non possit dici corpus Christi ascendisse super omnem creaturam spiritualem.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione* (cap. 53), quòd « omni corpori spiritus præfertur. » Sed nobiliori rei sublimior debetur locus. Ergo videtur quòd Christus non ascenderit super omnem spiritualem creaturam.

3. Præterea, in omni loco est aliquod corpus, cùm nihil sit vacuum in natura. Si ergo nullum corpus obtinet altiorem locum quàm spiritus, in ordine naturalium corporum, nullus locus erit super omnem spiritualem creaturam. Non ergo corpus Christi potuit ascendere super omnem spiritualem creaturam.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.*, I «Constituit illum supra omnem principatum et potestatem, et supra omne nomen quod nominatur, sive in hoc sæculo, sive in futuro.»

(Conclusio. — Quanquam Christi corpus secundùm suæ naturæ conditionem sit infra substantias spirituales, ut conjunctum tamen Deo in persona, est omnibus spiritualibus substantiis excellentius ; ideoque decuit ut super omnem creaturam elevaretur.)

Respondeo dicendum, quòd tantò alicui rei debetur altior locus, quantò est nobilior, sive debeatur ei locus per modum contactûs cor-

par un rapport seulement virtuel, comme on l'entend des substances spirituelles. C'est parce que celles-ci occupent le plus haut rang dans l'ordre des substances, qu'il leur appartient d'habiter le céleste séjour, qui est aussi le plus élevé de tous les lieux. Il est vrai qu'à ne considérer que les conditions de la nature corporelle, le corps du Christ est inférieur aux substances spirituelles; mais si l'on fait attention à la dignité qui lui revient de son union hypostatique avec Dieu, il est supérieur à toutes ces mêmes substances. Voilà pourquoi, d'après le rapport de convenance que nous venons d'établir, il lui convient d'être élevé au-dessus de toute créature, même spirituelle. Ce qui fait dire à saint Grégoire, dans une homélie sur l'ascension citée plus haut : « Celui qui a créé tous les êtres étoit porté au-dessus de tous par sa propre puissance (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas dans le même sens, il est vrai, qu'un lieu est attribué à un être corporel et à une substance spirituelle; mais ce qu'il y a de commun de part et d'autre, c'est qu'à la chose la plus digne revient le lieu le plus élevé.

2° Le corps du Christ n'est considéré là que dans les conditions de sa nature corporelle, et l'on n'y tient pas compte de son union hypostatique.

3° Cette comparaison peut avoir seulement pour objet les divers lieux eux-mêmes ; et de la sorte il est vrai de dire qu'il n'est pas de lieu, pour élevé qu'il soit, qui dépasse la dignité d'une substance spirituelle; c'est où va l'objection. Mais on peut l'entendre aussi de la dignité des choses qui doivent occuper ces divers lieux ; et dans ce sens il appartient au corps du Christ d'être élevé au-dessus de toutes les créatures, même spirituelles.

(1) Sans doute, il est contre l'ordre de la nature qu'un corps soit élevé au-dessus des esprits, les créatures spirituelles occupant dans l'échelle des êtres un degré bien supérieur à celui des créatures corporelles : mais nous avons déjà vu plus d'une fois que la grace peut changer l'ordre

---

poralis, sicut corporibus, sive per modum contactûs spiritualis, sicut spiritualibus substantiis. Exinde enim spiritualibus substantiis debetur secundùm quamdam congruentiam locus cœlestis, qui est supremus locorum, quia illæ substantiæ sunt supremæ in ordine substantiarum. Corpus autem Christi, licèt considerando conditiones naturæ corporeæ, sit infra spirituales substantias, considerando tamen dignitatem unionis qua est personaliter Deo conjunctum, excellit dignitatem omnium spiritualium substantiarum. Et ideo, secundùm prædictæ congruentiæ rationem, debetur ei locus altior ultra omnem creaturam, etiam spiritualem. Unde et Gregorius dicit in Homil. *Ascensionis* (ut jam suprà), quòd « qui fecerat omnia, super omnia suâ virtute ferebatur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt aliâ ratione attribuatur locus corporali et spirituali substantiæ, tamen hoc est in utraque ratione commune, quòd digniori rei attribuitur superior locus.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de corpore Christi secundùm conditionem naturæ corporeæ, non autem secundùm rationem unionis.

Ad tertium dicendum, quòd comparatio ista potest attendi vel secundùm rationem locorum; et sic nullus locus est tam altus, qui excedat dignitatem spiritualis substantiæ, secundùm quòd procedit objectio; vel secundùm dignitatem eorum quibus attribuitur locus, et sic corpori Christi debetur ut sit supra spirituales creaturas (1).

(1) Eo nimirum sensu Chrysostomus exponit, Homil. III in *Epist. ad Ephes.*

ARTICLE VI.

L'ascension du Christ est-elle une cause de notre salut?

Il paroît que l'ascension du Christ n'est pas cause de notre salut. 1° Le Christ a été la cause de notre salut en tant qu'il l'a mérité. Or par son ascension il n'a rien mérité pour nous; car l'ascension est la récompense de ses abaissements, et il ne faut pas confondre le mérite avec la récompense, la voie avec le terme de la voie. Donc il paroît que l'ascension du Christ n'est pas cause de notre salut.

2° Si l'ascension du Christ étoit cause de notre salut, ce seroit surtout parce que cette ascension auroit été la cause de la nôtre. Or c'est par la passion que le droit d'entrer au ciel nous est conféré, selon cette parole, *Hebr.*, X, 19 : « Nous avons la confiance d'entrer dans le Saint des saints, par la vertu de son sang. » Donc il paroît que l'ascension du Christ n'a pas été cause de notre salut.

3° Le salut qui nous a été conféré par le Christ est le salut éternel, comme le dit Dieu par son Prophète, *Isa.*, LI, 6 : « Mon salut demeurera à jamais. » Or le Christ n'est pas monté au ciel pour y demeurer à jamais, puisqu'il est dit, *Act.*, I, 11 : « Comme vous l'avez vu monter au ciel, de même il viendra. » Nous lisons aussi qu'après son ascension il s'est montré sur la terre à plusieurs saints, comme il est dit de saint Paul, *Act.*, IX. Donc il paroît que l'ascension du Christ n'est pas cause de notre salut.

de la nature, en se communiquant avec plus d'abondance à des êtres naturellement inférieurs Or, si cela est vrai de la grace ordinaire, ou de la grace d'adoption, à combien plus forte raison ne doit-il pas en être ainsi de la grace qui consiste dans l'union personnelle ou hypostatique ? Saint Jean Chrysostôme l'entend bien ainsi, en expliquant l'épître aux Ephésiens, *Homil.* III : « Voyez à quelle hauteur il a élevé dans les cieux Celui qui avoit la terre pour origine ; il l'a rendu supérieur à tout être créé; il l'a placé, dit l'Apôtre, « au-dessus de toute principauté et de toute puissance. Cela s'applique à celui qui a été ressuscité d'entre les morts. Et voilà l'objet de notre admiration. S'il ne s'agissoit là que du Verbe

---

ARTICULUS VI.

Utrùm ascensio Christi sit causa nostræ salutis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd ascensio Christi non sit causa nostræ salutis. Christus enim fuit causa nostræ salutis in quantum salutem nostram meruit Sed per ascensionem nihil nobis meruit, quia ascensio pertinet ad præmium exaltationis ejus; non est autem idem meritum et præmium, sicut nec via et terminus. Ergo videtur quòd ascensio Christi non sit causa nostræ salutis.

2. Præterea, si ascensio Christi est causa nostræ salutis, maximè hoc videtur quantum ad hoc quòd ascensio ejus sit causa nostræ ascensionis. Sec hoc collatum est nobis per ejus passionem, quia, ut dicitur *Hebr.*, X, « habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ipsius. » Ergo videtur quòd ascensio Christi fuerit causa nostræ salutis.

3. Præterea, salus nobis per Christum collata est sempiterna, secundùm illud *Isai.*, LI : «Salus autem mea in sempiternum erit.» Sed Christus non ascendit in cœlum, ut ibi in sempiternum esset; dicitur enim *Act.*, I: « Quemadmodum vidistis eum ascendentem in cœlum, ita veniet. » Legitur etiam multis sanctis se demonstrasse in terris post suam ascensionem, sicut de Paulo legitur *Act.*, IX. Ergo videtur quòd ejus ascensio non sit causa nostræ salutis.

Mais le Seigneur lui-même dit ainsi le contraire, *Joan.*, XVI, 7 : « Il vous est avantageux que je m'en aille, » c'est-à-dire que je m'éloigne de vous en remontant au ciel.

(Conclusion. — L'ascension du Christ est une cause de notre salut pour nous; en ce qui nous concerne, elle imprime à nos ames un élan vers le ciel; en ce qui le concerne lui-même, elle ouvre la voie qui doit nous y conduire.)

L'ascension du Christ est une cause de salut pour nous de deux manières : en ce qui nous concerne, et en ce qui le concerne lui-même. Pour nous, l'ascension du Crist, c'est un mouvement imprimé à nos ames vers le Christ lui-même; l'ascension, comme nous l'avons déjà dit art. 1 et 3, ranime la foi, l'espérance et la charité, elle augmente encore notre vénération pour le Sauveur, en nous le montrant, non plus comme un homme terrestre, mais comme le Dieu qui règne dans le ciel, conformément à cette parole de l'Apôtre, II. *Corinth.*, V, 16 : « Si nous avons connu le Christ selon la chair (c'est-à-dire simplement comme un homme mortel ainsi que l'explique la Glose), maintenant nous ne le connoissons plus ainsi (1). » De son côté, et par rapport à ce qu'il a fait pour notre salut en montant au ciel, 1° Il nous a préparé la voie pour y monter nous-mêmes, comme il l'avoit dit, *Joan.*, XIV, 2 : « Je vais vous préparer une place; » ce qui étoit également annoncé par le Prophète, *Mich.*, II, 13 : « Il monte ouvrant la voie devant eux. » Comme il est notre tête, il faut que les membres arrivent là où la tête les a précédés; aussi disoit-il lui-même, *Joan.*, XIV, 3 : « Afin que vous soyez où je serai. » Et pour nous donner un signe ou un gage de ce bienfait, il emmène avec lui dans le ciel les ames des saints, qu'il avoit délivrées de leurs prisons inférieures; et le

divin, qu'y auroit-il d'étonnant? Ce qu'il y a de vraiment grand, de vraiment admirable, c'est qu'il est question d'un homme né parmi nous... » Théodoret tient à peu près le même langage.

(1) Nous pouvons bien faire sur l'ascension une remarque déjà faite au sujet de la résur-

---

Sed contra est, quod ipse dicit, *Joan.*, XVI : « Expedit vobis ut ego vadam, » id est, ut recedam à vobis per ascensionem. »

(Conclusio. — Ascensio Christi salutis nostræ causa fuit, tum ex parte nostra, quatenus per ejus ascensionem mens nostra in ipsum movetur, tum ex parte sua, quatenus nobis viam in cœlum præparavit.)

Respondeo dicendum, quòd ascensio Christi est causa nostræ salutis dupliciter: uno modo ex parte nostra, alio modo ex parte ipsius. Ex parte quidem nostra, in quantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum; quia per ejus ascensionem, sicut suprà dictum est (art. 1 et 3), primò quidem datur locus fidei, secundò spei, tertiò charitati, quartò etiam per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dum jam non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum cœlestem, sicut et Apostolus dicit, II. *ad Cor.*, V : « Et si cognovimus secundùm carnem Christum » id est mortalem, per quod putavimus eum tantùm hominem, ut Glossa exponit, « sed nunc jam non novimus. » Ex parte autem sua, quantum ad ea quæ ipse fecit, ascendens propter nostram salutem, primò quidem viam nobis præparavit ascendendi in cœlum, secundùm quod ipse dicit, *Joan.*, XIV : « Vado vobis parare locum; » et *Mich.*, II : « Ascendit pandens iter ante eos. » Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quò caput præcessit; unde dicitur *Joan.*, XVI : « Ut ubi ego sum, et vos sitis. » Et in hujus signum animas sanctorum, quas de inferno eduxerat, in cœlum traduxit, secun-

Prophète l'avoit dit *Psal.*, LXVII, 17 : « En montant vers le ciel, il emmène votre captivité captive ; » ce qui signifie que ceux qui étoient devenus les captifs du diable, il les conduit avec lui dans le ciel, comme dans un séjour étranger à la nature humaine ; heureux captifs, puisqu'il se les est acquis par sa victoire. 2° De même que le pontife dans l'ancien Testament entroit dans le sanctuaire pour intercéder auprès de Dieu en faveur du peuple, de même le Christ « est entré dans le ciel afin d'intercéder pour nous, » *Hebr.*, VII. En se présentant simplement à son Père avec cette nature humaine qu'il a introduite au céleste séjour, il intercède en quelque sorte pour nous ; à la vue de cette nature, qu'il a tellement exaltée dans le Christ, Dieu se penche miséricordieusement vers ceux en faveur desquels son Fils s'est fait homme. 3° Du haut de ce trône céleste où il est assis comme Dieu et comme Seigneur, il alloit répandre sur les hommes les dons divins, selon cette parole, *Ephes.*, IV, 10 : « Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir tous les êtres » de ses dons, ainsi que l'entend la Glose interlinéaire.

Je réponds aux arguments : 1° L'ascension est une cause de salut pour nous, non une cause méritoire, mais une cause effective, comme nous l'avons dit de la résurrection, quest. LVI, art. 2 et 3.

2° La passion du Christ est sans doute la cause de notre ascension au ciel, soit parce qu'elle écarte l'obstacle du péché, soit comme principe de mérite ; mais l'ascension du Christ est la cause directe de la nôtre, puisqu'elle commence à l'accomplir dans notre tête, à laquelle les membres devront enfin se réunir.

3° Le Christ, en montant au ciel, acquiert pour lui-même et pour nous le droit et l'honneur de résider à jamais dans cet heureux séjour ; mais il

rection ; c'est que ce mystère est l'un des grands arguments de notre foi, l'un des fondements de la Religion, et le puissant mobile de la vertu, dont il nous laisse entrevoir l'éternelle récompense.

---

dùm illud *Psalm.* LXVII : « Ascendens (Christus) in altum, captivam duxit captivitatem, » quia scilicet eos qui fuerant à diabolo captivati, secum duxit in cœlum, quasi in locum peregrinum humanæ naturæ, bonà captione captivos, utpote per victoriam acquisitos. Secundò, quia sicut pontifex in veteri Testamento intrabat sanctuarium, ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus « intravit cœlum ad interpellandum pro nobis, » ut dicitur *Hebr.*, IX. Ipsa enim repræsentatio sui ex natura humana, quam in cœlum intulit, est quædam interpellatio pro nobis, ut ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur, pro quibus Filius Dei humanam naturam assumpsit. Tertiò, ut in cœlorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundùm illud *Ephes.*, IV : « Ascendit super omnes cœlos, ut adimpleret omnia, » scilicet « donis suis, » secundùm Glossam (interlin., ubi suprà).

Ad primum ergo dicendum, quòd ascensio Christi est causa nostræ salutis, non per modum meriti, sed per modum efficientiæ, sicut suprà de resurrectione dictum est (qu. 56, art. 2 et 3).

Ad secundum dicendum, quòd passio Christi est causa nostræ ascensionis in cœlum, propriè loquendo, per remotionem peccati prohibentis, et per modum meriti ; ascensio autem Christi est directè causa ascensionis nostræ, quasi inchoando ipsam in capite nostro, cui oportet membra conjungi.

Ad tertium dicendum, quòd Christus semel

ne déroge pas à cet honneur, si parfois, par une disposition spéciale de sa sagesse, le Christ descend corporellement sur la terre, soit pour se montrer à tous les hommes, comme il le fera au jour du jugement, soit pour se manifester à l'un d'eux en particulier, comme à Saul sur le chemin de Damas. Et pour que nul ne soit tenté de croire que dans de telles circonstances le Christ n'est pas corporellement présent, mais qu'il apparoît d'une certaine façon, l'Apôtre lui-même, voulant confirmer la foi de sa résurrection, s'exprime ainsi, I. *Corinth.*, XV, 8 : « Enfin, il s'est montré à moi-même qui suis venu le dernier de tous comme un tardif rejeton. » Or une telle vision ne prouveroit pas la résurrection du Christ, si celui-ci ne s'étoit montré dans son vrai corps.

QUESTION LVIII

Du Christ en tant qu'il est assis à la droite de son Père.

Sur ce sujet on demande quatre choses : 1° Le Christ est-il assis à la droite de Dieu le Père? 2° Est-ce là une chose qui lui convienne selon sa nature divine? 3° Lui convient-elle selon sa nature humaine? 4° Est-ce là une chose propre au Christ?

---

ascendens in cœlum, adeptus est sibi et nobis in perpetuum jus et dignitatem mansionis cœlestis : cui tamen dignitati non derogat, si ex aliqua dispensatione Christus quandoque corporaliter ad terram descendens, vel ostendat se omnibus, sicut in judicio, vel ostendat se alicui specialiter, sicut Paulo, ut habetur *Act.*, IX. Et ne quis credat hoc factum fuisse, non Christo ibi corporaliter præsente, sed aliqualiter apparente, contrarium apparet per hoc quod ipse Apostolus dicit, I. *ad Cor.*, XV, ad confirmandam resurrectionis fidem : « Novissimè omnium tanquam abortivo visus est et mihi. » Quæ quidem visio veritatem resurrectionis non probaret, nisi ipsum verum Christi corpus visum fuisset ab eo (1).

QUÆSTIO LVIII

De sessione Christi ad dexteram Patris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de sessione Christi ad dexteram Patris.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm Christus sedeat ad dexteram Dei Patris. 2° Utrùm hoc conveniat sibi secundùm divinam naturam. 3° Utrùm conveniat sibi secundùm humanam naturam. 4° Utrùm hoc sit proprium Christi.

(1) Sed nec satis præcedentibus cohæreret ; præmittit enim ibi, vers. 4. quod postquam resurrexit, *visus est Cephæ* (id est Petro), *et post hoc undecim ; deinde visus est plusquam quingentis fratribus simul ; deinde visus est Jacobo, deinde Apostolis omnibus.* Constat autem quod Petro et cæteris etiam apostolis verè visus est in proprio corpore. Unde oportet ut et Paulo in vero ac proprio corpore visus esse credatur.

ARTICLE I.

Convient-il au Christ d'être assis à la droite de Dieu le Père ?

Il paroît que c'est là une chose qui ne convient pas au Christ. 1° La droite et la gauche indiquent des relations corporelles. Or rien de corporel ne convient à Dieu, puisque « Dieu est esprit, » *Joan.*, IV, 24. Donc il paroît que le Christ n'est pas assis à la droite de son Père.

2° Quand on est assis à la droite de quelqu'un, on a celui-ci à sa gauche. Si donc le Christ est assis à la droite du Père, le Père conséquemment est à la gauche du Fils, ce qui répugne.

3° Etre assis paroît le contraire de se tenir debout. Or Etienne disoit, *Act.*, VII, 55 : « Je vois les cieux ouverts, et le Fils de l'homme debout à la droite de la vertu divine. » Donc il paroît que le Christ n'est pas assis à la droite du Père.

Mais le contraire nous est dit, *Marc.*, ult., 19 : « Le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, monta au ciel où il est assis à la droite de Dieu. »

(Conclusion. — Il convient au Christ d'être assis à la droite de Dieu le Père, soit parce qu'il partage sa gloire, étant à jamais incorruptible, soit parce qu'il règne avec lui, ayant reçu de lui le pouvoir de juger tous les êtres.)

Quand on dit de quelqu'un qu'il est assis, cela rappelle deux idées : celle du repos d'abord, comme dans cette parole, *Luc.*, ult., 49 : « Restez-là asis (en repos) dans la ville. » Puis, la puissance royale ou judiciaire, selon ce qui est dit, *Prov.*, XX, 8 : « Le roi qui est assis sur son trône pour rendre la justice, met tout mal en fuite avec son seul regard. » Dans l'un et l'autre sens, il convenoit au Christ d'être assis à la droite de son Père : d'une part, il demeure à jamais incorruptible au sein de la béati-

---

ARTICULUS I.

Utrùm Christo conveniat sedere ad dexteram Dei Patris.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Christo non conveniat sedere ad dexteram Dei Patris. Dextera enim et sinistra sunt differentiæ positionum corporalium. Sed nihil corporale convenit Deo, quia « Deus spiritus est, » ut habetur *Joan.*, IV. Ergo videtur quòd Christus non sedeat ad dexteram Patris.

2. Præterea, si aliquis sedet ad dexteram alicujus, ille sedet ad sinistram ejus. Si ergo Christus sedet ad dexteram Patris, sequitur quòd Pater sedeat ad sinistram Filii ; quod est inconveniens.

3. Præterea, *sedere* et *stare* videntur oppositionem habere. Sed Stephanus dicit, *Act.*, VII : « Ecce video cœlos apertos, et Filium hominis stantem à dextris virtutis Dei. » Ergo videtur quòd Christus non sedeat ad dexteram Patris.

Sed contra est, quod dicitur *Marc.*, ult. : « Dominus quidem Jesus, postquam locutus est eis, ascendit in cœlum, et sedet à dextris Dei. »

(Conclusio. — Convenit Christo ad dexteram Dei Patris sedere, in quantum æternaliter incorruptibilis, manet in gloria Patris, et illi conregnans, ab eo suscipit omnem judiciariam potestatem.)

Respondeo dicendum, quòd in nomine sessionis possumus duo considerare : videlicet quietem, secundùm illud *Luc.*, ult. : « Sedete hic in civitate, » et etiam regiam vel judiciariam potestatem, secundùm illud *Proverb.*, XX : « Rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne

tude paternelle ; et c'est cette béatitude qui est appelée la droite du Père, selon cette parole, *Psalm.* XV, 10 : « Les délices sont dans votre droite jusqu'à la fin. » Saint Augustin dit, *De Symb.*, II, 4 : « Il est assis à la droite du Père ; être assis signifie habiter, comme lorsque nous disons d'un homme : il demeura là (en latin *sedit*) pendant trois ans. Vous devez donc croire que le Christ habite ainsi à la droite de Dieu le Père ; car il est bienheureux, et cette béatitude est désignée par la droite du Père. » D'autre part, le Christ est assis à la droite du Père, en tant qu'il règne avec lui et qu'il a reçu de lui le pouvoir de juger ; celui qui est assis à la droite du roi, règne et juge avec lui (1). Ce qui fait dire au même saint docteur, *Ibid.*, II, 7 : « Cette droite de Dieu à laquelle il est assis, signifie le pouvoir que cet homme, uni à la divinité, a reçu de venir juger tous les hommes, lui qui étoit auparavant venu pour être jugé. »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jean Damascène dit, IV, 2 : « Quand nous parlons de la droite du Père, nous n'entendons y rien admettre de local ; car comment pourroit-il y rien avoir de pareil en celui qui est incirconscriptible et infini? On ne peut distinguer la droite et la gauche que dans des êtres susceptibles d'être circonscrits. La droite du Père signifie seulement la gloire et les honneurs de la divinité. »

2° Dans cet argument le mot *est assis à la droite* est encore interprété d'une manière corporelle. Saint Augustin répond pour nous : « Si nous entendons d'une manière charnelle que le Christ est assis à la droite du Père, celui-ci sera dès-lors à la gauche. Mais dans cet immortel séjour, tout est désigné sous le nom de droite, parce qu'il n'y a rien là de pénible ou de sinistre. »

3° Saint Grégoire dit dans une homélie sur l'Ascension : « Etre assis,

(1) Telle est donc la double signification qu'il faut attacher à cette expression consignée dans le symbole des apôtres et devenue familière dans la langue des chrétiens : « Le Christ est assis à la droite de Dieu le Père. » L'Ecriture sainte en a formellement consacré l'emploi,

---

malum intuitu suo. » Utroque ergo modo Christo convenit sedere ad dexteram Patris. Uno quidem modo, in quantum æternaliter manet incorruptibilis in beatitudine Patris ; quæ ejus dextera dicitur, secundùm illud *Psalm.* XV : « Delectationes in dextera tua usque in finem. » Unde Augustinus dicit in lib. *De Symbolo* : « Sedet ad dexteram Patris ; sedere, habitare intelligite, quomodo dicimus de quocumque homine : *In illa patria sedit per tres annos.* Sic ergo credite Christum habitare in dextera Dei Patris ; beatus enim est, et ipsius beatitudinis nomen est dextera Patris. » Alio modo dicitur Christus sedere ad dexteram Dei Patris, in quantum Patri conregnat, et ab eo habet judiciariam potestatem ; sicut ille qui considet regi ad dexteram, assistit ei in regnando et judicando. Unde Augustinus dicit in alio sermone *De Symbolo* : « Ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus à Deo, ut veniat judicaturus qui priùs venerat judicandus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Damascenus dicit in IV. lib. (cap. 2), « non localem dexteram Patris dicimus ; qualiter enim qui incircumscriptibilis est, localem adipiscetur dexteram? Dextera enim et sinistra eorum quæ circumscribuntur sunt ; dexteram autem Patris dicimus gloriam et honorem divinitatis. »

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit, secundùm quòd sedere ad dexteram intelligitur corporaliter. Unde Augustinus dicit in quodam sermone *De Symbolo* : « Si carnaliter

c'est l'attitude du juge ; se tenir debout, celle de quelqu'un qui combat ou porte secours. Etienne donc, au milieu des fatigues de la lutte, voit debout celui dont le secours lui procure les honneurs de la victoire ; et saint Marc nous le montre assis après son ascension, pour nous faire entendre qu'à la suite d'une telle gloire il viendra à la fin des temps juger tous les hommes. »

ARTICLE II.

Etre assis à la droite du Père, est-ce une chose qui convienne au Christ en tant qu'il est Dieu?

Il paroît que c'est là une chose qui ne convient pas au Christ selon sa divinité. 1° Le Christ en tant que Dieu est la droite du Père. Or il ne faut pas confondre la droite de quelqu'un avec celui qui est assis à cette droite. Donc le Christ, en tant que Dieu, n'est pas assis à la droite du Père.

2° Il est dit, *Marc.*, ult., 19 : « Le Seigneur Jésus fut élevé au ciel, et il est assis à la droite de Dieu. » Or le Christ n'a pas été élevé au ciel en tant qu'il est Dieu. Donc ce n'est pas non plus en tant qu'il est Dieu qu'il est assis à la droite du Père.

3° Le Christ, en tant que Dieu, est égal au Père et à l'Esprit-Saint. Si donc le Christ, en tant que Dieu, est assis à la droite du Père, pour la même raison, l'Esprit-Saint sera assis à la droite du Père et du Fils, et le Père également, à la droite du Fils et du Saint-Esprit ; ce qui ne se voit nulle part.

non-seulement dans le texte cité plus haut, au commencement de la thèse, mais encore dans un grand nombre d'autres passages, que nous jugeons inutile de rapporter ici, nous contentant d'en indiquer seulement quelques-uns : *Marc.*, XII, 36 et XIV, 62 ; *Matth.*, XXII, 44 et XXVI, 64 ; *Luc.*, XX, 42 et XXII, 69 ; *Act.*, II, 4 ; *Coloss.*, III, 1 ; *Hebr.*, I, 3 et X, 12, etc... L'auteur s'applique surtout dans cet article et les suivants, à repousser toute interprétation grossière, tout sens matériel, comme l'avoit fait avant lui le grand évêque d'Hippone, *De symb. ad catech.*, II, 7.

---

acceperimus quòd Christus sedet ad dexteram Patris, ille erit ad sinistram. Ibi autem (scilicet in æterna beatitudine), omnis dextera est, quia nulla est ibi miseria. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Gregorius dicit in Homil. *Ascensionis*, « sedere judicantis est, stare veró pugnantis vel adjuvantis. Stephanus ergo in labore certaminis positus, stantem vidit quem adjutorem habuit. Sed hunc post ascensionem Marcus sedere describit, quia post ascensionis suæ gloriam, judex in fine videbitur. »

ARTICULUS II.

Utrùm sedere ad dexteram Patris conveniat Christo, secundùm quod Deus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundùm quòd Deus. Christus enim, secundùm quòd est Deus, est dextera Patris. Sed non videtur idem esse dextera alicujus, et ille qui sedet ad dexteram ejus. Ergo Christus, secundùm quòd est Deus, non sedet ad dexteram Patris.

2. Præterea, *Marc.*, ult., dicitur quòd « Dominus Jesus assumptus est in cœlum, et sedet à dextris Dei. » Chritus autem non est assumptus in cœlum, secundùm quòd Deus. Ergo etiam neque secundùm quòd Deus, sedet à dextris Dei.

3. Præterea, Christus, secundùm quòd Deus, est æqualis Patri et Spiritui sancto. Ergo si Christus secundùm quòd Deus, sedet ad dexteram Patris, pari ratione et Spiritus

Mais le contraire est exprimé dans la parole de saint Jean Damascène que nous venons de citer : « Par la droite du Père, nous entendons la gloire et les honneurs de la divinité ; » ce que le Fils de Dieu a possédé dès avant les siècles, comme Dieu et consubstantiel au Père.

(Conclusion. — Il convient de dire que le Christ, en tant que Dieu, est assis à la droite du Père, puisqu'il possède avec lui la même gloire et la même béatitude divines, ainsi que le pouvoir de juger.)

Il résulte de ce qui précède, que le mot droite peut avoir une triple signification : selon saint Jean Damascène, c'est la gloire de la divinité; selon saint Augustin, c'est la béatitude du Père; d'après le même encore, c'est le pouvoir de juger. Etre assis, avons-nous dit, art. 2, est une expression qui désigne, soit l'habitation dans un lieu, soit le pouvoir royal ou judiciaire. Quand nous disons donc que le Christ est assis à la droite de son Père, nous entendons par-là qu'il possède avec le Père la gloire divine, la béatitude suprême, le souverain pouvoir de juger; et cela d'une manière immuable et royale. Or cela convient au Fils de Dieu en tant qu'il est Dieu lui-même. C'est donc évidemment comme Dieu que le Christ est assis à la droite de son Père. Remarquons toutefois que cela n'implique aucune infériorité de nature ou d'honneur, mais simplement la distinction des personnes et l'ordre d'origine; car il n'existe pas d'autre différence entre les personnes divines, comme nous l'avons démontré dans la première partie, quest. XLII, art. 3.

Je réponds aux arguments: 1° C'est dans un sens accommodatif que le Fils de Dieu est appelé *la droite de son Père*, tout comme il en est appelé *la vertu*. Mais dans la triple signification que nous venons de donner, par la première de ces expressions, on désigne une chose commune aux trois personnes divines.

---

sanctus sedebit ad dexteram Patris et Filii, et ipse Pater ad dexteram Filii et Spiritus sancti ; quod nusquam invenitur.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (ubi sup.), quòd «dexteram Patris dicimus gloriam et honorem divinitatis; » in qua Filius Dei extitit ante sæcula, ut Deus et Patri consubstantialis.

(Conclusio. — Christus, secundùm quòd Deus, convenienter dicitur ad dexteram Patris sedere, in quantum habet unam cum Patre deitatis et gloriam et beatitudinem, et judiciariam potestatem.)

Respondeo dicendum, quòd ut ex prædictis patet, nomine dexteræ tria intelligi possunt: uno modo, secundùm Damascenum, « gloria divinitatis; » alio modo, secundùm Augustinum, « beatitudo Patris (1); » tertio modo, secundùm eumdem, «judiciaria potestas. » Sessio autem, ut dictum est (art. 2), vel habitationem, vel regiam seu judiciariam dignitatem designat. Unde sedere ad dexteram Patris nihil aliud est quàm simul cum Patre habere gloriam divinitatis, et beatitudinem, et judiciariam potestatem; et hoc immutabiliter et regaliter. Hoc autem convenit Filio Dei, secundùm quòd Deus. Unde manifestum est quòd Christus, secundùm quòd Deus, sedet ad dexteram Patris, ita tamen quòd hæc prepositio *ad*, quæ transitiva est, solam distinctionem personalem importat et originis ordinem, non autem gradum naturæ vel dignitatis, qui nullus est in divinis personis, ut in I. part. habitum est (qu. 42, art. 3.)

(1) Tum loco jam notato ex lib. I. *De Symbolo*, cap. 4 ; tum in lib. *Contra sermonem Arianorum*, cap. 12.

2° Le Christ, en tant qu'homme, a été rendu participant des honneurs divins, ce qu'on entend exprimer en disant qu'il est assis à la droite du Père ; tandis que ces mêmes honneurs conviennent au Christ en tant qu'il est Dieu, non parce qu'il y auroit été élevé, mais en vertu de son origine éternelle.

3° On ne peut en aucune façon dire que le Père est assis à la droite du Fils ou de l'Esprit-Saint, par la raison que le Fils et l'Esprit-Saint tirent leur origine du Père, et que la réciproque ne seroit pas vraie. Mais on peut dire dans la rigueur des termes et suivant le sens que nous venons de déterminer, que le Saint-Esprit est assis à la droite du Père et du Fils. Cette expression néanmoins est mieux appropriée au Fils par rapport au Père, à cause de l'égalité dont il est parlé dans ce passage de saint Augustin, *De Doct. christ.*, I, 5 : « Dans le Père est l'unité, dans le Fils l'égalité, dans le Saint-Esprit l'union de l'unité et de l'égalité. »

ARTICLE III.

Convient-il au Christ en tant qu'homme d'être assis à la droite du Père ?

Il paroît que c'est là une chose qui ne sauroit convenir au Christ en tant qu'homme. 1° D'après saint Jean Damascène, comme on vient de le voir, « ce que nous appelons la droite du Père, c'est la gloire et les honneurs de la divinité. » Or la gloire et les honneurs de la divinité ne conviennent pas au Christ en tant qu'homme. Donc il paroît que ce n'est pas comme tel qu'il est assis à la droite du Père.

2° Etre assis à la droite de celui qui règne est une chose qui exclut toute idée de sujétion, parce que cela implique une participation au pouvoir souverain. Or le Christ en tant qu'homme est soumis au Père, comme

---

Ad primum ergo dicendum, quòd Filius Dei dicitur *dextra Patris* appropriatè, per modum quo etiam dicitur *virtus Patris*. Sed dextera Patris secundùm tres significationes prædictas, est aliquid commune tribus personis.

Ad secundum dicendum, quòd Christus secundùm quòd homo, est assumptus ad divinum honorem, qui in prædicta sessione designatur. Sed tamen ille honor divinus convenit Christo in quantum est Deus, non per aliquam assumptionem, sed per æternam originem.

Ad tertium dicendum, quòd nullo modo potest dici quòd Pater sedeat ad dexteram Filii vel Spiritus sancti; quia Filius et Spiritus sanctus trahunt originem à Patre, et non è converso. Sed Spiritus sanctus propriè potest dici sedere ad dexteram Patris vel Filii, secundùm sensum prædictum; licèt secundùm quamdam appropriationem attribuatur Filio, cui appropriatur æqualitas, sicut dicit Augustinus, quòd « in Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto unitatis æqualitatisque connexio (1). »

ARTICULUS III.

Utrùm sedere ad dexteram Patris conveniat Christo, secundùm quod homo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundùm quòd homo. Ut enim Damascenus dicit (ubi suprà), «dexteram Patris dicimus gloriam et honorem divinitatis. » Sed honor et gloria divinitatis non convenit Christo, secundùm quòd homo. Ergo videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, non sedeat ad dexteram Patris.

2. Præterea, sedere ad dexteram regnantis, subjectionem excludere videtur; quia qui sedet ad dexteram regnantis, quodammodo illi conregnat. Christus autem, secundùm quòd

(1) Vel *[illegible]* n° 15. I. *De doctr. christ.*, cap. 5 *[illegible]*.

on le voit, I. *Cor.*, XV. Il paroît donc que comme tel il n'est pas assis à sa droite.

3° Sur cette parole, *Rom.*, VIII : « Qui est assis à la droite de Dieu, » la Glose dit : « Il est égal au Père dans l'honneur même de cette paternité; » ou bien encore : « Il partage les biens les plus précieux de la divinité. » Et sur cette autre parole, *Hebr.*, I : « Il est assis à la droite de la Majesté divine dans les hauteurs des cieux, » la Glose ajoute : « Il est égal au Père, au-dessus de tous les êtres, et par le lieu qu'il habite et par sa dignité. » Or être égal à Dieu n'est pas une chose qui convienne au Christ en tant qu'il est homme ; car c'est comme tel qu'il a dit lui-même, *Joan.*, XIV, 28 : « Mon Père est plus grand que moi. » Donc il paroît qu'il ne convient pas au Christ en tant qu'il est homme d'être assis à la droite du Père.

Mais nous avons déjà vu le contraire dans ce passage de saint Augustin : « Par cette droite du Père vous devez entendre le pouvoir dont cet homme, que Dieu s'est uni, a été revêtu, de venir juger le monde, lui qui étoit venu d'abord pour être jugé. »

(Conclusion. — En tant que Dieu le Christ est assis à la droite du Père, parce qu'il possède la même nature que lui ; mais il y est encore assis en tant qu'homme, ce dernier mot désignant le suppôt divin, digne alors du même honneur dans la nature qu'il a prise, et possédant ainsi les biens suprêmes de la divinité.)

Par la droite du Père, avons-nous dit, art. 1 et 2, il faut entendre, ou bien la gloire même de la divinité, ou bien l'éternelle béatitude, ou bien la puissance judiciaire et royale. Nous avons encore dit que cette expression, être assis à la droite, signifie en même temps identité et distinction. Ce qui peut s'expliquer de trois manières : 1° Identité de nature,

---

homo, est subjectus Patri, ut dicitur I. *ad Cor.*, XV. Ergo videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, non sit ad dexteram Patris.

3. Præterea, *Rom.*, VIII, super illud : « Qui est ad dexteram Dei, » exponit Glossa : « Id est æqualis Patri in honore quo Deus Pater est; vel ad dexteram Patris, id est in potioribus bonis Dei. » Et super illud *Hebr.*, I : « Sedet ad dexteram majestatis in excelsis, » Glossa : « Id est ad æqualitatem Patris super omnia, et loco et dignitate. » Sed esse æqualem Deo, non convenit Christo secundùm quòd homo; nam secundùm hoc ipse dicit, *Joan.*, XIV : « Pater major me est. » Ergo videtur quòd sedere ad dexteram Patris, non conveniat Christo secundùm quòd homo.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Serm. *De Symbolo* (ut suprà) : « Ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus à Deo, ut veniat judicaturus, qui priùs venerat judicandus. »

(Conclusio. — Christus, secundùm quòd Deus, sedere dicitur ad dexteram Patris, prout unam cum illo naturam habet; secundùm quòd homo autem, sedet ad illius dexteram, ut homo divinum denotat suppositum, eodem dignum honore in natura assumpta, et in potioribus bonis Patris constitutum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et 2), nomine dexteræ Patris intelligitur vel ipsa gloria deitatis ipsius, vel beatitudo æterna ejus, vel potestas judiciaria et regalis (1). Hæc autem præpositio *ad* quemdam accessum ad dexteram designat, in quo designatur convenientia cum quadam distinctione, ut suprà dictum est (art. 2). Quod quidem potest

(1) Gloria quidem divinitatis, ex Damasceno ubi suprà ; beatitudo æterna, ex locis Augustini jam

distinction de personnes ; et de la sorte le Christ, en tant qu'il est Fils de Dieu, est assis à la droite du Père ; car il possède la même nature que lui, et les biens que nous venons d'énumérer lui conviennent d'une manière tout aussi essentielle; et c'est là encore être égal au Père. 2° Cela se réalise par la grace de l'union hypostatique, et dans ce sens il y a, au contraire, distinction de natures et unité ou identité de personne. Le Christ en tant qu'homme est de la sorte le Fils de Dieu, assis dès-lors à la droite du Père ; mais dans ce cas, l'expression en tant qu'homme, désigne l'unité de suppôt, et non la nature elle-même, comme nous l'avons expliqué, quest. XVI, art. 10 et 11. 3° Cela peut s'entendre, enfin, de la grace habituelle, qui dans le Christ fut incomparablement plus abondante que dans toutes les créatures, ce qui fait que la nature humaine en lui possède une béatitude également supérieure, et exerce par là même sur toutes les créatures la puissance royale et judiciaire. Par conséquent, si par ces mots, en tant que Dieu, on entend la nature elle-même, le Christ est de la sorte assis à la droite de Dieu, de manière à lui être parfaitement égal ; et en tant qu'homme, il est encore assis à la droite du Père, de manière à posséder tous les biens paternels, au-dessus de toutes les créatures, à un plus haut degré de béatitude et avec le souverain pouvoir de juger (1). Si même par ces mots, en tant qu'homme, on désigne l'unité de suppôt, le Christ est encore assis à la droite du Père, de manière à posséder tous les honneurs divins, puisque nous rendons au Fils de Dieu,

(1) Ce sera là le sujet de la question suivante. Il y sera démontré que le Christ, même en tant qu'homme, a le pouvoir de juger tous les êtres. Cette doctrine est du reste, constamment enseignée par les Pères. Citons encore quelques mots de saint Augustin. Celui-là est aisément accepté, et à bon droit, comme le représentant de tous les autres, comme la personnification même, si l'on peut ainsi parler, de la tradition catholique. Sur ce texte, *Ps.* XLIV, 6 : « Etablissez votre règne par la vérité, la mansuétude et la justice, et votre droite vous conduira d'une manière admirable, » le saint évêque dit : « Pourquoi par la justice ? C'est qu'il doit aussi venir pour juger et rendre à chacun ses œuvres. Il a dit la vérité, il a supporté

---

esse tripliciter: Uno modo, ut sit convenientia in natura, et distinctio in persona; et sic Christus secundùm quòd Filius Dei, sedet ad dexteram Patris, quia habet eamdem naturam cum Patre, unde prædicta conveniunt essentialiter Filio, sicut et Patri ; et hoc est esse in æqualitate Patris. Alio modo, secundùm gratiam unionis, quæ importat è converso distinctionem naturæ et unitatem personæ; et secundùm hoc Christus secundùm quòd homo, est Filius Dei, et per consequens sedens ad dexteram Patris; ita tamen quòd ly *secundùm quod* non designet conditionem naturæ, sed unitatem suppositi, ut suprà expositum est (qu. 16, art. 10 et 11). Tertio modo, potest prædictus accessus intelligi secundùm gratiam habitualem, quæ abundantior est in Christo præ omnibus aliis creaturis, in tantum quòd ipsa natura humana in Christo est beatior cæteris creaturis, et super omnes alias creaturas habens regiam et judiciariam potestatem. Sic igitur si ly *secundùm quod* designet conditionem naturæ, Christus, secundùm quòd Deus, sedet ad dexteram Patris, id est «in æqualitate Patris.» Secundùm autem quòd homo, sedet ad dexteram Patris, id est, « in bonis paternis potioribus, præ cæteris creaturis, » id est in majori beatitudine et habens judiciariam potestatem. Si verò ly *secundùm quod* designet unitatem suppositi, sic etiam secundùm quòd

indicatis, et iterum ex lib. *De agone Christiano*, cap. 26 ; potestas autem judiciaria et regalis etiam ex eodem.

avec la nature qu'il a prise, l'honneur que nous rendons à Dieu même, comme il a été dit, quest. XXV. art. 1.

Je réponds aux arguments : 1° L'humanité du Christ, à ne considérer que la condition de cette nature, ne possède pas sans doute la gloire et les honneurs de la divinité ; mais elle les possède à raison de la personne à laquelle elle est unie. Saint Jean Damascène dit, IV, 2 : « Comme le Fils de Dieu existe avant tous les siècles dans la gloire de Dieu même, étant consubstantiel au Père, il y fait asseoir sa chair glorifiée ; car il reçoit avec sa chair la même adoration de la part de toutes les créatures. »

2° Quand on dit que le Christ en tant qu'homme est soumis à son Père, on entend désigner ainsi la condition de la nature humaine ; et, sous ce rapport, il ne lui convient pas d'être assis, à la droite du Père, comme lui étant égal. Mais, nous l'avons dit, cela lui convient encore, en désignant ainsi la supériorité de sa béatitude et le pouvoir qu'il a de juger toutes les créatures.

3° Nous l'avons également dit, ce n'est pas à la nature humaine du Christ, considérée comme telle, qu il appartient d'avoir l'égalité avec le Père, c'est à la personne qui a pris cette nature ; mais participer aux biens suprêmes de la divinité, d'une manière incomparablement supérieure à ce qui a lieu pour les autres créatures, c'est une chose qui appartient à la nature elle-même que le Verbe s'est unie.

patiemment l'injustice, il viendra établir le règne de l'équité... La droite représente ici sa puissance ; car la puissance que le Père possède, il la possède lui-même, il a la divinité du Père... »

---

homo, sedet ad dexteram Patris secundùm æqualitatem honoris; in quantum scilicet eodem honore veneramur ipsum Filium Dei cum natura assumpta, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quòd humanitas Christi, secundùm conditiones suæ naturæ, non habet gloriam vel honorem deitatis, quam tamen habet ratione personæ cui unitur. Unde ibidem Damascenus subdit: « In qua (scilicet gloria deitatis) Dei Filius existens ante sæcula, ut Deus et Patri consubstantialis, sedet conglorificatâ carne ejus; adoratur enim unâ adoratione cum carne sua ab omni creatura. »

Ad secundum dicendum, quòd Christus, secundùm quòd homo, subjectus est Patri, prout ly *secundùm quod* designat conditionem naturæ; et secundùm hoc non competit ei sedere ad dexteram Patris, secundùm rationem æqualitatis, secundùm quòd est homo. Sic autem competit ei sedere ad dexteram Patris, secundùm quòd per hoc designatur excellentia beatitudinis et judiciaria potestas super omnem creaturam.

Ad tertium dicendum, quòd esse in æqualitate Patris non pertinet ad ipsam naturam humanam Christi, sed solùm ad personam assumentem; sed esse in potioribus bonis Dei, secundùm quòd importat excessum aliarum creaturarum, convenit etiam ipsi naturæ assumptæ.

ARTICLE IV.

Est-ce une chose propre au Christ d'être assis à la droite du Père?

Il paroît que ce n'est pas là une chose propre au Christ. 1° L'Apôtre dit, *Ephes.*, II, 6 : « Dieu nous a ressuscités avec Jésus-Christ et nous a fait asseoir avec lui dans les cieux. » Or être ressuscité n'est pas une chose qui appartienne exclusivement au Christ. Donc pour la même raison il ne lui appartient pas non plus exclusivement d'être assis à la droite du Père.

2° Comme nous l'avons vu dans saint Augustin, « dire que le Christ est assis à la droite du Père, c'est dire qu'il habite au sein de sa béatitude. » Or cela convient à beaucoup d'autres. Donc ce n'est pas une chose propre au Christ d'être assis à la droite du Père.

3° Le Christ lui-même dit, *Apoc.*, III, 21 : « Celui qui vaincra, je le ferai asseoir avec moi sur mon trône, ainsi que j'ai vaincu moi-même et me suis assis avec mon Père sur son trône. » Or c'est précisément parce qu'il est assis sur le trône de son Père, qu'il est assis à sa droite. Donc tous ceux qui vaincront comme lui seront également assis à la droite du Père.

4° Le Seigneur dit encore, *Matth.*, XX, 23 : « Ce n'est pas à moi de vous donner d'être assis à ma droite ou à ma gauche, cela est réservé à ceux que mon Père a choisis. » Or le Christ n'auroit pas ainsi parlé, s'il n'y en avoit en effet à qui cela est réservé. Donc être assis à la droite n'est pas une chose qui convienne au Christ seul.

Mais l'Apôtre dit ainsi le contraire, *Hebr.*, I, 13 : » Quel est celui des anges à qui Dieu ait jamais dit : Asseyez-vous à ma droite? » ce qui veut

---

ARTICULUS IV.

Utrùm sedere ad dexteram Patris sit proprium Christi.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd sedere ad dexteram Patris non sit proprium Christi. Dicit enim Apostolus, *Ephes.*, II, quòd « Deus conresuscitavit nos, et consedere fecit in cœlestibus in Christo Jesu. » Sed resuscitari non est proprium Christi. Ergo etiam pari ratione nec sedere ad dexteram Dei in excelsis.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit (2) in lib. *De Symbolo*, « Christum sedere ad dexteram Patris, hoc est habitare in ejus beatitudine. » Sed hoc multis aliis convenit. Ergo videtur quòd sedere ad dexteram Patris non sit proprium Christi.

3. Præterea, ipse dicit, *Apocal.*, III : « Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus. » Sed per hoc sedet Deus ad dexteram Patris, quòd sedet in throno ejus. Ergo etiam et alii qui vincunt, sedent ad dexteram Patris.

4. Præterea, *Matth.*, XX, Dominus dicit : « Sedere ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est à Patre meo. » Hoc autem frustra diceretur, nisi esset aliquibus paratum. Non ergo sedere ad dexteram convenit soli Christo.

Sed contra est, quod dicitur *ad Hebr.*, I : « Ad quem angelorum dixit aliquando : Sede à dextris meis, » id est, « in meis bonis potioribus, vel mihi secundùm divinitatem æqualis; »

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 22, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 3.

(2) Scilicet lib. I. *De Symbolo ad Catechumenos*, cap. 4, jam superiùs indicato.

dire, possédez mes biens suprêmes, soyez mon égal quant à la divinité même ; c'est comme si l'Apôtre ajoutoit : Jamais Dieu n'a tenu un tel langage. Les anges cependant sont supérieurs à toutes les autres créatures. Donc, à plus forte raison, ne convient-il à aucune d'elles de s'asseoir à la droite du Père, et est-ce là une chose propre au Christ.

(Conclusion. — Il ne convient ni à l'ange ni à l'homme de s'asseoir à la droite de Dieu le Père ; c'est là le privilége exclusif du Christ, par la raison qu'il est essentiellement égal au Père selon sa nature divine, et qu'il est incomparablement supérieur à toutes les créatures, possédant les biens mêmes de Dieu, en tant qu'homme.)

Nous l'avons dit dans les précédents articles, affirmer que le Christ est assis à la droite du Père, revient à dire qu'il est égal au Père selon sa nature divine, et que selon sa nature humaine, il est éminemment établi dans la possession des biens mêmes de Dieu, au-dessus de toutes les créatures. Or ce sont là deux choses qni appartiennent exclusivement au Christ. Donc il n'appartient qu'à lui non plus d'être assis à la droite du Père, nul autre, ni ange ni homme, ne peut aspirer à cette gloire (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme le Christ est notre tête, ce qui lui est accordé, nous le recevons nous-mêmes en lui. Voilà pourquoi, le Christ ayant été déjà ressuscité, l'Apôtre dit que Dieu nous a en quelque sorte ressuscités nous-mêmes, bien que nous ne soyons pas encore ressuscités en nous-mêmes, et que nous devions seulement l'être plus tard, selon cette parole du même Apôtre, *Rom.*, VIII, 11 : « Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, rendra également la vie à nos corps mortels. » Saint Paul dit de la même manière que Dieu nous a fait asseoir avec le Christ dans les cieux ; ce qui veut dire seulement que le Christ, notre chef, y est assis et que nous y sommes assis en lui et par lui.

(1) En effet, cette expression, *est assis à la droite du Père*, ayant la signification que nous avons vue, il est évident qu'elle ne sauroit convenir proprement qu'à notre divin Sauveur. La proposition démontrée dans ce dernier article est donc la conséquence rigoureuse et

---

quasi dicat, « ad nullum. » Sed angeli sunt superiores aliis creaturis. Ergo multò magis nulli alii convenit sedere ad dexteram Patris, quàm Christo.

(Conclusio. — Soli Christo, non angelo vel homini convenit ad dexteram Dei Patris sedere, cùm solus sit in natura Patri æqualis secundùm divinitatem, et in excellentissima bonorum Patris possessione super omnes creaturas constitutus, in quantum homo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1, 2 et 3), Christus dicitur sedere ad dexteram Patris, in quantum secundùm divinam naturam est in æqualitate Patris, secundùm autem humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum præ cæteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli alii, nec angelo nec homini convenit sedere ad dexteram Patris, nisi soli Christo.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia Christus est caput nostrum, illud quod collatum est Christo, est etiam nobis in ipso collatum. Et propter hoc, quia ipse jam ressuscitatus est, dicit Apostolus quòd Deus nos quodammodo conresuscitavit, qui tamen in nobis ipsis nondum sumus resuscitati, sed resuscitandi, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Qui suscitavit Jesum à mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra. » Et secundùm eumdem modum loquendi subdit Apostolus, quòd consedere nos fecit in cœlestibus, scilicet in hoc ipso quòd caput nostrum, quod est Christus, ibi sedet.

2° La droite de Dieu étant sa béatitude même, être assis à la droite ne signifie pas simplement posséder la béatitude, mais bien la posséder avec une sorte de puissance dominatrice, comme nous possédons une chose qui nous est propre et naturelle; et cela ne convient à aucune créature, c'est la gloire exclusive du Christ. Ce qu'on peut dire de tout saint qui est entré dans la béatitude, c'est qu'il est établi à la droite de Dieu, conformément à cette parole de l'Evangile, *Matth.*, XXV, 33 : « Il mettra les brebis à la droite. »

3° Le trône représente la puissance judiciaire, puissance que le Christ a reçue de son Père; et voilà pourquoi nous disons qu'il est assis sur le trône du Père. Les autres saints tiennent cette puissance du Christ lui-même; et c'est pour cela qu'il est dit qu'ils sont assis sur le trône du Christ, comme il le disoit lui-même, *Matth.*, XIX, 28 : « Vous serez assis sur douze sièges, pour juger les douze tribus d'Israël. »

4° Saint Jean Chrysostôme dit, *Super Matth.*, homil. LXVI : « Cette place est inaccessible à toutes les créatures, non-seulement aux hommes, mais encore aux anges. Saint Paul nous fait bien entendre que c'est là le privilége du Fils unique, quand il s'écrie : Quel est celui des anges à qui Dieu ait jamais dit, Asseyez-vous à ma droite? Si le Seigneur daigne donc faire une telle réponse, ce n'est pas pour reconnoître que certains hommes doivent être assis à la droite de son Père, c'est par condescendance pour ceux qui l'interrogeoient; car ceux-ci demandoient seulement d'être placés avant les autres dans son royaume. » On peut dire aussi que les enfants de Zébédée demandoient une certaine prééminence dans

comme le corollaire obligé de celles qui précèdent. Les anges sont les êtres les plus parfaits et partant les plus élevés de la création universelle. Quel est celui d'entre eux néanmoins, demande l'Apôtre, comme nous venons de le voir, à qui Dieu ait jamais dit : Asseyez-vous à ma droite? Aucun, ajoutent de concert tous les interprètes. « Nul parmi les archanges, dit Primasius, parmi les dominations, les vertus, les principautés, à qui Dieu le Père ait accordé une semblable gloire; car c'eût été là lui dire : Demeure avec moi et repose dans la plénitude de ma propre Majesté. »

Ad secundum dicendum, quòd quia dextera est divina beatitudo, sedere in dextera, non significat simpliciter esse in beatitudine, sed habere beatitudinem cum quadam dominativa potestate, et quasi propriam et naturalem; quod soli Christo convenit, nulli autem alii creaturæ. Potest tamen dici quòd omnis sanctus qui est in beatitudine, est ad dexteram Dei constitutus; unde et dicitur *Matth.*, XXV, quòd « statuet oves a dexteris. »

Ad tertium dicendum, quòd per thronum significatur judiciaria potestas, quam Christus habet à Patre; et secundùm hoc dicitur sedere in throno Patris. Alii autem Sancti habent eam à Christo; et secundùm hoc dicuntur in throno Christi sedere, secundùm illud *Matth.*, XIX : « Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Chysostomus dicit *super Matth.* (Hom. LXVI), « locus ille (id est, consessus dexteræ) invius est omnibus, non solum hominibus, sed etiam angelis. Sicut enim præcipuum (1) Unigeniti ponit Paulus dicens : ad quem autem angelorum dixit unquam : Sede à dextris meis? Dominus ergo, non quasi existentibus quibusdam qui sessuri sint, sed condescendens interrogantium supplicationi respondit; hoc enim unum solum quærebant, præ aliis stare apud ipsum. » Potest tamen dici quòd petebant filii Zebedæi.

(1) Ex græco ἐξαίρετον, ubi subintelligi debet *privilegium*, quod latinus Interpres reddit.

l'exercice de ce pouvoir de juger qui leur étoit promis. Aussi demandèrent-ils d'être assis à la droite et à la gauche du Christ, et non précisément du Père.

QUESTION LIX.

Du pouvoir judiciaire du Christ.

Tel est le sujet que nous avons enfin à étudier concernant le divin Sauveur.

Là-dessus six questions se présentent : 1° Faut-il attribuer au Christ le pouvoir de juger ? 2° Le possède-t-il en tant qu'il est homme ? 3° L'a-t-il acquis par ses mérites ? 4° Ce pouvoir est-il universel à l'égard de tous les hommes ? 5° Outre le jugement qu'il prononce dans le temps présent, devons-nous attendre un jugement universel qu'il prononcera également lui-même ? 6° Le pouvoir judiciaire du Christ s'étend-il même aux anges ?

Pour ce qui regarde l'exécution du jugement final, il sera plus à propos d'en parler quand nous traiterons de la fin du monde ; nous n'avons à considérer maintenant que ce qui touche à la dignité du Christ.

ARTICLE I.

Le pouvoir de juger doit-il être spécialement attribué au Christ ?

Il paroît qu'un tel pouvoir ne doit pas être spécialement attribué au Christ. 1° C'est au maître qu'il appartient de juger les individus soumis à

---

excellentiam habere præ aliis in participando judiciariam potestatem ejus. Unde non petebant quòd sederent ad dexteram vel sinistram Patris, sed ad dexteram vel sinistram Christi. »

QUÆSTIO LIX.

De judiciaria potestate Christi, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de judiciaria potestate Christi.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm judiciaria potestas sit attribuenda Christo. 2° Utrùm conveniat sibi secundùm quòd est homo. 3° Utrùm eam fuerit ex meritis adeptus. 4° Utrùm ejus potestas judiciaria, sit universalis respectu omnium hominum. 5° Utrùm præter judicium quod agit in hoc tempore, sit expectandum aliud universale judicium futurum per ipsum. 6° Utrùm ejus judiciaria potestas etiam ad angelos se extendat.

De executione autem finalis judicii convenientius agetur, cum considerabimus de his quæ pertinent ad finem mundi (1); nunc autem sufficit ea sola tangere, quæ pertinent ad Christi dignitatem.

ARTICULUS I.

Utrùm judiciaria potestas sit specialiter Christo tribuenda.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd judiciaria potestas non sit specialiter attribuenda Christo. Judicium enim aliquorum vi-

(1) Ut acturus fuerat ipse, nisi mors præveniens hoc propositum ejus abrupisset. Ex illis

sa puissance ; ce qui fait dire à saint Paul, *Rom.*, XIV, 4 : « Qui êtes-vous pour juger le serviteur d'un autre. » Or la souveraineté sur les créatures est un droit commun à la Trinité tout entière. Ce n'est donc pas au Christ qu'il faut spécialement attribuer le pouvoir de juger.

2° Il est écrit, *Daniel*, VII : « L'Ancien des jours s'est assis sur son tribunal; » puis encore : « Le jugement a commencé, et les livres ont été ouverts. » Or par l'Ancien des jours on entend le Père; car saint Hilaire dit : « Dans le Père réside l'éternité. » Donc c'est au Père plutôt qu'au Fils qu'il faut attribuer le pouvoir de juger.

3° Le droit de juger doit sans doute appartenir à celui qui a le pouvoir d'accuser. Or le pouvoir d'accuser appartient à l'Esprit saint; car le Seigneur dit de lui, *Joan.*, XVI, 8 : « Quand il sera venu, il accusera le monde concernant le péché, la justice et le jugement. » Donc le pouvoir de juger doit plutôt être attribué à l'Esprit saint qu'à Jésus-Christ.

Mais le contraire nous est ainsi révélé dans l'Ecriture, *Act.*, X, 42 : « C'est lui (le Christ) qui a été établi de Dieu juge des vivants et des morts. »

(Conclusion. — Le Christ étant la sagesse engendrée et la vérité qui procède du Père, son image parfaite et substantielle, c'est à lui qu'appartient le pouvoir de juger.)

Pour exercer un jugement trois choses sont nécessaires : d'abord, le pouvoir de forcer les sujets à subir le jugement; d'où vient qu'il est dit, *Eccli.*, VII, 6 : « Ne vous laissez pas faire juge si vous n'avez pas la force de briser les trames de l'iniquité. » Il faut, en second lieu, une rectitude pleine de zèle, de telle sorte qu'on prononce ses jugements non par haine ni par amertume, mais uniquement par amour pour la justice; ce qui se voit dans cette parole, *Prov.*, III, 12 : « Dieu corrige celui qu'il aime; il

---

detur pertinere ad dominum; unde dicitur *Roman.*, XIV : « Tu quis es qui judicas alienum servum ? » Sed esse Dominum creaturarum est commune toti Trinitati. Non ergo specialiter debet attribui Christo judiciaria potestas.

2. Præterea, *Daniel*, VII, dicitur : « Antiquus dierum sedit; » et postea subditur : « Judicium sedit, et libri aperti sunt. » Sed antiquus dierum intelligitur Pater; quia, ut Hilarius dicit, « in Patre est æternitas. » Ergo judiciaria potestas magis est attribuenda Patri, quam Christo.

3. Præterea, ejusdem videtur esse judicare, cujus est arguere. Sed arguere pertinet ad Spiritum sanctum; dicit enim Dominus, *Joan.*, XVI : « Cum autem venerit ille (scilicet Spiritus sanctus), arguet mundum de peccato et de justitia et de judicio. » Ergo judiciaria potestas magis debet attribui Spiritui sancto, quam Christo.

Sed contra est, quod dicitur *Act.*, X, *De Christo* : « Hic est qui constitutus est à Deo, judex vivorum et mortuorum. »

(Conclusio. — Cùm Christus sit sapientia genita et veritas à Patre procedens, ipsum perfectè repræsentans, illi soli convenit judiciaria potestas.)

Respondeo dicendum, quòd ad judicium faciendum tria requiruntur : primò quidem potestas subditos coercendi; unde dicitur *Eccles.*, VII : « Noli quærere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates. » Secundò, requiritur rectitudinis zelus, ut scilicet aliquis non ex odio vel livore, sed ex amore justitiæ, judicium proferat, secundùm illud *Prov.*, III : « Quem enim diligit Dominus, corripit; et

tamen quæ jam IV, *Sent.*, qu. 47 et qu. 48, ea de re dixerat, supplebitur in hujus partis additamento, quod *Supplementum* solet inscribi, qu. 88, 89, 90.

se complaît en lui comme un père dans son enfant. » Ce qui est requis, enfin, c'est la sagesse; d'où vient qu'il est dit, *Eccli.*, X, 1 : « Un juge sage jugera son peuple. » Les deux premières choses sont des conditions préalables à tout jugement; la troisième est celle qui constitue, à proprement parler, la forme même du jugement, puisque l'essence du jugement consiste dans la loi de sagesse et de vérité selon laquelle on le prononce. Or comme le Fils est la sagesse engendrée et la vérité qui procède du Père, par la raison qu'il est son image parfaite, c'est proprement au Fils de Dieu qu'il faut attribuer le pouvoir de juger. Voilà pourquoi saint Augustin dit, *De vera relig.*, cap. 31 : « C'est là cette immuable vérité qu'on peut à bon droit appeler la loi de tous les arts possibles et l'art même du suprême artisan. De même donc que nous avons le droit, avec toutes les ames raisonnables, de juger selon la vérité les choses qui nous sont inférieures, de même la vérité dont nous dépendons a le droit de nous juger. Mais nul n'a le droit de la juger elle-même, pas même le Père; car elle ne lui est pas inférieure. Ce que le Père juge, par conséquent, c'est par elle qu'il le juge. » Puis il conclut avec ces paroles de l'Evangile : « Le Père ne juge personne; il a donné tout jugement à son Fils (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Il suit de là, sans doute, que le pouvoir de juger est commun à la Trinité tout entière, et rien n'est plus vrai, mais cela n'empêche pas que ce pouvoir ne doive par appropriation être attribué au Fils, d'après ce que nous venons de dire.

2° Comme saint Augustin le dit, *De Trin.*, VI, 10, « l'éternité est at-

(1) « Il viendra juger les vivants et les morts, » dit le symbole des apôtres; et nous voyons ici la triple raison pour laquelle tout jugement, comme parle l'Evangile, a été donné au Fils de Dieu fait homme. Nous ne sachons pas que rien de plus simple et de plus profond en même temps ait été dit sur cette matière. A quels développements ne donneroit pas lieu ce triple point de vue sur la personne de notre souverain Juge! Les orateurs chrétiens ayant à traiter du jugement pourroient difficilement trouver de plus hautes inspirations, puiser à une meilleure source.

---

quasi pater in filio complacet sibi. » Tertiò requiritur sapientia, secundùm quam formatur judicium; unde dicitur *Eccles.*, X : « Judex sapiens judicabit populum suum. » Prima autem duo præexiguntur ad judicium; sed propriè tertium est secundùm quòd accipitur forma judicii; quia ipsa ratio judicii est lex sapientiæ vel veritatis, secundùm quam judicatur. Et quia Filius est sapientia genita (1), et veritas à Patre procedens, et ipsum perfectè repræsentans; ideo propriè judiciaria potestas attribuitur Filio Dei. Unde Augustinus dicit in lib. *De vera religione* : « Hæc est incommutabilis illa veritas, quæ lex omnium artium rectè dicitur et ars omnipotentis artificis. Ut autem nos et omnes animæ rationales, secundùm veritatem de inferioribus rectè judicamus, sic de nobis quando eidem cohæremus, sola ipsa veritas judicat, de ipsa verò nec Pater; non enim minor est, quàm ipse. Et ideo quæ Pater judicat, per ipsam judicat. » Et postea concludit : « Pater ergo non judicat quemquam; sed omne judicium dedit Filio. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa ratione probatur, quòd judiciaria potestas sit communis toti Trinitati, quod verum est; sed tamen per quamdam appropriationem, judiciaria potestas attribuitur Filio, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in VI. *De Trinit.* (cap. 10), Patri

(1) Per appropriationem quidem, prout *sapientia;* sed per proprietatem, prout *genita*, ut I. part. suo loco dictum est ex professo, scilicet qu. 34, art. 1, ad 2.

tribuée au Père par la raison qu'il est le principe et que l'idée de principe implique celle d'éternité. » Là encore saint Augustin dit que le Fils est l'art du Père. D'où il suit que le pouvoir de juger est attribué au Père considéré comme principe du Fils ; mais le jugement même est attribué au Fils en tant qu'il est l'art et la sagesse du Père. De même donc que le Père fait toutes choses par le Fils, puisque celui-ci est son art ; de même il juge tous les êtres par le Fils, puisque celui-ci est sa sagesse et sa vérité. C'est ce que nous donne à entendre le prophète Daniel quand il dit : « L'Ancien des jours s'est assis ; » et puis, quand il ajoute : « Le Fils de l'homme s'avance jusqu'à l'ancien des jours, qui lui donne la puissance, l'honneur et la royauté. » Par où nous voyons que le pouvoir radical de juger est dans le Père et que le Fils l'a reçu de lui.

3° Voici comment s'exprime saint Augustin, *Super Joan.*, LXIV : « Quand le Christ a dit que l'Esprit saint accuseroit le monde touchant le péché, c'est comme s'il disoit : il répandra la charité dans vos cœurs ; et de la sorte, mettant de côté toute crainte, vous aurez la liberté d'accuser le monde. » Si le jugement est donc attribué à l'Esprit saint, ce n'est pas quant à l'essence du jugement même, mais quant au désir qu'il inspirera aux hommes de juger selon la justice.

ARTICLE II.

La puissance judiciaire convient-elle au Christ en tant qu'il est homme?

Il paroît que la puissance judiciaire ne convient pas au Christ en tant qu'il est homme. 1° Saint Augustin dit dans son traité *De la vraie religion*, à l'endroit cité plus haut : « Le jugement est attribué au Fils en tant qu'il est la loi même de la vérité première. » Or ceci convient au

---

attribuitur æternitas propter commendationem principii, quòd importatur in ratione æternitatis. Ibidem etiam Augustinus dicit quòd Filius est ars Patris. Sic igitur auctoritas judicandi attribuitur Patri, in quantùm est principium Filii. Sed ipsa ratio judicii attribuitur Filio, qui est ars et sapientia Patris : ut scilicet, sicut Pater facit omnia per Filium, in quantùm est ars ejus; ita etiam judicat omnia per Filium, in quantùm est sapientia et veritas ejus. Et hoc significatur in *Daniele*, ubi primo dicitur, quòd « Antiquus dierum sedit; » et postea subditur, quòd « Filius hominis pervenit usque ad Antiquum dierum, et dedit ei potestatem et honorem et regnum. » Per quod datur intelligi, quòd auctoritas judicandi est apud Patrem, à quo Filius accepit potestatem judicandi.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *super Joan.* (Tract. XCV), « ita dixit Christus, quòd Spiritus sanctus arguet mundum de peccato, tanquam diceret : Ille diffundet in cordibus vestris charitatem ; sic enim timore depulso, arguendi habebitis libertatem. » Sic ergo Spiritui sancto attribuitur judicium, non quantùm ad judicii rationem, sed quantum ad affectum judicandi, quem homines habent.

ARTICULUS II.

Utrùm judiciaria potestas convenial Christo secundùm quòd est homo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd judiciaria potestas non conveniat Christo, secundùm quòd est homo. Dicit enim Augustinus in lib. *De vera religione* (ubi suprà), quòd « judicium attribuitur Filio, in quantùm est ipsa lex primæ veritatis. » Sed hoc pertinet ad

Christ en tant qu'il est Dieu. Donc c'est au même titre, et non en tant qu'homme, qu'il a le pouvoir de juger.

2° Au pouvoir de juger se rattache celui de récompenser les bons, comme de punir les méchants. Or la récompense des bonnes œuvres c'est la béatitude éternelle, laquelle ne peut être donnée que par Dieu; car saint Augustin dit, *Super Joan.*, tract. XXIII : « C'est en entrant en participation avec Dieu, et non avec une ame sainte, que l'ame devient bienheureuse. » Il paroît donc que c'est en tant que Dieu, et non en tant qu'homme, que le Christ possède la puissance judiciaire.

3° La puissance judiciaire du Christ s'étend aux secrets des cœurs, selon cette parole, I. *Corinth.*, IV, 5 : « Ne jugez pas avant le temps, jusqu'à ce que le Seigneur vienne, lui qui traduira au grand jour les choses cachées dans les ténèbres, et qui manifestera les secrètes pensées des cœurs. » Or c'est là une chose qui n'appartient qu'à la vertu divine, d'après ce que dit le Prophète, *Jerem.*, XVII, 9 : « Le cœur de l'homme est mauvais et insondable, qui le connoîtra? Moi, le Seigneur, qui scrute les cœurs et sonde les reins, et qui rends à chacun selon la voie où il a marché. » Donc le pouvoir judiciaire convient au Christ en tant qu'il est Dieu, et non en tant qu'il est homme.

Mais l'Evangile dit ainsi le contraire, *Joan.*, V, 27 : « Dieu lui a donné le pouvoir de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme. »

(Conclusion. — Le Christ étant le chef de toute l'Eglise en tant qu'il est homme, c'est à ce titre aussi qu'il a le pouvoir de juger.)

Saint Jean Chrysostôme, *Super Joan.*, homil. XXXVIII, paroît être d'avis que la puissance judiciaire ne convient pas au Christ en tant qu'il est homme, et ne lui appartient qu'en sa qualité de Dieu. Voici comment il interprète le texte de saint Jean que nous venons de citer : « Ne soyez

---

Christum secundùm quòd est Deus. Ergo judiciaria potestas non convenit Christo secundùm quòd est homo, sed secundùm quòd est Deus.

2. Præterea, ad judiciariam potestatem pertinet præmiare bene agentes, sicut et punire malos. Sed præmium bonorum operum est beatitudo æterna, quæ non datur nisi à Deo; dicit enim Augustinus *super Joann.* (Tract. XXIII), quòd « participatione Dei fit anima beata, non autem participatione animæ sanctæ.» Ergo videtur quòd judiciaria potestas non conveniat Christo secundùm quòd est homo, sed secundùm quòd est Deus.

3. Præterea, ad judiciariam Christi potestatem pertinet judicare occulta cordium, secundùm illud I. *ad Cor.*, IV : « Nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium. » Sed hoc pertinet ad solam virtutem divinam, secundùm illud *Jerem.*, XVII : « Pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? ego Dominus, scrutans corda et probans renes; et qui do unicuique juxta viam suam. » Ergo judiciaria potestas non convenit Christo, secundùm quòd est homo, sed secundùm quòd est Deus.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, V : « Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est. »

(Conclusio. — Cùm Christus secundùm quòd homo, caput sit totius Ecclesiæ, ei secundùm quòd homo convenit habere judiciariam potestatem.)

Respondeo dicendum, quòd Chrysostomus *super Joan.*, sentire videtur quòd judiciaria potestas non conveniat Christo, secundùm quòd est homo, sed solùm secundùm quòd est Deus. Unde auctoritatem Joannis inductam sic exponit : « Potestatem dedit ei judicium facere; et

pas étonnés de cette parole ; ce n'est pas en sa qualité d'homme qu'il doit exercer le pouvoir de juger ; il est juge, parce qu'il est d'une manière ineffable le Fils de Dieu. Mais comme le pouvoir dont il étoit question dépassoit la dignité de la nature humaine, l'Evangile résout cette difficulté en disant : Que cela ne vous surprenne pas, par la raison qu'il est le Fils de l'homme ; car il est en même temps le Fils de Dieu. Ce qu'il prouva par les effets de sa résurrection. Aussi ajoute-t-il : l'heure viendra où tous ceux qui sont dans le tombeau, entendront la voix du Fils de Dieu. » Sachons néanmoins que Dieu, tout en conservant le pouvoir primordial de juger, confère aux hommes la puissance judiciaire sur ceux qui sont soumis à leur juridiction. Voilà pourquoi il est dit, *Deut.*, I, 16 : « Jugez selon la justice ; car c'est là le jugement de Dieu, » par l'autorité de qui vous prononcez vos jugements. Or nous avons établi, quest. VIII, que le Christ, même dans sa nature humaine, est le chef de l'Eglise, et que Dieu a mis tous les êtres à ses pieds. Il suit de là que la puissance judiciaire lui appartient, en tant même qu'il est homme. Aussi saint Augustin, *Super Joan.*, tract. XIX, veut-il que cette parole de l'Evangile : « Dieu lui a donné le pouvoir de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme, » soit ainsi entendue : Ce n'est pas précisément à raison de sa nature humaine qu'un tel pouvoir lui est donné ; car alors tous les hommes le posséderoient comme lui, et c'est là l'objection de saint Jean Chrysostôme ; ce pouvoir résulte de la grace que le Christ possède comme chef universel de la nature humaine (1). Et de la sorte la puissance judiciaire lui appartient pour un triple motif : 1° A cause de son union et de son affinité avec les hommes ; car de même que Dieu exerce son action par les causes

(1) Les expressions mêmes du grand docteur méritent d'être rapportées : « Qui a donné un tel pouvoir. Le Père. A qui l'a-t-il donné ? A son Fils. Celui à qui il a donné d'avoir la vie en lui-même, il lui a également donné le pouvoir de juger, et cela parce qu'il est le Fils de l'homme. En effet, le Christ est en même temps Fils de Dieu et Fils de l'homme. Au com-

---

postea subditur : quia Filius hominis est. Nolite mirari hoc ; non enim propterea suscepit judicium, quoniam homo est ; sed quia ineffabilis Dei Filius est, propterea judex est. Quia verò ea quæ dicebantur, erant majora quàm secundùm hominem, ideo hanc opinionem solvens dixit : ne miremini, quia Filius hominis est ; etenim ipse est etiam Filius Dei. Quod quidem probat per resurrectionis effectum. Unde subdit : Quia venit hora, in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei. » Sciendum tamen, quòd quamvis apud Deum remaneat primæva auctoritas judicandi, hominibus tamen committitur à Deo judiciaria potestas respectu eorum qui eorum jurisdictioni subjiciuntur. Unde dicitur *Deuteron.*, I : « Quod justum est judicate ; » et postea subditur : « Quia Dei est judicium, » cujus scilicet auctoritate vos judicatis. Dictum est autem suprà (qu. 8), quòd Christus etiam in natura humana est caput totius Ecclesiæ, et quòd sub pedibus ejus Deus omnia subjecit. Unde ad eum pertinet, etiam secundùm naturam humanam, habere judiciariam potestatem. Propter quod Augustinus (Tract. XIX, *in Joan.*), auctoritatem prædictam Evangelii sic dicit esse intelligendam : « Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est ; » non quidem propter conditionem naturæ, quia sic omnes homines hujusmodi potestatem haberent (ut Chrysostomus objicit) ; sed hoc pertinet ad gratiam capitis, quàm Christus in humana natura accepit. Competit autem Christo hoc modo secundùm humanam naturam judiciaria potestas propter tria : primò quidem, propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines ; si-

moyennes ou secondes, lesquelles sont plus rapprochées des effets, de même il exerce son jugement par le Christ homme, afin que ce jugement soit plus aisément accepté des hommes; ce qui fait dire à l'Apôtre, *Hebr.*, IV, 15 : « Nous n'avons pas un pontife qui ne puisse compatir à nos infirmités; il a été tenté de toutes les manières, moins le péché, pour nous donner l'exemple. Allons donc avec confiance au trône de sa grace. » 2° Au jugement dernier, comme dit saint Augustin, *Super Joan.*, tract. XIX et XXIII, aura lieu la résurrection des corps; et cette résurrection, Dieu l'opérera par le Christ en tant qu'il est Fils de l'homme, tout comme il ressuscite les ames par le Christ en tant qu'il est Fils de Dieu. 3° Saint Augustin dit encore *De Verb. Dom.*, serm. ult. : « Il étoit juste que ceux qui devoient être jugés vissent leur juge. Or c'étoient les bons et les méchants qui devoient être jugés. Il falloit donc que dans le jugement ce fût la forme de serviteur qui se manifestât aux uns et aux autres, et que la forme de Dieu fût uniquement réservée pour les bons. »

Je réponds aux arguments: 1° Le jugement appartient à la vérité, comme à la règle même d'après laquelle le jugement doit être prononcé; mais il appartient aussi à l'homme qui est pénétré de la vérité, dans ce sens, qu'il s'identifie en quelque sorte avec elle, devenant ainsi comme une loi personnifiée et une justice vivante. Voilà pourquoi, à ce sujet, saint Augustin rappelle la parole de l'Apôtre : « L'homme spirituel juge tout. » Or l'ame du Christ fut unie à la vérité, remplie de la vérité, incomparablement plus que toutes les créatures, selon cette parole, *Joan.*, I, 14 : « Nous l'avons vu plein de grace et de vérité. » Il appartient donc éminemment à l'ame du Christ de tout juger.

2° Il n'appartient qu'à Dieu, sans doute, de rendre les ames bien heu-

mencement étoit le Verbe, et le Verbe étoit en Dieu, et le Verbe étoit Dieu. Voilà comment il lui a donné d'avoir la vie en lui-même. Mais comme le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous, il a été fait homme dans le sein de la Vierge Marie. En tant donc que

---

cut enim Deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus, operatur, ita judicat per hominem Christum homines, ut sit suavius judicium hominibus; unde Apostolus dicit *Hebr.*, IV : « Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ ejus. » Secundò, quia in finali judicio, ut Augustinus dicit *super Joann.* (Tract. XIX et XXIII), erit resurrectio corporum mortuorum, quæ suscitabit Deus per Filium hominis, sicut per eumdem Christum suscitat animas, in quantùm est Filius Dei. Tertiò, quia ut Augustinus dicit in lib. *De Verbis Domini* (Serm. LXIV, sive ult.), « rectum erat ut judicandi viderent judicem. Judicandi autem erant boni et mali. Restabat ergo ut in judicio, forma servi et bonis et malis ostenderetur; forma Dei solis bonis servaretur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd judicium pertinet ad veritatem, sicut ad regulam judicii; sed ad hominem, qui est veritate imbutus, pertinet secundùm quòd est unum quodammodo cum ipsa veritate, quasi quædam lex, et quædam justitia animata. Unde et ibidem Augustinus introducit quod dicitur I. *Corinth.*, II : « Spiritualis judicat omnia. » Anima autem Christi præ cæteris creaturis magis fuit unita veritati, et magis ea repleta, secundùm illud *Joan.*, I : « Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis. » Et secundùm hoc ad animam Christi maximè pertinet omnia judicare.

Ad secundum dicendum, quòd solius Dei

reuses en les élevant à la participation de sa nature; mais cela n'empêche pas qu'il ne convienne au Christ, comme étant la cause et l'auteur de leur salut, de les amener à la béatitude, selon ce qui est dit, *Hebr.*, II, 10 : « Dieu voulant conduire à la gloire un grand nombre d'enfans, devoit consommer par les souffrances l'auteur de leur salut. »

3° Connoître les secrets des cœurs et en juger, c'est une chose qui, de sa nature, il est vrai, appartient à Dieu seul; mais par l'union intime de l'ame du Christ avec la divinité, ce pouvoir et ce droit sont communiqués à cette ame, comme nous l'avons déjà dit, en traitant de la science du Christ, quest. V, art. 2. Et de là ce qui est dit, *Rom.*, II, 16 : « Au jour où Dieu jugera les secrets des hommes par Jésus-Christ. »

ARTICLE III.

Le Christ a-t-il acquis par ses mérites le pouvoir de juger?

Il paroît que le Christ n'a pas acquis par ses mérites le pouvoir de juger. 1° Ce pouvoir est un apanage de la royauté, d'après cette parole, *Prov.*, XX, 8 : « Le roi qui est assis sur le trône pour juger, met tout mal en fuite par son seul regard. » Or c'est sans mérites que le Christ a obtenu la dignité royale; car elle lui appartient en sa qualité de Fils unique de Dieu, selon ce qui est dit, *Luc.*, I, 32 : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père, et il régnera dans la maison de Jacob pour toujours. » Donc le Christ n'a pas obtenu par ses mérites le pouvoir de juger.

Fils de l'homme, qu'a-t-il reçu? Le pouvoir de prononcer le jugement? Quel jugement? Celui qui doit avoir lieu à la fin des siècles, alors que les morts ressusciteront.... »

---

est, sui participatione animas beatas facere; sed adducere homines ad beatitudinem convenit Christo, in quantùm est caput et auctor salutis eorum, secundùm illud *Hebr.*, II : « Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari (1). »

Ad tertium dicendum, quòd cognoscere occulta cordium, et dijudicare, per se quidem pertinet ad solum Deum; sed ex refluentia divinitatis ad animam Christi convenit etiam ei cognoscere et judicare occulta cordium, ut suprà dictum est, cum de scientia Christi ageretur. Et ideo dicitur *Rom.*, II : « In die cum judicabit Deus occulta hominum per Jesum Christum. »

ARTICULUS III.

Utrùm Christus ex meritis, adeptus fuerit judiciariam potestatem.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd Christus non ex meritis fuerit adeptus judiciariam potestatem. Judiciaria enim potestas consequitur regiam dignitatem, secundùm illud *Proverb.*, XX : « Rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo. » Sed regiam dignitatem Christus obtinuit absque meritis; competit ei ex hoc ipso quòd est unigenitus Dei; dicitur enim *Luc.*, I : « Dabit ei Dominus Deus sedem David patris ejus, et regnabit in domo Jacob in æternum. » Ergo Christus judiciariam potestatem non obtinuit ex meritis.

(1) Ex veteri editione bibliorum; sed juxta græcum τελέωσαι, legendum *consummare*, ut in bibliis emendatis; quasi sit sensus, quòd *qui multos filios in gloriam adduxerat Pater, Christum qui est auctor salutis, per passionem consummaret.*

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 48, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 95; et *Opusc.*, III, cap. 249.

2° La puissance judiciaire appartient au Christ, comme on vient de le dire, en tant qu'il est notre chef. Or sa grace comme chef ne provient pas de ses mérites; elle est attachée à l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine, selon ce texte si fréquemment cité : « Nous avons vu sa gloire, comme étant celle du Fils unique du Père : il étoit plein de grace et de vérité ; c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu ; » ce qui appartient évidemment à sa qualité de chef. Il paroît donc que le Christ n'a pas acquis par ses mérites la puissance judiciaire.

3° L'Apôtre dit, comme on vient de le voir : « L'homme spirituel juge tout. » Or c'est par la grace que l'homme devient spirituel, et la grace ne provient pas des mérites; « autrement elle ne seroit plus la grace, » *Rom.*, XI, 6. Il paroît donc que ce n'est pas le mérite, mais la grace seule qui est la source de la puissance judiciaire, soit pour le Christ, soit pour les autres.

Mais le contraire résulte de cette parole, *Job*, XXXVI, 17 : « Votre cause a été jugée comme celle de l'impie, vous recevrez donc le droit de justice et de jugement. » Saint Augustin dit aussi, *De verb. Dom.*, serm. ult. : « Celui qui a comparu devant le juge siégera lui-même comme juge. Celui qui a été faussement accusé, condamnera de vrais coupables. »

(Conclusion. — Quoique la puissance judiciaire soit due au Christ à raison de sa personnalité divine, de sa dignité de chef et de la plénitude de grace qui est en lui, il l'a néanmoins méritée; car celui qui avoit combattu et vaincu pour la justice, devoit lui-même juger selon la justice de Dieu.)

Rien n'empêche qu'une chose ne soit due à quelqu'un pour plusieurs motifs; ainsi la gloire corporelle de la résurrection étoit due au Christ, non-seulement à raison de sa divinité, et à cause de la gloire de son ame,

---

2. Præterea, sicut dictum est, judiciaria potestas competit Christo in quantum est caput nostrum. Sed gratia capitis non competit Christo ex meritis; sed consequitur personalem unionem divinæ et humanæ naturæ, secundùm illud : « Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti à Patre; plenum gratiæ et veritatis; et de plenitudine ejus nos omnes accepimus; » quod pertinet ad rationem capitis. Ergo videtur quòd Christus non habuerit ex meritis judiciariam potestatem.

3. Præterea, Apostolus dicit I. *ad Cor.*, II : « Spiritualis judicat omnia. » Sed homo efficitur spiritualis per gratiam, quæ non est ex meritis; « alioquin jam non esset gratia, » ut dicitur *Rom.*, XI. Ergo videtur quòd judiciaria potestas non conveniat nec Christo nec aliis, ex meritis, sed ex sola gratia.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XXXVI : « Causa tua quasi impii judicata est, causam judiciumque recipies. » Et Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. LXIV, sive ult.) : « Sedebit judex, qui stetit sub judice. Damnabit veros reos, qui falsò factus est reus. »

(Conclusio. — Quamquam judiciaria potestas debeatur Christo propter divinam personam, et capitis dignitatem, et gratiæ plenitudinem, eam tamen promeruit, ut secundùm Dei justitiam judex esset qui pro justitia pugnavit et vicit. »

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet unum et idem deberi alicui ex causis diversis; sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo, non solum propter congruentiam divinitatis et propter gloriam animæ, sed etiam

mais encore par le mérite de ses abaissements dans sa passion. Pareillement donc, la puissance judiciaire appartient au Christ homme, soit à cause de sa personnalité divine, soit à cause de sa dignité de chef, soit en vertu de la plénitude de sa grace habituelle; et néanmoins, il l'a obtenue encore par son mérite : celui-là devoit juger selon la justice de Dieu, qui avoit combattu et vaincu pour cette même justice, et qui, de plus, avoit été injustement jugé. Il le dit lui-même, *Apoc.*, III, 21 : « J'ai vaincu et je me suis assis sur le trône de mon Père (1). » Le trône représente ici la puissance judiciaire, selon cette parole, *Psal.* IX, 10 : « Vous vous êtes assis sur le trône, vous qui jugez la justice. »

Je réponds aux arguments : 1° Cette raison prouve seulement que la puissance judiciaire étoit due au Christ, à raison de la personne même du Verbe divin.

2° Celle-ci regarde la dignité du Christ comme chef de l'humanité.

3° En voici une, enfin, qui a trait à la grace habituelle par laquelle est perfectionnée l'ame du Christ. Mais, nous l'avons dit, de ce que la puissance judiciaire lui étoit due sous ce triple rapport, il ne s'ensuit pas qu'elle ne lui fût en outre due pour ses mérites.

ARTICLE IV.

La puissance judiciaire du Christ s'étend-elle à toutes les choses humaines?

Il paroît que la puissance judiciaire du Christ ne s'étend pas à toutes les choses humaines. 1° Nous lisons, *Luc.*, XII, qu'un homme du sein de la foule, ayant dit au Sauveur : « Ordonnez à mon frère de partager l'hé-

(1) Il est des choses que le Christ n'a pas pu mériter pour lui-même, avons-nous vu dans le

---

ex merito humilitatis passionis (1). Et similiter dicendum est, quòd judiciaria potestas homini Christo competit, et propter divinam personam, et propter capitis dignitatem, et propter plenitudinem gratiæ habitualis; et tamen etiam ex merito eam obtinuit, ut scilicet secundùm Dei justitiam judex esset, qui pro Dei justitia pugnavit et vicit, et injustè judicatus est. Unde ipse dicit *Apocal.*, III : « Ego vici, et sedi in throno Patris mei. » In throno autem intelligitur judiciaria potestas, secundùm illud *Psalm.* IX : « Sedisti super thronum, qui judicas justitiam. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de judiciaria potestate, secundùm quòd debetur Christo ex ipsa unione ad Verbum Dei.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte gratiæ capitis.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte gratiæ habitualis, quæ est perfectiva animæ Christi. Per hoc tamen quòd his modis debetur Christo judiciaria potestas, non excluditur quin debeatur ei ex merito.

ARTICULUS IV.

Utrùm Christo conveniat judiciaria potestas quantum ad omnes res humanas.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd ad Christum non pertineat judiciaria potestas quantum ad omnes res humanas. Ut enim legitur *Luc.*, XII, cum quidam de turba Christo diceret : « Dic fratri meo ut dividat mecum

(1) Juxta illud quod suprà dictum est, quæst. 53, art. 4, argum. 2 ex Augustini verbis, Tract. CIV. in *Joan.*

(2) De his etiam *Quodlib.*, X, art. 2.

ritage avec moi,» Jésus lui répondit : « O homme, qui m'a établi juge ou arbitre entre vous ? » Il n'a donc pas le droit de juger de toutes les choses humaines.

2° Nul n'a le droit de juger que de ce qui lui est soumis. Or nous ne voyons pas que tout soit encore soumis au Christ, d'après ce qui est dit, *Hebr.*, II. Donc il paroît que le Christ n'a pas le droit de juger de toutes les choses humaines.

3° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei.*, XX, 2 : « Si les bons en ce monde sont tantôt dans l'affliction et tantôt dans la prospérité, et de même les méchants, cela appartient au jugement de Dieu. » Or il en étoit ainsi, même avant l'Incarnation. Donc tous les jugements divins sur les choses humaines ne rentrent pas dans la puissance judiciaire du Christ.

Mais le contraire est dit, *Joan.*, V, 22 : « Le Père a donné tout jugement à son Fils. »

(Conclusion. — Le Christ étant le Verbe par qui le Père a tout fait, et son ame étant pleine de la divinité, il est évident que de la puissance judiciaire du Christ, tant selon sa nature humaine que selon sa nature divine, ressortent toutes les choses humaines, et même toutes les choses sans exception.)

Si nous considérons la nature divine du Christ, évidemment, tout jugement appartenant au Père, appartient aussi au Fils ; car, comme le Père a tout fait par son Verbe, il juge également tout par son Verbe. Et si nous considérons le Christ dans sa nature humaine, il n'est pas moins manifeste que toutes les choses humaines sont soumises à son jugement : 1° En vertu de l'union hypostatique de l'ame du Christ avec le Verbe di-

traité de l'Incarnation, parce qu'il étoit mieux pour lui de les posséder essentiellement et dès le principe ; mais il en est d'autres qu'il a pu mériter et qu'il lui étoit plus glorieux d'acquérir de la sorte. Il faut donc ranger dans cette dernière catégorie, mais sans l'exclure de la première, ce qui n'implique aucune contradiction d'après ce qu'on vient de voir, la puissance que le Christ a reçue de juger les vivants et les morts, les hommes et les anges. C'est par les

---

hæreditatem ; » ille respondit : « Homo, quis me constituit judicem aut divisorem super vos. » Non ergo habet judicium super omnes res humanas.

2. Præterea, nullus habet judicium, nisi super ea quæ sunt sibi subjecta. Sed Christo nondum videmus omnia esse subjecta, ut dicitur *Hebr.*, II. Ergo videtur quòd Christus non habeat super omnes res humanas judicium.

3. Præterea, Augustinus dicit XX. *De Civit. Dei* (cap. 2), quòd « ad judicium divinum pertinet hoc, quòd interdum boni affliguntur in hoc mundo et interdum prosperantur, et similiter mali. » Sed hoc fuit etiam ante Christi incarnationem. Ergo non omnia judicia Dei circa res humanas pertinent ad judiciariam potestatem Christi.

Sed contra est, quod dicitur *Joann.*, V : « Pater omne judicium dedit Filio. »

(Conclusio. — Cùm Christus Dei Verbum sit, quo Pater omnia facit, et anima ipsius sit divinitate plena, perspicuum est ad judiciariam Christi potestatem, tam secundùm humanam naturam, quam secundùm divinam, omnes res humanas et alias quascumque pertinere.)

Respondeo dicendum, quòd si de Christo loquamur secundùm divinam naturam, manifestum est quòd omne judicium Patris pertinet ad Filium ; sicut enim Pater facit omnia Verbo suo, ita et omnia judicat Verbo suo. Si vero loquamur de Christo secundùm naturam humanam, sic etiam manifestum est quòd omnes res humanæ subduntur ejus judicio. Et hoc manifestum est : primò quidem, si considere-

vin ; car, « si l'homme spirituel juge tout, » par la raison que son ame est unie au Verbe de Dieu, combien plus l'ame du Christ, remplie de la vérité du même Verbe, n'a-t-elle pas le droit de juger de tout ? 2° Cela se prouve encore par le mérite de sa mort; car l'Apôtre dit, *Rom.*, XIV, 9 : « Le Christ est mort et ressuscité, afin d'avoir la souveraine puissance sur les vivants et sur les morts. » D'où il résulte aussi qu'il a sur tous la puissance judiciaire; aussi l'Apôtre ajoute-t-il : « Nous comparoîtrons tous devant le tribunal du Christ. » Il est également dit par le Prophète, *Dan.*, VII, 14 : « L'Ancien des jours lui a donné la puissance, l'honneur, la royauté; et tous les peuples, toutes les tribus, toutes les langues lui obéiront. » 3° Cela résulte enfin du rapport qui doit exister entre les choses humaines et notre salut. On ne sauroit confier à quelqu'un le principal sans lui confier aussi l'accessoire. Or toutes les choses humaines ont pour fin la béatitude, laquelle consiste dans le salut éternel; et les hommes y sont admis ou en sont repoussés par le jugement du Christ, comme on le voit, *Matth.*, XXV. Il est donc manifeste que la puissance judiciaire du Christ s'étend à toutes les choses humaines (1).

Je réponds aux arguments : 1° La puissance judiciaire, avons-nous dit, est un apanage de la royauté. Or, le Christ, bien que Dieu l'ait constitué roi, n'a pas voulu sur la terre gouverner un royaume temporel; il le dit lui-même, *Joan.*, XVIII, 36 : « Mon royaume n'est pas de ce

abaissements de sa passion, a-t-il été dit également, qu'il a mérité cette gloire. Voilà sans doute pourquoi le Sauveur, au moment d'être condamné à la mort la plus ignominieuse et quand avoit commencé le cours de ses humiliations et de ses douleurs, annonce à ses juges iniques la puissance et la majesté dont ils le verront un jour investi.

(1) Rien ne doit échapper à l'examen, rien ne sera soustrait à la sentence du souverain Juge. Tout bien doit être récompensé, tout mal doit être puni, sans exception et sans réserve. « Ce sera alors le temps de toutes choses, » comme s'expriment les Livres saints. Le Seigneur lui-même dit que « nous rendrons compte même d'une parole inutile au jour du jugement, » *Matth.*, XV. Rien ne pourroit nous donner une idée aussi terrible de l'exactitude et de la sévérité des jugements que devra prononcer sur les hommes celui-là même qui les a sauvés. Le grand Apôtre dit, *Rom.*, II, 16 : « Dieu jugera par Jésus-Christ les secrets les plus cachés des hommes. » Ce qui confirme à la fois la proposition actuelle et les précédentes.

---

mus habitudinem animæ Christi ad Verbum Dei; si enim « spiritualis judicat omnia, » ut dicitur I. *ad Cor.*, II, in quantum mens ejus Verbo Dei inhæret, multò magis anima Christi, quæ est plena veritate Verbi Dei, super omnia judicium habet. Secundò, apparet idem ex merito mortis ejus; quia, ut dicitur *Rom.*, XIV, « in hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur. » Et ideo super omnes habet judicium; propter quod et Apostolus ibi subdit, quòd « omnes stabimus ante tribunal Christi. » Et *Daniel.*, VII, dicitur, quòd « dedit ei potestatem et honorem et regnum; et omnes populi, tribus et linguæ servient ei. » Tertiò, apparet idem ex comparatione rerum humanarum ad finem humanæ salutis. Cuicumque enim committitur principale, committitur et accessorium. Omnes autem res humanæ ordinantur in finem beatitudinis, quæ est salus æterna; ad quam homines admittuntur, vel etiam repelluntur, judicio Christi, ut patet *Matth.*, XXV. Et ideo manifestum est, quòd ad judiciariam potestatem Christi pertinent omnes res humanæ.

Ad primum ergo dicendum, sicut dictum est, judiciaria potestas consequitur regiam dignitatem. Christus autem, quamvis esset rex constitutus à Deo, non tamen in terris vivens, terrenum regnum temporaliter administrare voluit; unde ipse dicit *Joan.*, XVIII : « Re-

monde. » De même, n'a-t-il pas voulu exercer le pouvoir judiciaire sur les biens temporels, lui qui étoit venu élever les hommes aux choses éternelles. Concernant le texte objecté, saint Ambroise dit : « Celui qui est descendu en vue de nous procurer les choses divines, décline avec raison les choses terrestres; il ne veut être ni le juge de leurs procès, ni l'arbitre de leurs biens, celui qui est établi juge des vivants et des morts, souverain arbitre de nos mérites. »

2° Toutes choses sont soumises au Christ, à raison du pouvoir qu'il a reçu de son Père, comme il l'a lui-même dit, *Matth.*, ult., 18 : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. » Il est vrai que tout ne lui est pas encore soumis, quant à l'exercice même de sa puissance; mais cela aura lieu plus tard, quand il accomplira sa volonté sur tous les êtres, en récompensant les uns, en châtiant les autres.

3° C'étoit encore le Christ, en tant qu'il est le Verbe divin, qui exerçoit ces sortes de jugement avant l'Incarnation; et, après l'Incarnation, la puissance du Verbe a été communiquée à l'ame qu'il s'est personnellement unie.

ARTICLE V.

Après le jugement qui est prononcé dans le temps présent, en reste-t-il un autre?

Il paroît qu'après le jugement particulier prononcé dans le temps présent, il n'y aura pas un jugement général. 1° Après que les récompenses et les peines ont été définitivement accordées, un jugement devient inutile. Or dès le temps présent a lieu la distribution définitive des récompenses et des peines; car le Seigneur dit au bon larron sur la croix, *Luc.*, XXIII, 43 : « Aujourd'hui même tu seras avec moi dans le para-

---

gnum meum non est de hoc mundo. » Similiter etiam judiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre. Unde Ambrosius ibidem dicit : « Bene terrena declinat, qui propter divina descenderat; nec judex dignatur esse litium, et arbiter facultatum, vivorum habens mortuorumque judicium, arbitriumque meritorum. »

Ad secundum dicendum, quòd Christo sunt omnia subjecta, quantùm ad potestatem quam à Patre super omnia accepit, secundùm illud *Matth.*, ult. : « Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. » Nondum tamen sunt omnia ei subjecta quantùm ad executionem suæ potestatis. Quod quidem erit in futuro, quando de omnibus voluntatem suam adimplebit, quosdam quidem salvando, quosdam autem puniendo.

Ad tertium dicendum, quòd ante Incarnationem hujusmodi judicia exercebantur per Christum, in quantùm est Verbum Dei; cujus potestatis facta est particeps per Incarnationem anima ei personaliter unita.

ARTICULUS V.

Utrùm post judicium quod agitur in præsenti tempore, restet aliud judicium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd post judicium, quod in præsenti tempore agitur, non restet aliud judicium generale. Post ultimam enim retributionem præmiorum et pœnarum, frustra adhibetur judicium. Sed in hoc præsenti tempore fit retributio præmiorum et pœnarum; dixit enim Dominus latroni in cruce *Luc.*, XXIII : « Hodie mecum eris in paradiso; » et *Luc.*, XVI, dicitur, quòd « mor-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 47, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 95; et *Opusc.*, III, cap. 249; et *Opusc.*, X, cap. 27; et *Isai.*, XXX, lect. 3, in princip.

dis; et plus haut, XVI, 22 : « Le riche mourut et fut enseveli dans l'enfer. » Un jugement final seroit donc superflu.

2° Il est dit, *Nahum*, I, 9, d'après la version des Septante : « Dieu ne jugera pas deux fois la même chose. » Or le jugement de Dieu s'exerce déjà dès le temps présent, et sous le rapport temporel, et sous le rapport spirituel. C'est donc en vain qu'on attendroit un autre jugement final.

3° La récompense et le châtiment répondent au mérite et au démérite. Or le mérite et le démérite n'appartiennent pas au corps, si ce n'est en tant qu'il est l'instrument de l'ame; et dès lors, la récompense et le châtiment ne lui sont également dus que par rapport à l'ame. Il ne faut donc pas qu'à la fin des temps il y ait un autre jugement pour récompenser ou pour punir l'homme dans son corps, après le jugement qui est maintenant prononcé sur les ames.

Mais le Seigneur dit ainsi le contraire, *Joan.*, XII, 48 : « La parole que j'ai prononcée le jugera elle-même au dernier jour. » Il y aura donc au dernier jour un jugement autre que celui qui suit notre mort.

(Conclusion. — Comme on ne sauroit prononcer un jugement absolu sur une chose muable et changeante, avant qu'elle soit entièrement consommée, outre le jugement qui a lieu à la mort de chaque homme, il faut qu'il y ait un jugement général au dernier jour.)

On ne sauroit prononcer un jugement absolu sur une chose muable et changeante, avant qu'elle soit entièrement consommée; ainsi, on ne peut pas décider parfaitement ce que sera une action, avant qu'elle soit consommée en elle-même et dans ses effets; car beaucoup d'actions paroissent utiles, qui en définitive sont même nuisibles. Ce raisonnement s'applique parfaitement à l'homme, avant que sa vie soit terminée, par la raison qu'il peut changer de bien des manières, du bien au mal, ou réciproquement, du bien au mieux, ou du mal au pire. Voilà pourquoi

---

tuus est dives et sepultus est in inferno. » Ergo frustra expectatur finale judicium.

2. Præterea, *Nahum*, I, dicitur secundùm aliam litteram : « Non judicabit Deus bis in idipsum. » Sed in hoc tempore Dei judicium exercetur, et quantùm ad temporalia, et quantùm ad spiritualia. Ergo videtur quòd non sit expectandum aliud finale judicium.

3. Præterea, præmium et pœna respondent merito et demerito. Sed meritum et demeritum non pertinent ad corpus, nisi in quantùm est animæ instrumentum. Ergo nec præmium seu pœna debetur corpori nisi propter animam. Non ergo requiritur aliud judicium in fine, ad hoc quòd homo præmietur aut puniatur in corpore, præter illud quo nunc puniuntur aut præmiantur animæ.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, XII : « Sermo quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die. » Erit ergo quoddam judicium in novissimo die præter judicium quod nunc agitur.

(Conclusio. — Cùm de re aliqua mutabili, ante plenam ejus consummationem, perfectum judicium dari nequeat, præter judicium quod in cujuslibet hominis morte fit, finale judicium esse oportet in novissimo die.)

Respondeo dicendum, quòd judicium de aliqua re mutabili perfectè dari non potest ante ejus consummationem; sicut judicium de aliqua actione, qualis sit, perfectè dari non potest, antequam sit consummata, et in se et in suis effectibus, quia multæ actiones videntur esse utiles, quæ ex effectibus demonstrantur nocivæ. Et similiter de homine aliquo judicium perfectè dari non potest, quoad ejus vita terminetur, eo quòd multipliciter potest mutari, de bono in malum, aut è converso, vel de bono in me-

l'Apôtre dit, *Hebr.*, IX, 27 : « Il est décrété que les hommes meurent, et après cela le jugement. » Remarquons toutefois que la vie temporelle de l'homme, bien qu'étant en elle-même terminée par la mort, se survit en quelque sorte, comme dépendant de certaines choses qui subsistent après elle : 1° Elle se survit dans la mémoire des hommes, et là elle demeure avec une bonne ou mauvaise réputation, souvent contraire à la vérité. 2° Dans les enfants, qui font comme partie des parents, selon cette parole, *Eccli.*, XXX, 4 : « Son père meurt, et c'est comme s'il n'étoit pas mort; car il a laissé un homme semblable à lui pour le remplacer. » Et cependant que d'enfants pervers appartenant à de bons parents, et réciproquement. 3° Dans l'effet des œuvres accomplies; ainsi la révolte d'Arius et celle des autres hérésiarques engendrent le désordre et l'infidélité jusqu'à la fin du monde, et c'est jusque-là aussi que se continuera l'heureux résultat de la prédication des apôtres. 4° En ce qui concerne le corps, qui tantôt reçoit les honneurs de la sépulture, tantôt en demeure privé, et finit toujours par se résoudre totalement en poussière. 5° Par rapport aux choses où l'homme avoit mis ses affections; et tels sont les biens temporels quelconques, les uns passant rapidement, les autres ayant une plus longue durée, mais tous étant soumis à l'appréciation du jugement divin. Il est donc impossible qu'un jugement complet et manifeste soit porté sur toutes ces choses, tant que dure le cours du temps présent. Voilà pourquoi il faut nécessairement qu'il y ait au dernier jour un jugement décisif, dans lequel tout ce qui revient à chaque homme, sous un rapport ou d'une manière quelconque, lui soit manifestement attribué avec une parfaite justice (1).

(1) S'il est une vérité clairement exprimée dans les saintes Ecritures, solennellement proclamée par l'Eglise, constamment enseignée par la tradition, fréquemment annoncée par les ministres de la parole évangélique, c'est celle du jugement dernier. Les raisons qu'en donne ici notre maître éclairent sans doute notre foi, mais ne pouvoient avoir pour effet de la rendre plus certaine.

---

lius, aut de malo in pejus. Unde Apostolus dicit *Hebr.*, IX, quòd « hominibus statutum est semel mori, post hoc autem judicium. » Sciendum tamen quòd, licèt per mortem vita hominis temporalis terminetur secundùm se, remanet tamen ex futuris secundùm quid dependens : uno quidem modo, secundùm quòd adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonæ famæ vel malæ. Alio modo, in filiis, qui sunt quasi aliquid patris, secundùm illud *Eccles.*, XXX : « Mortuus est pater ejus, et quasi non est mortuus; similem enim reliquit sibi post se; » et tamen multorum bonorum sunt mali filii, et è contrario. Tertio modo, quantum ad effectum suorum operum; sicut ex deceptione Arii et aliorum seductorum, pullulat infidelitas usque ad finem mundi; et usque tunc proficit fides ex prædicatione apostolorum. Quarto modo, quantum ad corpus, quod quandoque honorificè traditur sepulturæ, quandoque verò relinquitur insepultum, et tandem incineratum omnino resolvitur. Quinto modo, quantum ad ea in quibus homo suum affectum defixit, putà in quibuscumque temporalibus rebus, quarum quædam citiùs finiuntur, quædam diutiùs durant; omnia autem hæc subduntur existimationi judicii divini. Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum judicium haberi non potest, quamdiu hujus temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale judicium in novissimo die, in quo perfectè id quod ad unumquemque hominem pertinet, quocumque modo perfectè et manifestè judicetur.

Je réponds aux arguments : 1° Quelques-uns ont prétendu que les ames des saints ne seroient pas récompensées dans le ciel, ni celles des damnés punies dans l'enfer, avant le jour du dernier jugement. Mais cette opinion est évidemment fausse, d'après ces paroles de saint Paul, II. *Cor.*, V, 8 : « Nous avons la confiance et le sincère désir de nous séparer du corps, pour habiter avec le Seigneur ; » ce qui est « ne plus marcher par la foi, mais dans la pleine lumière, » comme on le voit du reste par ce qui suit. Or c'est là voir Dieu dans son essence, ce en quoi consiste la vie éternelle, comme nous le lisons, *Joan.*, XVII. Il suit donc manifestement de là que les ames séparées du corps entrent aussitôt dans la vie éternelle. Il faut dès-lors reconnoître qu'en ce qui regarde l'ame, l'homme après sa mort entre dans un état immuable ; et ce n'est pas pour la récompense de l'ame qu'il est nécessaire d'avoir recours à un dernier jugement. Mais comme il y a tant d'autres choses qui se rattachent à l'homme et qui se déroulent dans le cours du temps, aucune de ces choses ne devant échapper au jugement divin, il faut bien qu'il y ait un jugement pour en décider, quand la fin des temps sera venue. Bien que l'homme ne mérite ni ne démérite précisément par ces choses, il doit néanmoins en être tenu compte pour sa récompense ou son châtiment. Il faut donc que toutes ces choses soient appréciées au dernier jugement.

2° Dieu ne juge pas deux fois la même chose sous le même rapport ; mais il ne s'ensuit pas qu'il ne le puisse sous des rapports différents.

3° Bien que la récompense ou la peine du corps dépende de celle de l'ame, comme l'ame toutefois n'est sujette au changement que d'une manière accidentelle, c'est-à-dire à l'occasion du corps, aussitôt qu'elle en est séparée elle tombe dans un état immuable, et reçoit son propre juge-

---

Ad primum ergo dicendum, quòd opinio quorumdam fuit, quòd animæ sanctorum non præmientur in cœlo, nec animæ damnatorum puniantur in inferno usque ad diem judicii. Quod quidem apparet falsum ex hoc quod Apostolus II. *Cor.*, V, dicit : « Audemus, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, et præsentes esse ad Dominum ; » quod est « jam non ambulare per fidem, sed per speciem, » ut patet ex his quæ subsequuntur. Hoc autem est videre Deum per essentiam, in quo consistit vita æterna, ut patet *Joan.*, XVII (1). Unde manifestum est animas è corporibus separatas esse in vita æterna. Et ideo dicendum est quòd post mortem quantum ad ea quæ sunt animæ, homo sortitur quemdam immutabilem statum ; et ideo quantum ad præmium animæ, non oportet ulteriùs differri judicium. Sed quia quædam alia sunt ad hominem pertinentia, quæ toto temporis cursu aguntur, quæ non sunt aliena à divino judicio, oportet iterum in fine temporis omnia hæc in judicium adduci. Licèt enim homo secundùm hæc non mereatur neque demereatur, tamen pertinent ad aliquod ejus præmium vel pœnam. Unde oportet hæc omnia æstimari in finali judicio.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non judicabit bis in ipsum, id est secundùm idem ; sed secundùm diversa non est inconveniens Deum bis judicare.

Ad tertium dicendum, quòd licèt præmium vel pœna corporis dependeat ex præmio vel pœna animæ, tamen quia anima non est mutabilis nisi per accidens, propter corpus, statim separata à corpore, habet statum immutabilem, et accipit suum judicium ; sed corpus remanet

(1) Juxta sensum vulgarem Augustini, quem secutus est S. Thomas ; quasi formalis locutio ista sit, vel formaliter intelligi debeat : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.*

ment; mais le corps demeure sujet au changement jusqu'à la fin du monde. Voilà pourquoi il doit recevoir sa récompense ou sa peine au jugement dernier.

ARTICLE VI.

La puissance judiciaire du Christ s'étend-elle aux anges?

Il paroît que la puissance judiciaire du Christ ne s'étend pas aux anges. 1° Les anges, bons et mauvais, ont été jugés dès le commencement du monde; lorsque les uns furent tombés dans le péché, les autres furent confirmés dans la grace. Or ceux qui ont été jugés n'ont plus besoin de l'être. Donc la puissance judiciaire du Christ ne s'étend pas aux anges.

2° Celui qui juge ne doit pas être jugé. Or les anges viendront pour juger avec le Christ, selon cette parole, *Matth.*, XX, 31 : « Quand le Fils de l'homme viendra dans sa majesté, et tous les anges avec lui. » Donc il paroît que les anges ne doivent pas être jugés par le Christ.

3° Les anges sont supérieurs aux autres créatures. Si donc le Christ est le juge des anges aussi bien que des hommes, il doit par la même raison être le juge de toutes les créatures; ce qui paroît être faux, puisque c'est là le propre de la providence divine, d'après cette parole, *Job*, XXXIV, 13 : « Quel autre que lui Dieu a-t-il établi sur la terre, ou qui a-t-il constitué sur cet univers, qu'il a lui-même formé? » Donc le Christ n'est pas le juge des anges.

Mais l'Apôtre dit ainsi le contraire, I. *Cor.*, VI, 3 : « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges? » Or les saints ne jugeront que par l'autorité du Christ. Donc à bien plus forte raison le Christ a le pouvoir de juger les anges.

(Conclusion. — La nature humaine dans le Christ ayant mérité par

---

mutabilitati subjectum usque ad finem temporis. Et ideo oportet quòd tunc recipiat suum præmium vel pœnam in finali judicio.

ARTICULUS VI.

Utrùm judiciaria potestas Christi se extendat ad angelos.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd potestas Christi judiciaria non se extendat ad angelos. Angeli enim, tam boni quàm mali, judicati sunt à principio mundi, quando quibusdam cadentibus per peccatum, alii sunt in beatitudine confirmati. Sed illi qui judicati sunt, non indigent iterum judicari. Ergo potestas judiciaria Christi non se extendit ad angelos.

2. Præterea, non est ejusdem judicare et judicari. Sed angeli venient cum Christo judicaturi, secundùm illud *Matth.*, XX : « Cùm venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo. » Ergo videtur quòd angeli non sint judicandi à Christo.

3. Præterea, angeli sunt superiores aliis creaturis. Si ergo Christus est judex non solùm hominum, sed etiam angelorum, pari ratione erit judex omnium creaturarum; quod videtur esse falsum, cùm hoc sit proprium providentiæ Dei; unde dicitur *Job*, XXXIV : « Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est? » Non ergo Christus est judex angelorum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I. *Cor.*, VI : « An nescitis quoniam angelos judicabimus? » Sed sancti non judicabunt nisi auctoritate Christi. Ergo multò magis Christus habet judiciariam potestatem super angelos.

(Conclusio. — Cùm per passionis humilita-

les abaissements de sa passion d'être élevée au-dessus des anges, il est évident que tous ces esprits, tant les bons que les mauvais, sont soumis à la puissance judiciaire du Christ, non-seulement quant à sa nature divine, mais encore quant à sa nature humaine.)

Les anges sont soumis à la puissance judiciaire du Christ sous ce double rapport; et cela se prouve par trois raisons : 1° A cause de l'union hypostatique de la nature humaine dans le Christ avec le Verbe de Dieu; car l'Apôtre dit, *Hebr.*, II, 16 : « Il ne s'est jamais uni les anges, mais il s'est uni la race d'Abraham. » D'où il suit que l'ame du Christ possède plus parfaitement qu'un ange quelconque la vertu du Verbe divin; et c'est pour cela qu'elle les illumine, comme le dit saint Denis, *De cœlest. hierarch.*, cap. 7. Elle a donc aussi le droit de les juger. 2° Parce que la nature humaine dans le Christ a mérité par les abaissements de sa passion d'être élevée au-dessus des anges; de telle sorte que, selon l'expression de l'Apôtre *Philip.*, II, 10, « au nom de Jésus tout genoux fléchisse, au ciel, sur la terre et dans les enfers. » D'où il suit que le Christ a la puissance judiciaire sur tous les anges, bons et mauvais. C'est ce que nous représente cette parole de saint Jean, *Apoc.*, VII, 11 : « Tous les anges se tenoient debout autour du trône. » 3° A raison de ce que les anges opèrent envers les hommes, dont le Christ est le chef d'une manière plus spéciale; ce qui fait dire à saint Paul, *Hebr.*, I, 14 : « Ils sont tous des esprits destinés à servir, envoyés pour remplir un ministère, en vue de ceux qui doivent hériter du salut. » Or ils sont soumis au jugement du Christ sous un triple rapport : d'abord, quant à la dispensation des œuvres qui doivent être accomplies par eux; et cette dispensation regarde le Christ, même en tant qu'homme, lui que les anges servoient, *Matth.*, IV, et à qui les démons demandèrent d'être envoyés dans les pourceaux, *Matth.*, VIII. Ensuite, quant à la récompense accidentelle

---

tem humana natura in Christo super angelos exaltari meruerit, perspicuum est judiciariæ Christi potestati angelos, tam bonos quàm malos, subjectos esse, non modò ratione divinæ, verùm etiam ratione humanæ naturæ.)

Respondeo dicendum, quòd angeli subsunt judiciariæ potestati Christi, non solùm quantum ad divinam naturam, prout est Verbum Dei, sed etiam ratione humanæ naturæ. Quod patet ex tribus : primò quidem, ex propinquitate naturæ assumptæ ad Deum; quia, ut dicitur *Hebr.*, II, « nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. » Et ideo anima Christi magis est repleta virtute Verbi Dei, quàm aliquis angelorum; unde et angelos illuminat, sicut Dionysius dicit, VII. cap. *Cœl. hierarch.* Unde de eis habet judicare. Secundò, quia per humilitatem passionis humana natura in Christo meruit exaltari super angelos; ita ut, sicut dicitur *Philip.*, II, « in nomine Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terrenorum et infernorum. » Et ideo Christus habet judiciariam potestatem, etiam super omnes angelos, et bonos et malos. In cujus signum dicitur *Apocal.*, VII, quòd « omnes angeli stabant in circuitu throni. » Tertiò, ratione eorum quæ circa homines operantur, quorum Christus speciali quodam modo est caput; unde dicitur *Hebr.*, I : « Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi, propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. » Subsunt autem judicio Christi, uno quidem modo, quantum ad dispensationem eorum quæ per ipsos agunturq; quæ quidem dispensatio fit etiam per hominem Christum, cui angeli ministrabant, ut dicitur *Matth.*, IV, et à quo dæmones petebant

des bons anges, récompense qui consiste dans la joie que leur fait éprouver le salut des hommes, selon cette parole, *Luc.*, XV, 10 : « Il y a une grande joie parmi les anges de Dieu, lorsqu'un pécheur fait pénitence ; » et quant aux peines accidentelles des démons, qu'ils les éprouvent sur la terre ou dans les prisons de l'enfer. Cela dépend encore du Christ homme ; et de là les cris poussés par ce démon, *Marc.*, I, 24 : « Qu'y a-t-il de commun entre vous et nous, Jésus de Nazareth ? Vous êtes venu avant le temps pour nous perdre. » Enfin, quant à la récompense même essentielle des bons anges, laquelle consiste dans la béatitude éternelle ; et pareillement, quant à la peine essentielle des Mauvais anges, ou à leur damnation éternelle. Mais ceci a été accompli par le Christ, en tant qu'il est le Verbe de Dieu et dès l'origine du monde.

Je réponds aux arguments : 1° Ce raisonnement porte sur la récompense essentielle et le châtiment principal.

2° Saint Augustin dit, *De vera Relig.*, cap. 30 : « Bien que l'homme spirituel juge toutes choses, cela n'empêche pas qu'il ne soit lui-même jugé par la vérité. » Aussi quoique les anges jugent comme étant des êtres spirituels, ils sont néanmoins jugés par le Christ, qui est la vérité même.

3° La puissance judiciaire du Christ s'étend, non-seulement aux anges, mais encore à l'administration de toutes les créatures ; car si « les choses inférieures sont régies de Dieu par le moyen des choses supérieures, d'après l'ordre qu'il a lui-même établi, » comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, III, 4, il faut dire que tous les êtres sans exception sont régis par l'ame du Christ, puisqu'elle est au-dessus de toute créature. Voilà pourquoi l'Apôtre dit, *Hebr.*, II, 5 : « Dieu n'a pas soumis aux anges le monde futur. » Ce monde demeure soumis à celui dont nous parlons, c'est-à-dire au Christ. Cela ne veut pas dire néanmoins que Dieu ait pré-

---

ut in porcos mitterentur, ut dicitur *Matth.*, VIII. Secundò, quantum ad alia accidentalia præmia bonorum angelorum, quæ sunt gaudia quæ habent de salute hominum, secundùm illud *Luc.*, XV : « Gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente ; » et etiam quantum ad pœnas accidentales dæmonum, quibus torquentur vel hic, vel recluduntur in inferno. Et hoc etiam pertinet ad hominem Christum ; unde *Marc.*, I, dicitur quòd dæmon clamavit : « Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene ? venisti ante tempus perdere nos. » Tertiò, quantum ad præmium essentiale bonorum angelorum, quod est beatitudo æterna ; et quantum ad pœnam essentialem malorum angelorum, quæ est damnatio æterna. Sed hoc factum est per Christum, in quantum est Verbum Dei, à principio mundi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de judicio quantum ad præmium essentiale et pœnam principalem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Augustinus in lib. *De vera religione* (cap. 30, ut suprà), « licèt spiritualis judicet omnia, tamen judicatur ab ipsa veritate. » Et ideo, licèt angeli ex eo quòd sunt spirituales judicent, judicantur tamen à Christo, in quantum est veritas.

Ad tertium dicendum, quòd Christus habet judicium non solùm super angelos, sed etiam super administrationem totius creaturæ. Si enim, ut Augustinus dicit in III. *De Trinit.* (cap. 4), « inferiora quodam ordine reguntur à Deo per superiora, » oportet dicere quòd omnia reguntur per animam Christi, quæ est supra omnem creaturam. Unde et Apostolus dicit, *Hebr.*, II : « Non enim angelis subjecit Deus orbem terræ futurum, » scilicet subjectum ei de quo loquimur, id est Christo. Nec tamen propter hoc

posé au monde un autre que lui-même : car le Seigneur Jésus est en même temps Dieu et homme.

Ici se termine ce que nous avions à dire touchant le mystère de son Incarnation.

« ait : [illegible] Deus super terram, » quia unus et idem est Deus et homo, Dominus Jesus Christus, de cujus incarnationis mysterio ad præsens dicta sufficiant.

FIN DU DOUZIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE DOUZIÈME VOLUME.

TROISIÈME PARTIE (SUITE).

TRAITÉ DE L'INCARNATION (Suite).

QUESTION XX.

De ce qui regarde le Christ en tant qu'il fut soumis à son Père.

ARTICLE I. Faut-il dire que le Christ est soumis à son Père? 2
ARTICLE II. Le Christ est-il soumis à lui-même? 7

QUESTION XXI.

De la prière du Christ.

ARTICLE I. Convenoit-il au Christ de prier? 11
ARTICLE II. Convient-il au Christ de prier, même quant à la partie sensitive de l'ame? 14
ARTICLE III. Convenoit-il au Christ de prier pour lui-même? 16
ARTICLE IV. La prière du Christ a-t-elle toujours été exaucée? 19

QUESTION XXII.

Du sacerdoce du Christ.

ARTICLE I. Convenoit-il au Christ d'être prêtre? 23
ARTICLE II. Le Christ a-t-il été en même temps prêtre et victime? 27
ARTICLE III. La rémission des péchés est-elle l'effet produit par le sacerdoce du Christ? 30
ARTICLE IV. L'effet du sacerdoce du Christ a-t-il été seulement pour les autres, et n'a-t-il pas été aussi pour lui-même? 34
ARTICLE V. Le sacerdoce du Christ demeure-t-il à jamais? 37
ARTICLE VI. Le sacerdoce du Christ a-t-il été selon l'ordre de Melchisédech? 39

QUESTION XXIII.

De l'adoption du Christ.

ARTICLE I. Convient-il à Dieu d'adopter des enfants? 42

ARTICLE II. Adopter des enfants est-ce une chose qui convienne à la Trinité? 45
ARTICLE III. N'appartient-il qu'à la créature raisonnable d'être adoptée? 48
ARTICLE IV. Le Christ en tant qu'homme est-il Fils de Dieu par adoption? 50

QUESTION XXIV.

De la prédestination du Christ.

ARTICLE I. Peut-on dire du Christ qu'il a été prédestiné? 53
ARTICLE II. Cette proposition, *le Christ en tant qu'homme a été prédestiné pour être le Fils de Dieu,* est-elle fausse? 58
ARTICLE III. La prédestination du Christ est-elle le modèle et le type de notre prédestination? 61
ARTICLE IV. La prédestination du Christ est-elle la cause de la nôtre? 63

QUESTION XXV.

De l'adoration due au Christ.

ARTICLE I. Faut-il adorer d'une seule et même adoration la divinité du Christ et son humanité? 66
ARTICLE II. Doit-on adorer l'humanité du Christ par le culte de latrie? 69
ARTICLE III. Faut-il adorer l'image du Christ par le culte de latrie? 72
ARTICLE IV. Doit-on adorer par le culte de latrie la croix du Christ? 77
ARTICLE V. Doit-on adorer par le culte de latrie la Mère du Christ? 80
ARTICLE VI. Doit-on honorer les reliques des saints? 82

QUESTION XXVI.

Du Christ considéré comme médiateur entre Dieu et les hommes.

ARTICLE I. La qualité de médiateur entre Dieu et les hommes appartient-elle exclusivement au Christ? 86
ARTICLE II. Comme homme, le Christ est-il médiateur entre Dieu et les hommes? 90

TRAITÉ DES MYSTÈRES DU CHRIST.

QUESTION XXVII.

De la sanctification de la bienheureuse Vierge Marie.

ARTICLE I. La B. Vierge Mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance? 94
ARTICLE II. La B. Vierge a-t-elle été sanctifiée avant d'être animée? 97
ARTICLE III. Le germe de la concupiscence a-t-il été entièrement détruit dans la B. Vierge par sa sanctification? 102
ARTICLE IV. La sanctification de la Vierge dans le sein maternel l'a-t-elle préservée dans la suite de tout péché? 107
ARTICLE V. La B. Vierge, par une telle sanctification, a-t-elle obtenu la plénitude de toutes les graces? 111
ARTICLE VI. Une telle sanctification a-t-elle été propre à la B. Vierge? 115

QUESTION XXVIII.

De la virginité de Marie.

ARTICLE I. La B. Marie a-t-elle été Vierge dans la conception de son divin Fils? 119
ARTICLE II. La Mère de Dieu a-t-elle été Vierge dans l'enfantement? 123
ARTICLE III. La Mère de Dieu est-elle demeurée Vierge après l'enfantement? 127
ARTICLE IV. La Mère de Dieu avoit-elle fait vœu de virginité? 133

QUESTION XXIX.

Du mariage de la Mère de Dieu.

ARTICLE I. Le Christ devoit-il naître d'une femme mariée? 136
ARTICLE II. Y eut-il entre Joseph et Marie un véritable mariage? 141

QUESTION XXX.

De l'annonciation de la bienheureuse Vierge Marie.

ARTICLE I. Etoit-il nécessaire qu'il fût annoncé à Marie quel mystère devoit s'accomplir en elle? 145
ARTICLE II. L'Annonciation de la B. Vierge a-t-elle dû être faite par un Ange? 148
ARTICLE III. Dans le mystère de l'annonciation, l'Ange devoit-il apparoître à la B. Vierge sous une forme corporelle? 152
ARTICLE IV. L'annonciation s'est-elle accomplie dans un ordre convenable? 156

QUESTION XXXI.

De la conception du Sauveur quant à la matière dont son corps est formé.

ARTICLE I. La chair du Christ a-t-elle été prise de la souche d'Adam? 160
ARTICLE II. La chair du Christ a-t-elle été prise de la race de David? 162
ARTICLE III. La généalogie du Christ est-elle convenablement ourdie par les Evangélistes? 166
ARTICLE IV. Convenoit-il que le Christ naquît d'une femme? 174
ARTICLE V. Le corps du Christ a-t-il été formé du sang très-pur de la sainte Vierge? 179
ARTICLE VI. Le corps du Christ a-t-il existé dans les anciens patriarches par quelque chose de déterminé? 182
ARTICLE VII. La chair du Christ a-t-elle été soumise au péché dans ses ancêtres? 185
ARTICLE VIII. Le Christ a-t-il été soumis à la dîme dans la personne d'Abraham? 188

QUESTION XXXII.

De la conception du Christ quant à son principe formel.

ARTICLE I. L'Esprit saint a-t-il été le principe actif de la conception du Christ? 192

ARTICLE II. Peut-on dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit? 196
ARTICLE III. Peut-on dire que l'Esprit saint est le père du Christ selon l'humanité? 199
ARTICLE IV. La B. Vierge a-t-elle activement participé à la conception du corps du Christ? 202

QUESTION XXXIII.

Du mode et de l'ordre qu'on peut distinguer dans la conception du Christ.

ARTICLE I. Le corps du Christ a-t-il eu sa forme dès le premier instant de sa conception? 205
ARTICLE II. Le corps du Christ a-t-il été animé dès le premier instant de sa conception? 209
ARTICLE III. Le corps du Christ a-t-il été pris par le Verbe dès le premier instant de sa conception? 212
ARTICLE IV. La conception du Christ a-t-elle été naturelle ou miraculeuse? 214

QUESTION XXXIV.

De la perfection de l'enfant conçu.

ARTICLE I. Le Christ a-t-il été sanctifié par la grace dès le premier instant de sa conception? 217
ARTICLE II. Le Christ a-t-il eu l'usage du libre arbitre dès le premier instant de sa conception? 219
ARTICLE III. Le Christ a-t-il pu mériter dès le premier instant de sa conception? 222
ARTICLE IV. Le Christ a-t-il parfaitement possédé la vision de la patrie dès le premier instant de sa conception? 225

QUESTION XXXV.

De la naissance du Christ.

ARTICLE I. La naissance doit-elle être attribuée à la nature ou à la personne? 227
ARTICLE II. Faut-il attribuer au Christ une naissance temporelle? 229
ARTICLE III. En vertu de la naissance temporelle du Christ, la B. Vierge peut-elle être appelée sa mère? 233
ARTICLE IV. La B. Vierge doit-elle être appelée Mère de Dieu? 235
ARTICLE V. Y a-t-il dans le Christ deux filiations? 238
ARTICLE VI. La sainte Vierge a-t-elle enfanté le Christ sans douleur? 242
ARTICLE VII. Le Christ a-t-il dû naître à Bethléem? 245
ARTICLE VIII. Le Christ est-il né à une époque convenable? 248

QUESTION XXXVI.

De la manifestation du Christ.

ARTICLE I. La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à tous les hommes? 251
ARTICLE II. La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à quelques-uns? 253

ARTICLE III. Ceux à qui la naissance du Christ a été manifestée ont-ils été convenablement choisis? 257
ARTICLE IV. Le Christ eut-il dû manifester sa naissance par lui-même? 261
ARTICLE V. La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée par les anges et par une étoile? 263
ARTICLE VI. La naissance du Christ a-t-elle été manifestée dans un ordre convenable? 268
ARTICLE VII. L'étoile qui apparut aux mages étoit-elle l'une des étoiles célestes? 272
ARTICLE VIII. Convenoit-il que les mages vinssent adorer le Christ? 275

QUESTION XXXVII.

Des prescriptions légales observées à l'égard de l'enfant Jésus.

ARTICLE I. Le Christ a-t-il dû être circoncis? 280
ARTICLE II. A-t-il été donné au Christ un nom qui lui convînt? 282
ARTICLE III. Le Christ a-t-il été convenablement offert dans le temple? 286
ARTICLE IV. Etoit-il convenable que la Mère de Dieu vînt au temple pour sa purification? 290

QUESTION XXXVIII.

Du baptême de Jean.

ARTICLE I. Convenoit-il que Jean baptisât? 293
ARTICLE II. Le baptême de Jean venoit-il de Dieu? 295
ARTICLE III. La grace étoit-elle communiquée dans le baptême de Jean? 298
ARTICLE IV. D'autres personnes que le Christ ont-elles dû recevoir le baptême de Jean? 300
ARTICLE V. Le baptême de Jean devoit-il cesser après que le Christ eut été baptisé? 302
ARTICLE VI. Ceux qui avoient reçu le baptême de Jean devoient-ils après cela, recevoir le baptême du Christ? 304

QUESTION XXXIX.

Du baptême reçu par le Christ.

ARTICLE I. Le Christ devoit-il être baptisé? 309
ARTICLE II. Le Christ devoit-il recevoir le baptême de Jean? 311
ARTICLE III. Le Christ a-t-il été baptisé dans un temps convenable? 313
ARTICLE IV. Le Christ devoit-il être baptisé dans le Jourdain? 317
ARTICLE V. Les cieux ont-ils dû s'ouvrir au baptême du Christ? 318
ARTICLE VI. Convenoit-il que l'Esprit saint descendît sur le Christ après son baptême sous la forme d'une colombe? 322
ARTICLE VII. La colombe sous laquelle l'Esprit saint s'est montré étoit-elle un animal véritable? 326
ARTICLE VIII. Convenoit-il qu'au baptême du Christ, le Père fît entendre sa voix pour le proclamer son Fils? 330

QUESTION XL.

Du genre de vie embrassé par le Christ.

ARTICLE I. Convenoit-il que le Christ conversât au milieu des hommes? 333
ARTICLE II. Le Christ eût-il dû mener une vie austère dans ce monde? 337
ARTICLE III. Le Christ a-t-il dû mener une vie pauvre? 341
ARTICLE IV. Le Christ a-t-il vécu selon la loi? 345

QUESTION XLI.

De la tentation subie par le Christ.

ARTICLE I. Convenoit-il que le Christ fût tenté? 349
ARTICLE II. Le Christ devoit-il être tenté dans le désert? 352
ARTICLE III. La tentation du Christ a-t-elle dû venir après son jeûne? 355
ARTICLE IV. L'ordre et le mode de la tentation du Christ ont-ils été convenables? 359

QUESTION XLII.

De l'enseignement du Christ.

ARTICLE I. Le Christ n'a-t-il dû prêcher qu'aux Juifs et ne devoit-il pas aussi prêcher aux Gentils? 366
ARTICLE II. Le Christ devoit-il éviter de troubler les Juifs dans ses prédications? 369
ARTICLE III. Le Christ eût-il dû enseigner publiquement tous les points de sa doctrine? 372
ARTICLE IV. Le Christ auroit-il dû transmettre sa doctrine par écrit? 376

QUESTION XLIII.

Des miracles du Christ considérés en général.

ARTICLE I. Le Christ devoit-il faire des miracles? 380
ARTICLE II. Le Christ a-t-il opéré les miracles par la vertu divine? 383
ARTICLE III. Est-ce aux noces de Cana que le Christ commença à faire des miracles? 386
ARTICLE IV. Les miracles opérés par le Christ prouvent-ils suffisamment sa divinité? 388

QUESTION XLIV.

Des diverses espèces de miracles.

ARTICLE I. Les miracles opérés par le Christ à l'égard des substances spirituelles n'ont-ils rien qui répugne? 394
ARTICLE II. Les miracles opérés par le Christ concernant les corps célestes, sont-ils dans l'ordre? 399
ARTICLE III. Le Christ a-t-il agi convenablement en opérant des miracles sur les hommes? 405
ARTICLE IV. Y a-t-il rien de contraire à l'ordre dans les miracles opérés par le Christ sur les créatures irraisonnables? 412

QUESTION XLV.

De la transfiguration du Christ.

ARTICLE I. Convenoit-il que le Christ se transfigurât? 416
ARTICLE II. La clarté du Christ dans sa transfiguration est-elle la clarté glorieuse? 419
ARTICLE III. Les témoins de la transfiguration ont-ils été convenablement choisis? 423
ARTICLE IV. Convenoit-il que la voix du Père se fît entendre pour rendre témoignage au Fils dans la transfiguration? 427

QUESTION XLVI.

De la passion du Christ.

ARTICLE I. Le Christ a-t-il dû souffrir pour la délivrance du genre humain? 431
ARTICLE II. Y avoit-il un moyen de sauver l'homme, autre que la passion du Christ? 434
ARTICLE III. Y auroit-il eu un moyen plus convenable que la passion du Christ pour sauver le genre humain? 437
ARTICLE IV. Le Christ a t-il dû subir le supplice de la croix? 441
ARTICLE V. Le Christ a-t-il subi tous les genres de souffrances? 445
ARTICLE VI. La douleur de la passion a-t-elle été plus grande que toutes les douleurs? 448
ARTICLE VII. Le Christ a-t-il souffert dans son ame tout entière? 454
ARTICLE VIII. Au moment de la passion l'ame toute entière du Christ jouissoit-elle de la béatitude? 458
ARTICLE IX. Le Christ a-t-il souffert dans un temps convenable? 460
ARTICLE X. Le Christ a-t-il souffert dans un lieu convenable? 466
ARTICLE XI. Convenoit-il que le Christ fût crucifié avec des voleurs? 470
ARTICLE XII. La passion du Christ doit-elle être attribuée à sa divinité? 473

QUESTION XLVII.

De la cause efficiente de la passion du Christ.

ARTICLE I. Le Christ a-t-il été mis à mort, ou bien s'est-il donné la mort lui-même? 475
ARTICLE II. Le Christ est-il mort par obéissance? 478
ARTICLE III. Dieu le Père a-t-il livré le Christ aux souffrances de la passion? 482
ARTICLE IV. Convenoit-il que le Christ souffrît par les mains des Gentils? 484
ARTICLE V. Le Christ a-t-il été connu de ses persécuteurs? 487
ARTICLE VI. Le péché de ceux qui ont crucifié le Christ a-t-il été le plus grave des péchés? 490

QUESTION XLVIII.

Du mode de la passion du Christ quant à l'effet.

ARTICLE I. La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par mode de mérite? 493

ARTICLE II. La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par mode de satisfaction? 495
ARTICLE III. La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par mode de sacrifice? 498
ARTICLE IV. La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par mode de rédemption? 501
ARTICLE V. Le titre de rédempteur appartient-il proprement au Christ? 505
ARTICLE VI. La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par mode de cause efficiente? 507

QUESTION XLIX.

Des effets de la passion du Christ.

ARTICLE I. La passion du Christ nous a-t-elle délivrés du péché? 509
ARTICLE II. Avons-nous été affranchis de la puissance du démon par la passion du Christ? 513
ARTICLE III. Les hommes ont-ils été délivrés de la peine du péché par la passion du Christ? 516
ARTICLE IV. Avons-nous été réconciliés avec Dieu par la passion du Christ? 518
ARTICLE V. Jésus-Christ par sa passion nous a-t-il ouvert les portes du ciel? 520
ARTICLE VI. Le Christ par sa passion a-t-il mérité d'être exalté? 524

QUESTION L.

De la mort du Christ.

ARTICLE I. Convenoit-il que le Christ mourût? 528
ARTICLE II. Pendant que le Christ a été dans la mort, la divinité a-t-elle été séparée de son corps? 531
ARTICLE III. Pendant la mort du Christ, la divinité a-t-elle été séparée de son âme? 533
ARTICLE IV. Le Christ a-t-il été homme pendant les trois jours de sa mort? 537
ARTICLE V. Le corps du Christ a-t-il été numériquement le même dans la vie et dans la mort? 539
ARTICLE VI. La mort du Christ a-t-elle opéré quelque chose pour notre salut? 542

QUESTION LI.

De la sépulture du Christ.

ARTICLE I. Convenoit-il que le Christ fût enseveli? 545
ARTICLE II. Le Christ a-t-il été enseveli selon le mode qui convenoit? 547
ARTICLE III. Le corps du Christ s'est-il corrompu dans le tombeau? 553
ARTICLE IV. Le Christ a-t-il été dans le sépulchre seulement un jour et deux nuits? 555

QUESTION LII.

De la descente du Christ aux enfers.

ARTICLE I. Convenoit-il que le Christ descendît aux enfers? 559

ARTICLE II. Le Christ est-il descendu dans l'enfer des damnés? 562
ARTICLE III. Le Christ a-t-il été tout entier dans l'enfer? 566
ARTICLE IV. Le Christ a-t-il séjourné dans l'enfer? 568
ARTICLE V. Le Christ en descendant dans l'enfer, en a-t-il délivré les saints patriarches? 570
ARTICLE VI. Le Christ a-t-il délivré de l'enfer quelques damnés? 574
ARTICLE VII. Les enfants qui étoient morts avec le péché originel ont-ils été délivrés par le Christ? 576
ARTICLE VIII. Le Christ, en descendant aux enfers, a-t-il délivré les ames du purgatoire? 579

QUESTION LIII.

De la résurrection du Christ.

ARTICLE I. Etoit-il nécessaire que le Christ ressuscitât? 582
ARTICLE II. Convenoit-il que le Christ ressuscitât le troisième jour? 586
ARTICLE III. Le Christ est-il le premier qui soit ressuscité? 590
ARTICLE IV. Le Christ a-t-il été la cause de sa résurrection? 594

QUESTION LIV.

De l'état du Christ à sa résurrection.

ARTICLE I. Le Christ, après sa résurrection, a-t-il eu un corps véritable? 597
ARTICLE II. Le corps du Christ est-il ressuscité tout entier? 600
ARTICLE III. Le corps du Christ est-il ressuscité glorieux? 603
ARTICLE IV. Le corps du Christ a-t-il dû ressusciter avec ses cicatrices? 607

QUESTION LV.

Comment la résurrection a été manifestée.

ARTICLE I. Le Christ auroit-il dû manifester sa résurrection à tous les hommes? 611
ARTICLE II. N'auroit-il pas convenu que les disciples eussent vu le Christ ressusciter? 614
ARTICLE III. Le Christ après sa résurrection eût-il dû converser sans interruption avec ses disciples? 616
ARTICLE IV. Le Christ devoit-il apparoître à ses disciples sous une figure étrangère? 621
ARTICLE V. Le Christ a-t-il dû établir par des preuves la vérité de sa résurrection? 624
ARTICLE VI. Les preuves données par le Christ ont-elles suffisamment établi sa résurrection? 628

QUESTION LVI.

De la résurrection du Christ considérée dans sa causalité.

ARTICLE I. La résurrection du Christ est-elle la cause de la résurrection de nos corps? 636
ARTICLE II. La résurrection du Christ est-elle la cause de la résurrection des ames? 641

QUESTION LVII.

De l'ascension du Christ.

ARTICLE I. Convenoit-il que le Christ montât vers le ciel? 645
ARTICLE II. Convenoit-il que le Christ montât au ciel selon sa nature divine? 649
ARTICLE III. Le Christ a-t-il opéré son ascension par sa propre puissance? 652
ARTICLE IV. Le Christ est-il monté par-dessus tous les cieux? 655
ARTICLE V. Le corps du Christ est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles? 551
ARTICLE VI. L'ascension du Christ est-elle une cause de notre salut? 661

QUESTION LVIII.

Du Christ en tant qu'il est assis à la droite de son Père.

ARTICLE I. Convient-il au Christ d'être assis à la droite de Dieu le Père? 665
ARTICLE II. Etre assis à la droite du Père, est-ce une chose qui convienne au Christ en tant qu'il est Dieu? 667
ARTICLE III. Convient-il au Christ en tant qu'homme d'être assis à la droite du Père? 669
ARTICLE IV. Est-ce une chose propre au Christ d'être assis à la droite du Père? 673

QUESTION LIX.

Du pouvoir judiciaire du Christ.

ARTICLE I. Le pouvoir de juger doit-il être spécialement attribué au Christ? 676
ARTICLE II. La puissance judiciaire convient-elle au Christ en tant qu'il est homme? 679
ARTICLE III. Le Christ a-t-il acquis par ses mérites le pouvoir de juger? 683
ARTICLE IV. La puissance judiciaire du Christ s'étend-elle à toutes les choses humaines? 685
ARTICLE V. Après le jugement qui est prononcé dans le temps présent, en reste-t-il un autre? 688
ARTICLE 6. La puissance judiciaire du Christ s'étend-elle aux anges? 692

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU DOUZIÈME VOLUME.

Paris. — Imprimerie de E. DONNAUD, rue Cassette, 1.

e XII # 1432

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1432.